想要获取更多资源吗?

点击上方图片，即可进入修行资料中心，探索浩如烟海的佛经经典、禅修指南、开示讲记以及实修方法等珍贵内容。这里汇集了助您精进修行的各类资源，无论您是初学者还是资深修行者，都能在此找到滋养法身慧命的甘露法雨，开启智慧，增长福德，成就菩提！

自　序

本书为注者继十八年前所注《楞伽经义贯》之后，在法上的又一重要努力。

《楞严经》，众所周知，是一部极重要的大经，可说是一部“佛教修行大全”，亦不为过。因为此经在内容上，包含了“显密性相”各方面重要的道理；在宗派上则横跨“禅净密律”，均衡发挥，各得其所；在修行的次第上，则更是充实、圆满：举凡发心、解、行、证、悟，皆详尽剖析开示——从教令正发心起，经循循善诱的破惑、见真（明心见性）、依性起修（设坛结界、于实际上起正修行），并详细开示了一切凡圣境界（二十五圣圆通、三界七趣众生），令于圣境起企慕、而于凡外得知解，从而不受迷惑、不入岔道；又详述六十位修证（三渐次、干慧地、十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉、妙觉）令行者于菩提道上知所趣向；最后更广开示五阴魔境，及其破除之法，俾（bǐ：使）于菩提道上能克服魔怨留难，所修圆满成就。

由于本经有这些稀有的特点，因此历来皆被修行者奉为必修的无上圭臬（guīniè标准），尤其是对习禅者而言，更是如此。再者，汉传佛寺中，僧众每日早课都必诵楞严咒，而且历代在打禅七之前，传统上都要先修七日到七七日的“楞严会”，以除魔障。又，以本经中，显密性相上的道理均发挥无遗，故是一部在法门上十分均衡，没有宗派偏倚的圆满法门。因此本经是一部非常难得的无上大法宝。也因为本经具如此的重要性，所以历来注解《楞严经》的着作非常丰富。尽管如是，但很令人遗憾的是：就连在历代大德的注本中，也常“抱怨”诸注本都有许多地方并未交待清楚；甚至有些地方变成有如解经的“死角”，几乎是无法克服的障碍；历代大德注到这些地方，有时是一笔带过，有时则含混言之，有时就将原经文复述一遍，乃至干脆略而不提（跳过去）的也有。因此问题总无法得到令人满意的解决。本经之难解，当然跟本经在义理上本来就很深奥有关。不过本经的译文特别古雅且简练（有时也可说是简略），更重增学者在理解上的困难。

本《义贯》作者昔在关中研读本经及历代注本时，发现有此一问题存在，即发心要厘（lí厘）清这些问题，俾令大家对这部稀有的宝典，于每一字、每一句、乃至每一行，都能得到较清楚、及确定、满意的理解；也就是作者发心志在廓清所有的死角、盲点、与疑惑不清之处，普令“皆解如来真实义”。这是作者的发心，至于此目标究竟达成多少，则有赖各界大德慈悲明鉴指正。

又，大家都知道，《楞严经》也是一部有名的“破魔大全”宝典。尤其我们末法时期种种法上的乱相，佛在本经中，几乎全都说到了！而且讲的十分透彻、明白；佛并且也指出其各各对治之方。因此，本经更是末法时期众生修行不可或缺的一部宝典；依此宝典，末法众生方可望于如来正法得正信、正知见、正解、正修行，而不被种种邪魔外道所转、所诳惑、破坏。

佛在经中说，末法将尽、法将灭时，《楞严经》最先灭；因为《楞严经》是众魔的克星，破魔的大法宝，若有本经住世，则正法得住持世间，佛弟子修行有所依恃，邪魔即不能得逞。然而本经若灭，魔力即无有能制者，魔事猖獗，众生修行即罕能不堕魔数者。因此，为佛弟子，应善护正法，勿谤此经，共同宣扬此法门，则自他于菩提道深种善根因缘，速修无上。兹为序。

释成观识于台北大毘卢寺

佛历二五四九年十二月十九日

（西元2006.1.18）

大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经义贯

唐中天竺沙门般剌密谛译

乌苌国沙门弥伽释迦译语

罗浮山南楼寺沙门怀迪证译

菩萨戒弟子　前正议大夫　同中书门下　平章事　清河　房融　笔受

沙门释成观撰注

绪　论

一、本经梗概

本经的基本架构，可说是“从破魔始，至破魔终”。也就是说，一开始时，佛以阿难示堕因缘，自说神咒破魔；到末了，佛又自说五十重阴魔，教示首楞严行者如何觉知魔事、破魔，作为结束；于其中间，种种破立，皆是以破魔、破邪、破妄为主轴。所以略说本经之结构，即是：自阿难示堕、佛入定放光说咒，文殊将咒往救，此即是破魔之始。然后阿难请示修定的方法，因为诚如阿难所自述者，修行若光追求闻慧，定力不足，境界现前时，便把持不住，戒体不保，因而堕落，成就魔事。

基于阿难之请，于是佛方便示导，历经七处征心（实即七处破妄），破妄之后“显见”，即十番显见（显示能见之性）；“见性”显示之后，再开示五阴、六入、七大、十二处、十八界皆本如来藏妙真如性。信解契入如来藏妙真如性之后，如来再教敕与会圣众、开示大众此如来藏妙真如性之用，亦即令知依体起用，这就是“二十五圣自证境界”，令众生闻如来藏之妙果，而欢喜发心依此修行。开示依如来藏修行，当得种种妙果后，即回头开示因位的修行，详细陈示从初发心直至菩提的真修之路。（由于如来说法，常是由果溯因，如四圣谛：由“苦”谛之果而回溯“集”谛之因，次由“灭”谛之果回溯“道”谛之因。）

为了实践真修行路，阿难即请佛重说大咒、开示如何建坛、结界、严道场、及修楞严大定之法。本经的法门（楞严法门）之精髓，即在首楞严神咒，因为如来救度阿难免于堕落，乃至十方

一切如来破魔、证三藐三菩提、于十方世界度脱无量有情，都是依楞严咒威神之力，这是佛在经中所开示的。关于楞严咒其它种种功德之力，请详见本经经文，兹不赘述。又，佛说：末法时期，众生修行，若不持楞严咒，能远离魔事者，无有是处！修行不能离魔事，而能有所修证、有所成就者，亦无有是处。

如来开示首楞严法门的基本作法之后，即详述整个修行过程：亦即“四种清净明诲”（此为前方便），以及大乘菩萨“六十位修证”的真菩提路。“六十位”为：

1、三渐次——除其助因、刳其正性、违其现业（3）
2、干慧地（1）
3、十信位（10）
4、十住位（10）
5、十行位（10）
6、十回向位（10）
7、四加行位—暖、顶、忍、世第一（4）
8、十地（10）
9、等觉、妙觉（2）

一般通教大乘为五十二阶位，本经为令易于实修，于开始时加上“三渐次”及“干慧地”，俾入菩萨正位（信位）。其次于十回向后、入地之前，加“四加行位”，因为“地前”为贤位，“十地”为圣位，是为摩诃萨埵之位，为令速入菩萨圣位，即精修加行，易得成就。

以上为如来开示的出世间无上菩提道的因缘业果。说完出世间圣贤解脱境界，接着，如来即开示世间一切众生的生死因缘果报。关于众生的生死因缘业果，如来在诸经中皆有所开示，然而，开示得如此详细而完全的，则非本经莫属：如来首先详细开示众生轮回生死的总因及总果，亦即三界众生之“十习因”及“六交报”，这是总的因与果，然后再分别开示四生（卵、胎、湿、化）以及“七趣”众生。“七趣”即在一般所说的六趣，再加上“仙趣”（因为仙趣众生，非天非人，非圣非凡，且修之者众，尤其是中国人，多爱求仙、成仙）如来在此详述七趣之因、果、相状，于修多罗教中，亦无出其右者；这七趣，亦皆各有多种：种种地狱趣、十种鬼趣、十种畜生趣、十种人趣、十种仙趣、欲界色界诸天趣、四种修罗趣。如来详示七趣众生之意，在令真修菩提者了解诸趣皆是生死流转，无有止时，令发心不贪着一切世间，速得离妄修真。

接着，为令真修免于魔事之留难与破坏，如来于是开示“五十重阴魔”。所谓五十重阴魔，其实也就是修定时会碰到的五十种难关，所以五十重阴魔可说是“禅定五十关”；或是更确切及中性地说，即是“禅中五十境”，也就是在禅定中会现起的五十种境界；但这五十种境界并不一定会成为难关，更不一定会成为魔境，因人而异。如果修定者，对于这些定中所显的境界，心不贪着、不缘、不取、不住、不忆、不念，则不但不会构成难关或魔境，而且还是“善境界”。然而行者心中若生贪爱、住着、自以为大，即立刻为魔所趁，而转此境界为魔境。所以佛于经中说：“斯但功用，暂得如是，非为圣证，不作圣心，名善境界；苦作圣解，即受群邪。”

其次，从本经的方法论（methodology）来讲，则本经为有破有立，破立均等。佛经中有些经是以“破”为主的，有些则是以“立”为主的；而破立均等的，并不很多；例如《中论》、《百论》、《十二门论》等，是以破为主的。而《华严》、《法华》、《涅盘》、净土诸经、《药师经》、《圆觉经》等，是以立为主的。而本经则破立均摄、破立均等。所谓“破”，即是破凡夫、外道、魔道、小乘、乃至大乘权教。所谓“立”，即是确立、建立大乘、无上乘心地法门、如来藏、真菩提路；一言以蔽之，即是建立“如来密因，诸菩萨万行首楞严”。

再从教相上来看，则本经系圆摄“显、密、性、相”“禅、净、密、律”诸法，而以禅密为主修。至于禅与密的配合，则取“先禅后密”、“由禅入密”、及“外禅内密”的方式。所言“密”者，秘密也，广而言之，即诸佛如来自行的秘密、不可思议境界，以非九界凡圣（六凡三圣）所知，故称为秘密。详言之，即如来的身、语、意三业，皆是秘密不可思议；故称为如来之“三密”，即“身密、语密、意密”。如来以自住之身语意三密，教授菩萨及大根众生，菩萨及众生依教熏修此三密，即得自于八识中熏得三密之气分，于外则能感得如来依本愿威神之力，三密加持行者；内外胜因胜缘和合，是故速得生起菩提道种、乃至熏转八识、断恶生善、转身为菩提萨埵。兹将禅密修行的配合之方式，简述如下：

（1）先禅后密——本经在如来重说首楞严神咒之前，其教相主要是以禅为主，因为如来要以“显说”的方式，来引摄阿难等，先行破妄，而于真实之道得信解，并发心修行，故这一部分非以显说不可。于无上法得信解发心之后，再说密咒，及其修法，方便引摄，渐次入于如来甚深三密不可思议境界。是故，即是以禅入“信、解、行”之门，而以密入于深密修证之门。职是之故，本经在《大藏经》中，列于密教部，良有以也。

（2）由禅入密——由对无上禅之闻、思，而得于如来藏不思议性心得开悟，复由如来三密威神之力加持，令行者顿得三密相应，顿入、顿证此不思议之本体。此即本经由禅入密之处。

（3）外禅内密——亦即外修首楞严定，内持心咒，如是即是禅密一体、外禅内密。

因此可知，本经之法门，殊胜无比。又，以本经之教法而言，可说是：“非禅不得密，非密不证禅”。因为若光修密，而毫不习禅，则于无上理，无从信解、悟入，如是径修三密，则不知

所云，即使遍学、遍修种种密法，也不知在修什么，因为无信、无解、无悟，则所修何事？所谓“悟而后修，不悟复何修？”而欲悟，则须先信解。因此古德说修密须先有十年的显教基础者，以此。

其次，“非密不证禅”，以无上禅乃如来不可思议的“秘语秘意”境界，故非言思可得；是故不能以“思议法”而求于“不思议法”，须得径以“不思议法”而证入“不思议法”。是故，于禅得悟之后，即顿舍一切凡夫言说思议之法，而径以如来所开示之不思议之“三密”法门为所依，以此而顿入如来三密不思议、万德庄严之境。

其次，于经教中，像本经这样圆摄禅净密律、显密性相诸法者，实不多见，其中以《华严经》最为明显；不过《华严经》虽圆摄显密性相诸法，但较偏于理。至于本经，则不但圆摄显密一切诸法，且理事均等。

又，本经圆摄显密性相诸法，含有两层深义（即所谓“如来密义”）：

一、成就众生之具足信、决定信——何谓“具足信”？即具足信受如来所说一切显密性相诸法，等心修学，不以自妄想心而妄生分别、计着。何谓“决定信”？即决定谛信一切佛语：佛语谛实，决定不虚；不为一切凡外邪小所动。行者以得“具足信”及“决定信”故，满足信根，速入菩萨正位，而得十信满心，于佛法中住。

二、速断法执——以如法、等心修行一切法故，于诸法门，远离妄想分别、爱憎取舍；于初发心时，即顿断法执、法爱；法执断故，我见、我慢、我执亦断。我法二执断故，顿了本具清净法体（所谓“不历僧只获法身”），顿与如来萨婆若一切智海相应，堪修无量无上不可思议大行，入普贤行；是故当知，此法门者，即是熏习、长养、成熟、成就“菩萨种性”、“如来种性”，令佛种不断。是为“如来真实义”也；何以故？一切法皆为一佛乘故，非若二、若三、何况若五，是皆化城，而非宝所。

二、楞严法门三大主旨

1、悟本体（先行）

本性即是真如本性，即如来藏性。“悟”有三种：一、解悟；二、行悟；三、证悟。

一、解悟——即是始觉。于此觉中，了妄达真。“了妄”者，如了七处皆妄，一切世间幻化虚妄。“达真”者，如十番显见，通达本有“真见之性”。此“始觉智”即见道位，于是悟中，行者之观念（知见）改变、行为转变，且此等转变皆是决定，非如突然心血来潮，昙花一现，此即如《圆觉经》所云：“即已成金，不复为矿”。是故非如一般之文字知解，乍现即逝；即如小乘之见道位，一切邪见、恶知见悉断；亦如大乘见道位，决定一佛乘，不再履于凡外权小之径，并于一切法，闻即信受、谛解。

二、行悟——即明心见性。“明心”者，明心相也。心相者，即如大乘五位百法中所示之心王、心所、心不相应行等法，包括心所的善恶（烦恼）等法之自相、及相互间的关系，如何生起、如何修灭等。至于“心王”，则了八识之体，诸识各自之体、相、用如何，以及其间互动之条件及本源。如是一一法皆明了者，乃得称为真“明心”者，故六祖惠能大师说：“明心号菩萨。”“见性”者，即是见自本性，亦是见五蕴、六入、十二处、十八界、二十五有皆本如来藏妙真如性。此见性，当修道位，亦即“分证觉”，即于六十位修证过程中，分分断无明，即得分分见；是故《大般涅盘经》中说：“十住菩萨犹见不了了。”意谓：十住菩萨虽有见性，但仍不能了了全见，是故，于此位中，尚非现量境界，而仍属比量智。

三、证悟——此即“究竟觉”，亦是证道位，即为现量智。是故当知，所谓“悟”者，绝非“神秘”、笼统的概念，而是有具体之悟境、对象、及内容的。且悟前与悟后，其人之三业，必然转变，有所不同；其转变即：越加清净、庄严、不贪染、有智慧。而且当然不会因为悟了，而言行乖异、反常、狂妄、贪爱世间、恣行杂染（若如此者，则决非悟了，而是着魔——然末世众生愚妄不知，常以着魔为大悟！）

2、持心戒（初行）

持心戒者，即是持佛戒。如佛在本经中说：“我毘奈耶中宣说修行三决定义：所谓摄心为戒，因戒生定，因定发慧，是则名为三无漏学。”一般的戒，都是指身口戒，不是心戒；而“佛戒”是心戒，故说：“摄心为戒”，以摄心、摄念，令恶心、恶念不起，名为心戒，是为如来戒。因为既要修“佛定”，故不能光持凡夫、小乘“身、口”之戒——持此戒者，于其持犯，即不能说要具多少缘，且其事成就——如“前人命断”（杀生）、“离本处”（偷盗）、“入胡麻许”（邪淫）、“前人领解”（妄语）、“咽咽得罪”（饮酒）等——方结罪，只要起心动念有恶念，恶心生起，即是有犯，是故名为心戒。故欲修佛定者，须持佛心戒，持心令无杀心、无盗心、无淫心、无妄语心，才有资格修习佛定。至于持佛心戒，于本经中则包含两大单元：

一、四种清净明诲（详见经文卷六）

a．其心不杀——不起杀心　　b．其心不盗——不起盗心

c．其心不淫——不起淫心　　d．其心不妄语——不起妄语心

二、三种渐次（详见经文卷七）

a．除其助因——除五辛

b．刳（kū剖开）其正性——断除酒肉、淫欲（包括正淫）

c．违其现业——不缘六尘，旋元自归

如是持佛戒，身语意三业清净，资粮具足，堪修大定。

3、修大定（正行）

此即所谓“全体起修”。所言“体”者，真如本体也，以悟得本体故，故得依此本体为“本修因”（即“如来密因”），而进修首楞严大定。其次第为：

①具信解——信解正法、无上法，尤其是真如法；如前说。

②持净戒——除在家者五戒、八戒，出家者沙弥戒、比丘、比丘尼戒之外，尚须依循四种清净明诲、三种渐次，此则僧俗共遵者，如前说。

③严道场——包括择地、掘地、净地、建坛、洒净、结界、庄严道场（含如法安奉佛菩萨像、法器、供具、庄严具，如幢、幡等）。

④持心咒——先持大咒以为结界，再持咒心，以为摄心入定。

⑤修大定——以持佛心咒，得与佛心相应，入佛总持，三密与佛相应，得佛三密加持，速入大定。

⑥破五阴——入大定后，以大定之定慧力，破五十重阴魔；阴魔破故，即破五阴（五十阴魔即五阴各各有十境，五乘十为五十，故五阴总共有五十境）；五阴破故，得度“五浊”（劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊）。

⑦证三昧——五阴魔破，即身证得三昧，究竟、坚固、不动。

⑧证圆通——证三昧故，以三昧力照破六和合，复归一精明，无复根隔，内外圆通，诸根互用，身心无碍，理事无碍，是名圆通。

楞严法门之精要，一言以蔽之，即是首楞严三昧。虽然其他经典也有讲种种三昧，甚至三味的修法，然而最完整、圆满的，莫过于本经所开示的首楞严三昧。何以故？本经从开始修定前的信、解、悟、入之资粮位，到正行的修行、证果，整个过程，其间修行者会碰到的种种困难、岔道（例如三界七趣）、以及困难的排除、岔道的避免，一一详细解说，令你不会为内外障难所困，不受邪魔留难，亦不堕为凡、外、邪、小，而一路直趋无上菩提妙庄严路。

又，首楞严三昧，以密教言之，在本经中即是“本尊三昧”，以是本尊所入之三昧故。行者若依法修习而入此三昧，即得本尊加持。

三、　三昧总持论

1、　三味总持略论

何谓三昧？三昧梵文为（Samadhi），正翻为三摩地或三摩提。言“三昧”者，为一音之转，是为讹音。三摩地意为：定慧等持，因此三昧不只是“定”，而是有“定”有“慧”，且定慧须均等，以定多即偏于沉寂，慧多即易失于掉举，故定慧须均等。又，三摩地之成分即是奢摩他及毗婆舍那；奢摩他是止，止即是定；毗婆舍那即是观，观即慧。是故欲成就三昧，须先修奢摩他（止），得止后再修毗婆舍那（观），止观皆成就后，止观双运，维持定慧均等，即是三摩地。兹表示如右：

其次，“总持”者，梵文为“陀罗尼（Dharani）”，总摄忆持一切法义之意。有四种总持：法总持、义总持、咒总持、忍总持。此为出于《瑜伽师地论》：

一、法总持——谓菩萨得念慧力，持所闻法，经无量时，永不忘失，是名法总持（法陀罗尼）。

二、义总持——谓诸菩萨持所闻无量义趣，经无量时，永不忘失，是名义总持（义陀罗尼）。

三、咒总持——咒即咒愿；谓诸菩萨获得如是总持，令其咒愿悉皆神验，能除一切众生种种灾患，是名咒总持（咒陀罗尼）。

四、忍总持——忍即安忍；谓诸菩萨成就坚固之行，于所闻法，得成于忍，是名忍总持（忍陀罗尼）。

又，“法陀罗尼”（法总持）即是以一法总摄一切法；“义陀罗尼”即是以一义总摄一切义；“咒陀罗尼”即是以一咒而总摄一切真言陀罗尼；“忍陀罗尼”即是以忍而总摄一切法。

而“三昧总持”者，即是以三昧而总摄一切法门，一切法尽在其中。为何三昧可统摄一切法？欲回答此问题，首先须知三昧有何重要性：

“三昧即是一切佛法的精髓”

“一切佛菩萨修行最高的成就，都是以三昧来代表。”

任何法门，修证成就时，也都以三昧来表示。例如，修《法华》法门，成就时即入“法华三昧”；修《华严》法门，成就时即入“法界三昧”；修净土法门，成就时即入“念佛三昧”；习禅成就时，即入“真如三昧”，或“一行三昧”；修唯识法门，成就时即入“唯心识定”；修密法，成就时即入当法之“本尊三昧”，如不动明王三昧、准提三昧等；修《楞严》法门，成就时即入“首楞严三昧”；一切等觉菩萨，于等觉后心，皆入“金刚三昧”（金刚喻定），而

断最后一分无明，成就佛道。连所谓“最不着相”的《大般若经》，佛要讲此经前，也先入“等持王妙三摩地”，然后于三昧中，全身放光。因此可知，三昧是一切修行最高成就的精华。

又，三昧有狭义及广义两种意义。狭义即如上所说之定慧等持。广义的三昧，即是正定；正定者即佛所教之定，相对于邪定。所以，一般也常以三昧或三摩地，作为“定”或“正定”的代名词。

2、 定的重要性

（1） 定为三学之关键

三学为“戒定慧”三无漏学。戒定慧三学彼此之关系如何？如右图所示：

这表示戒定慧三者是个连锁关系，而以定居中，为关键作用，若“定”这一环没有了，这连锁即断，戒与慧即散失。因此“戒、慧”与“定”都须有“交集”。事实上是，戒慧都须以定为体，于此定体中，摄持戒慧，令不散失，而能于一切境，有所作用。凡夫持戒、修慧之所以不成就，皆因其心不定；心不定，即是散乱，故其一切所修，皆与乱心相应，因此不能持久，是故浮浮沉沉、生生灭灭，乍起乍落。《大智度论》中云：若人修行，无有禅定，如人持火炬，面对大风，火光即摇曳不定，不能远照，乃至为风所灭；若菩萨修行，而有禅定，如人持火炬，入于暗室中，即火光稳定、通明，照了一室。菩萨修行亦如是，若有禅定，其心光稳定、通明，照破一心无始劫来无明愚闇（闇àn：1 不明亮，没有光：～淡。黑～。2 秘密的，不显露的：～藏。～地里。～中摸索。3 愚昧，糊涂：兼听则明，偏听则～。），乃至其光照彻三千大千世界，利乐无量有情，亦复如是。

（2）心若有定，即入正定聚，得出欲界，乃至色界、无色界。

一切众生为三种聚：

一、不定聚——此为凡夫，其心散乱不定故。

二、邪定聚——此为外道，以外道人依于邪知见、邪慧而入定，名得邪定，是为邪定聚。如婆罗门教入于“梵我合一”之三摩地；道家修习“与万化冥合”；道教乩童与神灵合一、神灵附体；耶教修习“与主合一”之圣餐礼（HolyCommunion）等。凡此皆有一共同点，即皆计执心外有法、心外有道，而妄欲与心外之道合一，故名外道；以此邪知见而得定者，名为邪定。

三、正定聚——即是如来正教中，三乘贤圣依于正法所入之定。

（3）定中有一切

定体能含藏摄持一切功德，令不散失。以有体，故有用，因而得实现一切世出世间事业。于三昧之中，从因到果，从体到用，一切功德皆能摄持、长养、成就。

从因位上说，定即不乱、不染、不迷、觉知、坚定、精进、勇猛、不放逸、不懈怠、不散乱、不失念。必须念念不断维持在清净、明觉、不动的境界中，才能不失定。

从果位上说，三摩地即某尊佛、或某尊菩萨、或某法门的成果之精髓，如前说。譬如，首楞严法门成就，即入首楞严三昧；法华法门成就，即入法华三昧；不动明王法成就，即入不动明王三昧。

（4）定是因位行人的“工具”，果位贤圣的成果；一切修行能不能成就，完全靠三昧；三昧是成就的关键。

得定前的修行是“信解”（资粮位），得定后的修行是“证悟”（修道位、证道位）。

一切诸佛菩萨、三乘贤圣的修断，皆在禅定中进行、成就。（佛经上所说的“修”，或闻思修的“修”，都是指入定后，“在禅定中修”。）

一切诸佛菩萨断惑证真，乃至坐菩提树、降伏魔军、加持众生、三明六通、种种不可思议神通变化，皆从禅定中生。是故，一切修行皆是为了成就三昧。欲证无上菩提、涅盘、五十二位修证（或六十位修证），皆须成就三昧；三昧是修道、证道不可或缺的“工具”。

若不成就三昧，一切只是文字言说、文字知解，不能成为实际的境界或能力。

（5）一切大乘、小乘、密乘所有经典，主要都是在讲修定。

例如：

▲大乘之《楞严经》讲楞严定。《圆觉经》上卷讲“理上之悟”，下卷即讲“事上之行”（事上的实践），而说“二十五种清净定轮”。整部《瑜伽师地论》都在讲关于修定之事。整套唯识学都是为了修定（唯心识定）而讲。

▲小乘的《四阿含》，主要全在讲修定。

▲密乘的重点，也是在讲修定（金刚三昧、本尊三昧等。）

▲净土也是讲修定：念佛三昧、般舟三昧；经云：“若一日、若二日……若七日，一心不乱。”“一心不乱”即是定。因为“定”的另一个定义是：“心一境性”。因此，即使净土法门，亦是以得三昧为成就之相。

因此，所有佛弟子，不论在家出家（尤其是出家），皆应发心修定。

因此，应知，“得定”对于学佛来讲，本来不是什么“了不起”的事，而是应该的、必须的事，但因为太少人作到，就变成很了不起。正如孝顺，本是为人子很自然的、应该作的事，但因为太少人作到，所以就变成很了不起的“美德”，亦复如是。

3． 三昧总持手记

前述“三昧总持论”系笔者“发现”的佛法中的“公开的秘密”：“公开”，因为三藏诸经论中，都在说定或诸禅三昧，或如来入于诸禅三昧所起的功德，如放光、动地、种种神变、现通说法等，这些都是公开的。但都没有这样明白地指出：“三昧是一切佛法修行的精髓。”而祖师大德（除了“龙树菩萨”有较接近的说法外），亦皆无如是直言指陈，因此大家都似乎不知此事实，故说是“秘密”。笔者于遍览大小乘重要经论后，前后贯通，得此一体会，甚觉滋事体大，亦感吾等末世众生可怜，无大善知识，大家修学都有如盲目摸索，不知头绪，无有次弟、亦无本末、不知主旨，常常无所适从，枉费工夫，不能得真修实证，不入实际；上焉者只在文字知解边上兜，中焉者学少为足，下焉者不学不修，持一法二法，自以为大。笔者有幸蒙佛菩萨加持，得此体会，不敢自秘，故于此公诸同道。

以下之“手记”者，原本为笔者之日记，悉为自励之语；今为砥励自他，“从闻思修入三摩地”，故不揣翦（翦jiǎn：删除）陋，摘录于此，与读者诸君，互相黾（黾min：努力勉力）勉，共证无上，护佛正法。

▲佛法的精髓在于三昧。禅定三昧犹如文人的笔（无笔何以成篇章瀚墨？）、武将的剑（无剑何以助成王霸之业？）、乐师的琴（无琴何以成动人乐章？）、演说者之舌（无舌何以成妙说善辩？），如人之身（无身何以为人？）如足（无足何以至于如来宝所？）如手（无手何以取用如来无量妙宝？）

▲心乱，即入烦恼、生死。心定，即入菩提、涅盘。智者自取之。

▲三昧是修学的根本，也是修学的究竟。一切修学只为三昧故，行者应依于三昧，活于三昧，乃至死于三昧（经云：“其人临命终时，心不散乱”，即是至死都不舍三昧，即是“死于三昧”。又，释尊于四禅中般涅盘，亦是示现至死不舍三昧。又，历代祖师大德有坐化者，亦是“死于三昧”。）是故，三昧者，乃佛法行人须生死以之，常不舍离者。以有三昧即有一切；无三昧一切免谈。有三昧即一切所修皆得成就，故经云：“制心一处，无事不办”。制心一处者，心得定也。无事不办者，一切所修悉皆成就也。

▲唯有发心修习三昧，才能真正长久“念念修行”。

▲若要修三昧，则一切善恶，不论大小都很有关系，连一丁点错误、染污、不如法、违佛教诫之行都不能有。反之，若不修三昧，则一切都似乎无所谓，即连天大的错误，不如法之行，也都不知不觉，毫不在意，而增长堕落。

▲若要修三昧，则须从最基层的工夫开始作起——即“弃绝杂染”，乃至最高阶层的闻慧，都是必备的资粮。

▲若修禅定三昧，心中的任何微细的动相或静相，都须觉知、注意、小心在意，刹那刹那步步为营，没有一刻马虎、放松。乃至身语意三业，一点一滴都不得含混。

▲修习三昧即是正式起修；故三昧即是修证门。三昧能令人由“信解门”入“修证门”，此外无门。

▲三昧是须实际去作（做）的！非徒讬（讬tuō：同“托”）空言，如阿难于《大佛顶经》所示现的，说食不饱，多闻知解，不足以应付困难。

▲三昧是由凡人入圣必由之阶，是超越生死必修之道。三昧是修行者一切身心、内外全体总动员的“总体战”——身语意三业齐修、一切信解行、闻思修，全部动用。是故观世音菩萨于经中言：“我于彼佛发菩提心，彼佛教我从闻思修，入三摩地。”（所以，所谓修定，不是光打坐就行，须先发菩提心，然后又要具备闻思修三慧资粮，才可开始修定。）

▲要成就三昧，须具一切善、断一切恶，须离一切杂染、愦闹、恶不善法，念念觉知，念念不乱，念念不迷惑、不缘、不取、不放逸、不懈怠、不散乱、不失念，时时正念在前，不动、自觉；是故三昧是“总一切法，持于一心”，故称三昧总持。

▲欲修三昧总持，必须如密教之金刚明王，起暴恶相（fierceness）；何谓暴恶？即狠下心来，弃绝、断除内外一切杂染，念念在意，步步为营，决断如金刚，暴恶如明王，嫉自身心之恶如寇讎（讎chóu：同“仇”），除恶务尽；绝非温温吞吞、绝不因循苟且，决定不再随顺恶境、恶人、恶行、恶业、恶习——唯有欲修三昧之人，才可能真正实行“断一切恶”！

欲得三昧，必先坚定其心。何谓坚定？谓意志坚定，愿望坚定，谓必得三昧而后已，即四如意足之“欲如意足”，亦即是“五行”之“欲行”（五行是：欲、念、进、巧慧、一心）。是故《大智度论》说：“菩萨必定，非不必定。”

▲“成佛”？——且置！先成就三昧再说。

“成就无上菩提”？——且置！先成就三昧再说。如是乃至密宗的“即身成佛”，禅宗的“见性成佛”、“即心是佛”、“即心净土”等第一义谛之理，皆是与三昧相应之法，非言说境界。若无三昧，此等皆但有言说，都无实际，而是比量境界；若成就三昧，则此等境界皆可实证，成为现量境界，非但言说。“现量”如一金在手，可以兑现，可实际受用；“如量”如但知

山中确实有金矿，尚未开采，不得真实受用。三昧可转比量的矿，成为现量的金，而起无量真实自利利他之妙用。

“文字知解”与“修证”是两回事。譬如有人想学太极拳，便去买一本太极拳的书，看过一遍，便说：“我会太极拳。”学佛光是看经知解，亦复如是。又如有人患心脏病，他去买了些有关心脏病的书，研究其病理、药理等，看过之后，对病情与治疗等皆有所了解，于是他说：“我病好了。”这样能行吗？“知苦”并不等于“断苦”。

是故，莫将“比量”当“现量”；莫将“言说”当“实际”；莫将“知解”当“修证”。

▲是故，三昧所为何事？谓令行者于比量的闻思修，得以现证、亲证、实证；即是提升“比量境界”为“现量境界”，转言说为现证，令亲证“离言法性”。

▲修三昧者，应不自动乱，亦不随他动乱，亦不被他动乱——成不动德，身心不动不乱；不能闹情绪，也不能动脾气；不能低潮，也不能高潮亢奋（女众修定障难较男众为多，因女性较情绪化，且每月生理期时，情绪多不稳定），也不能沉闷，亦不能昏忱、不掉举。

▲唯有发心修三昧，才能不再留恋世法，不再留连杂染。唯有修定，才可以对杂染Say NO(“说不”)。

唯有修定，才能于世无畏，以不贪、不执世间法故。

唯有修定，才能真正放下一切。

▲唯有修定，才能于无上道坚定、勇猛。

唯有修定，才能念念修行。

唯有修定，才能不浪费时间，不作无益事，念念不空过，不蹉跎时光，真正不再迷，不再往外驰逐。

▲唯有修定，才能真正离染、离苦，得正法乐住，得自受用法身，自受无上法乐，自住清净平等界域，自证金刚不动法身。

▲唯有修定，才能站在另一个level（层次）上看世间，以超出故：才能跟这世间有点距离（detach），才能超越（transcend），抽离（disinterested）。

▲唯有修定，才是真正“发心修行”，真正“开始修行”。（在此之前，都是准备工作。）因此唯有修定，才能成为真实修行之人。

▲修定是为了修道，为了法身——不是为了肉身、治病、健身、强身、长寿、休闲、“充电”，也不是练气功、吐纳、觉受、精气神、气脉明点等等世俗或外道贪着身相之行。

▲修定是佛法的实修、总体修，凡圣之所由判，超凡入圣之契机，是由修道、证道的根本与究竟之体现。

▲唯有修定，才能把握修行的真实目标，修行才有目的，有方法，一切所修才有实现的可能。

▲若不修定，谈什么戒定慧？（“定”不是光用谈就有的。）若不修定，即三学缺一学。若不修定，谈什么禅？（便成有禅而无定。）若不修定，谈什么本尊三昧？（即但有本尊，而无三昧）

▲诸佛菩萨如是修，我亦如是修；三乘贤圣如是修，我亦如是修。此是“必修”、必作，而非“选修”，可作可不作。因此须“利而行之，勉强而行之”，即使不能很快成就，也要如实如法去作，不能连作都不作，连发心都不发心。譬如持戒，即使不能作到完全清净，还是必须持。修定亦如是：即使尚未能亲证诸禅三昧，也要发心努力去修；如是久久行之，至少能令心水沉淀、狂心休歇，心得澄明，与智慧等无量功德相应，所修易得成就。

▲何谓末法？“末”者，没也，沉没之谓也，亦即正法沉沦，一切法门皆没灭。又，末法即是：在法上，这也可不作，那也可不作；结果是没有什么正法是必须作、必须修的（因此一切正法皆悉汩没）。反之，其它与修行不相干的、攀缘贪爱世间的“拟佛法”、“半佛法”、“次佛法”、“相似佛法”，都变成可作，大为昌盛。诸如“边缘佛法”（如经忏佛事等），“外缘佛法”（Peripheral Buddhism）(如社福、医疗、相卜、教育、政治、商业、企业等)，“相似佛法”（Quasi-Buddhism）或“界外佛法”（ExternalBudhism）(如历史考据、学术研究、诗词书画等)。凡此皆与世间名利直接或间接挂钩，不离世间贪爱，都是生死业，而自美名之为“大乘”、为“菩萨道”、混淆正法，败坏佛法，误导众生，所谓“一盲引众盲，相继入火坑。”修正定者，于此等境缘皆应远离。

▲正、像、末差别：

正法——有信解，有禅定三昧，有智慧解脱。

像法——有信解，少禅定三昧。

末法——连信解亦少，甚或全无。其中或“有信无解”（如有些不看经论之人），或“有解无信”（如有些学唯识或习文字禅之人）。或“无信无解”（如把佛法当“哲学”或“学术”来研究或考据的人），若连信解都不具，更遑（遑huáng：古同“惶”，恐惧。）论蹑解起行（

由解起修）。是故一切尽成相似佛法，但有言说，都无实义。

然若大心人，自有信解，如法正修诸禅三昧，求无上智慧解脱，不论其身处何时代，皆是自住于正法时期。是故所谓“正像末”，并非指时间差别，而是指修行方法及内容不同。若自修行正法，即是如来正法常住；若不如是，即正法沉沦，转成末法。

▲若不修定，作一些错事、坏事也觉无所谓，乃至一辈子悠悠忽忽，浑浑噩噩，天天混日子，在五欲六尘中打滚，当时都不觉知有何不妥。若修定者，即使一点点杂染、愦闹，一丝丝放逸、懈怠，或与人有忤、有诤，都会马上觉知有妨害心定，当下都不能忍受。

▲总而言之，为佛弟子，不论僧俗，皆须“戒定慧”三学俱修，不能选修其中一、二。末法时期，常是于三学中“三缺一”，或“三缺二”，乃至“三缺三”。三缺三者，以种种藉口，不持净戒，不修正定，不习正慧，但仍自乘“我学佛”、“我修大乘”、“我学菩萨道”——若非修习三学，学佛所为何事？

▲定是什么？定即“心一境性”，摄心专注不散、不乱、不外驰，持心不昏、不掉、不忱、不放逸、不懈怠、不失念，念念明觉，念念摄心——这些都必须要作，才配能得上称“真修行人”！否则，修行所为何事？

▲何为修定？修定是“玩真的”，是真枪实弹与烦恼障、业障、魔障来真的；是修行的压轴大戏；不是玩票、跑龙套、“插花”（点缀）。一切修行有成无成，全在此一举。

▲众生为何不能修定？因为修定的条件太多、太高。其条件如：

1．身——须得暇满之身，六根具全，无病无痛。

2．心——a．聪明利根，能阅经藏、能解经义。

b．三障微小：①报障无

②业障少

③烦恼障淡薄（“种子”与“现行”俱淡）。

3．能发菩提心。

4．具闻思修——解了全盘佛理（含显密性相）、深入禅理、禅事，解无上法。

▲偈云：

出离欲界弃绝杂染专注不散不动明觉真修实证三昧总持

何谓“不动”？谓不动贪念、不动瞋念、不动妄想！

何谓“离杂染”？谓其心从杂染中抽离而不动，名为离杂染。

4． 三味总持具体作法

欲证三昧，须发长远心，修习真不动行。何谓真不动行？谓常自以种种方便摄心不乱，行住坐卧不动贪、瞋、妄想等念，常乐坐禅；久修此行，令心水沉静、澄清，三昧总持即现前证得，得现量智，此是不动行之总相。

又，以一正念摄一切念，伏一切邪念、止一切妄念、此即奢摩他之不动。然非修令心“无念”，以无念不可修，以众生不可能无念；有心必有念。且诸佛亦不住无念，亦不断念，诸佛但念念正念，念念无染无邪、无妄无杂、无乱无失，念念纯一真实，犹如真金，犹如金刚，具足无量功德，如是即是诸佛如来藏心。

是故修三昧者，应先于诸佛毘尼（戒学）、三摩地（定学），以及般若等（慧学）三无漏学，具足闻慧、信受、思维、通达了知，得殊胜解，正信坚定，不为一切邪伪愚妄所惑乱，具如是资粮，然后正式起“正修行”。

正修三昧时，可选择一性习相近之法门，或禅、或净、或密等皆可；以“一正念到底”为主，以其他相近之法门为辅。此一念者，或念佛、或持咒、或作禅观、密宗观想、净土观等。以如是正念为手段，而修于正定，即是以一念法门“总一切法，持于一心”，名之为“理事具足三昧总持法门”之具体作法。

5． 修三昧莫退心

行者修三昧时，若碰到世法或出世法有所不顺、挫折、或打扰，乃至横逆、恼乱，或于法上值遇困难、障碍时，切莫起退切之意。在这种时候，有些人就会以“无所得”之理来宽慰自己，进而用来逃避当前的困境；如是逃避已，便觉得如释重负一般，然而却中止修行，废本所修。须知，这便是所谓的“退心”、放弃、向困难投降，亦即是懈怠、放逸之徵（征）。因此，这可说是“未战先降”，并非真的“看的开”，亦非“一切放下”之真义。这实是前进受挫时，心里暗中为自己开脱的自慰之词，即是合理化的藉口——心行微妙，能自诳惑，慎之慎之（不要被自己的妄心骗了）！

四、 本经修断之次第

本经修断之次第分两大阶段：

（一）说咒之前（指佛重说神咒）——破“分别我执”、“分别法执”，亦即是“破妄”，破思议法，破六识所摄虚妄，而得明心，了妄达真，属见道位，得“比量智”。

（二）说咒之后——持咒修定，破“俱生我执”、“俱生法执”、破七八（即第七、第八识）二识所摄之妄，得分分见本性，属修道位，得“现量智”。

五、 劝发菩提心

1． 为何应发菩提心?

为何应发菩提心？依三决定义，佛弟子应发菩提心：

（1）佛法是善，是为至善（Buddhism is good，is the highest good）——这是决定的。

（2）诸佛有一切智——这是决定的。

（3）佛法真能度众生——这是决定的。

以众生愚妄，自堕十二类生、生死流转，而唯佛有一切智，能度众生，是故，一切佛子，当信心决定、愿心决定、决定菩提，而发无上菩提之心，承佛威神，自度度他；度脱无量众生已，具足无量功德，得成佛道。

2．何为发菩提心之相?

何为“发菩提心之相”？亦即，菩提心发起之后，是什么情况？这也可用来验证一个人是否已经真正发起菩提心。学佛人中，人人皆谓：“我已发菩提心”，或自以为已发，但不知菩提心发起之后，是什么样的一个状况？并非已受三归五戒、乃至菩萨戒、读读经、念念佛、打打坐，就是已发菩提心；亦非发心出家、剃头、受大戒、披袈裟，早晚两堂功课、诵经、礼佛、习禅、学教等，就是已发菩提心（当然，这些事都应作，就看你以何心态去作而已。）已发菩提心之相为：

不论在家出家，一心一意，为了法，为了菩提，能舍一切，舍身命财，舍世间一切名利权位、眷属恩爱，勇猛精进，等心修学一切如来正法；然一切所修皆不为已：不为自己求得少法，但为法故，为众生故，不计一切，无有厌悔，尽未来际。阿难赞佛偈中所谓：“将此身心奉尘刹，是则名为报佛恩。”屈原《楚辞》中所谓：“惟予心之所善兮，虽九死其未悔。”

又所谓“发菩提心”之“发”者，谓于先所种之“菩提种”，以土壤、阳光、空气、水份、肥料、除虫、除草等因缘，令种子发芽、生根、乃至抽枝、生叶、开花等，是为“发”之意。若听经闻法，而起真信解，乃至胜解，因而受三皈五戒等，乃至出家，是为“下菩提种”；然此种子仍未萌芽，须待土壤、阳光等增上缘，其芽才能萌发、出生。是故只有种子，尚未发芽、生根，还不能算是一颗有生机的植物。因此，其菩提心仍未具足发起。

又，所谓“土壤、阳光”等者，即是亲近三宝、善知识、善友、善缘、以敬信心，如法修习五善根（信、进、念、定、慧），远离恶见、恶行、恶知识、恶友、恶缘，即是“除虫除草”。如果因缘成熟，菩提心芽乃得发起，乃至菩提根、菩提枝、菩提叶、菩提花、菩提果，亦次第随之而生。此“菩提芽”，即外凡位（五停心观位）；“菩提根”即内凡位（十信位）；“菩提枝、菩提叶”即三贤位（十住、十行、十回向）；“菩提花”为十地。“菩提果”即等觉、妙觉以及佛果菩提，以等妙如佛故，为菩提果位。

以上为劝发菩提心竟。

六、 首楞严三昧法门的殊胜处

首楞严三昧法门殊胜无比，因为首楞严三昧即是“佛定”，唯有十地以上菩萨才能真正成就；十地以下菩萨即使修习，也只能得其少分。兹举诸经论，以资证明。

（1）佛学辞典上云：首楞严三昧，即坚固摄持诸法之三昧，为百八三昧之一，乃诸佛及第十地菩萨所得之禅定。又作首楞严三摩地、首楞伽摩三摩地，首楞严定。意译为：健相三昧、健行定、勇健定、勇伏定、大根本定。《大智度论》卷四十七云：“首楞严三昧者，秦言健相。分别知诸三昧行相多少深浅，如大将知诸兵力多少。复次，菩萨得是三昧，诸烦恼魔及魔人无能坏者，譬如转轮圣王主兵宝将，所往至处，无不降伏。”

（2）《首楞严三昧经》卷上载：首楞严三昧非初地乃至九地之菩萨所能得，唯有十地菩萨能得此三昧。所谓首楞严三昧，即修治心犹如虚空、观察现在众生之诸心、分别众生诸根之利钝、决定了知众生之因果等共一百项。是故，此三昧并非仅以一事、一缘、或一义便可了知，因为一切禅定解脱三昧、神通如意无碍智慧，皆摄在首楞严中，譬如陂泉江河诸流皆入大海。故菩萨所有禅定皆在首楞严三昧，乃至所有三昧门、禅定门、辩才门、解脱门、陀罗尼门、神通门、明解脱门等诸法门，悉皆摄在首楞严三昧。此首楞严三昧有五种名：

一、首楞严三昧。

二、般若波罗蜜。

三、金刚三昧（十地等觉菩萨入“金刚喻定”，及密教所言“金刚三昧”，即是首楞严三昧。）

四、师子吼三昧。

五、佛性

又，南传本《涅盘经》卷二十五亦谓：佛性即首楞严三昧。

（3）《成唯识论》卷九云：“定学有四：

一、大乘光明定：谓此能发照了大乘理教行果智光明故。

二、集福王定：谓此自在集无边福，如王势力，无等双故。

三、贤守定：谓此能守世出世间贤善法故。

四、健行定：谓佛菩萨大健有情之所行故。”

此处所言“健行定”即是“首楞严三昧”一词的意译。由以上所引诸经所说可知，此首楞严三昧系性相二宗之所共说，且系最高最上之定，毫无疑问。

（4）复引《首楞严三昧经》，以证知首楞严三昧的境界与功德威力：

尔时佛告坚意菩萨：“首楞严三昧，非初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地菩萨之所能得，唯有住在十地菩萨，乃能何等是首楞严三昧？

何等是首楞严三昧？

谓修治心犹如虚空（1）观察现在众生诸心（2）分别众生诸根利钝（3）决定了知众生因果（4）（中略）于宿命智得无所碍（10）天眼无障（11）得漏尽智非时不证（12）（中略）得入一切菩萨密法（68）常放光照无余世界（69）（中略）自然而得无生法忍（74）（中略）闻无量法具足能持（84）求一切法心无厌足（85）（中略）百千密迹金刚力士常随护侍（89）（中略）示现入胎出生（97）出家成就佛道（98）转于法轮（99）入大灭度而不永灭（100）”

经上又云：

“坚意，首楞严三昧如是无量悉能示佛一切神力，无量众生皆得饶益。坚意，首楞严三昧不以一事、一缘、一义可知，一切禅定解脱三昧，神通如意无碍智慧，皆摄在首楞严中。譬如陂泉江河诸流皆入大海；如是，菩萨所有禅定，皆在首楞严三昧。譬如转轮圣王有大勇将，诸四种兵皆悉随从。坚意，如是，所有三昧门、禅定门、辩才门、解脱门、陀罗尼门、神通门、明解脱门，是诸法门悉皆摄在首楞严三昧，随有菩萨行首楞严三昧，一切三昧皆悉随从，是故此三昧名为首楞严。”

佛告坚意：“菩萨住首楞严三昧，不行求财而以布施，大千世界及诸大海、天宫、人间，所有宝物、饮食、衣服、象马车乘，如是等物自在施与；此皆是本功德所致，况以神力随意所作，是名菩萨住首楞严三昧檀波罗蜜本事果报。”（此即谓：菩萨若住于首楞严三昧，若想行布施，虽然不去求财物，也不用神通力变化，但一切财物都能自然获得、而自在施与）。

经中又云：

“若善男子善女人求佛道者，闻首楞严三昧义趣，信解不疑，当知是人于佛道不复退转；何况信已受持读诵，为他人说，如说修行。”

可见首楞严法门不但对大菩萨有大利益，连一般佛弟子，亦能令得“菩提心不退”的大利。至于其他利益，则在本经第七卷中，如来于重说咒后，有极详尽的开示，请参阅。

（5）《大集地藏十轮经》卷一，佛向“好疑问菩萨”解答及说明“地藏菩萨”的功德威力，佛云：

“若闻如来为汝广说如是大士功德善根，一切世间天人大众，皆生迷闷，或不信受。”

时好疑问复重请言：“唯愿如来哀愍为说。”

佛言：“谛听，善思念之，吾当为汝略说少分；

如是大士成就无量不可思议殊胜功德，已能安住首楞严伽摩胜三摩地（即首楞严三昧），善能悟入如来境界，已得最胜无生法忍，于诸佛法已得自在，已能堪忍一切智位（即佛位），已能超度一切智海，已能安住师子奋迅幢三摩地（此为佛所得定之一），善能登上一切智山，已能摧伏外道邪论，为欲成熟一切有情，所在国土，悉皆止住（谓住于胜定）。”（中略）

“随住如是诸佛国土，若入增上观胜幢定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆深呵厌自恶业过，咸善护持十善业道生天要路。

随住如是诸佛国土，若入具足慈悲声定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆悉发起慈心、悲心、无怨害心、普平等心、更相利益安乐之心。

随住如是诸佛国土，若入引集诸福德定，由此定力，令彼佛土一切有情，离诸斗诤、疾疫、饥馑、非时风雨，苦涩辛酸、诸恶色触，悉皆销灭”（中略）

“以要言之，此善男子于一一日每晨朝时，为欲成熟有情故，入殑伽（殑jìng伽：梵文印度恒河的音译）河沙等诸定；从定起已，遍于十方诸佛国土，成熟一切所化有情，随其所应，利益安乐。”

从上面这段经文，我们可证知如下诸事：

（1）“地藏菩萨”也修习、入住首楞严三昧。因“地藏菩萨”是十地菩萨，故这与《首楞严三昧经》中所说：“唯有住在十地菩萨，乃能得是首楞严三昧”相合。

（2）以“地藏菩萨”已能住于首楞严三昧，而《地藏十轮经》中又说“地藏菩萨”能入“殑伽河沙等诸定”，这又与《首楞严三昧经》所说相合，因为在该经中佛说：“随有菩萨行首楞严三昧，一切三昧皆悉随从。”

（3）“地藏菩萨”自入于定，以胜定力利益教化安乐一切众生。不但“地藏菩萨”如是，其实一切佛菩萨亦皆如是。例如世尊要讲《法华经》，即入定放光，作种种吉祥神变；讲《大般

若经》前也是一样，入定放光。讲《准提神咒经》，即入七俱胝（zhi）准提三昧。讲本经时也有数度放光。为什么要入定才讲经说法、或利益安乐众生呢？因为讲经说法、济度众生不是凡夫能作的事，只有圣人有此德能；而圣人之智德，全在“三昧”（定慧等持）中体现出来。因此，这也证明了“龙树菩萨”在《大智度论》中所说：“一切神通解脱，皆在禅定中发。”

由以上所引诸经论中，可见首楞严三昧法门，确定是最高、最上、最甚深微妙的法门，连密教（真言宗）的传持第八代祖师，日本弘法（空海）大师，亦大为赞叹、宣扬，而特着有“大佛顶经开题”一文传世，本书中亦加引录。又，于密教中则通称此法门为“大佛顶法”，此经为“大佛顶经”，而称楞严咒为“大佛顶咒”。

七、　释　疑

1、六祖与禅定

问：“请问师父，您所说的似乎与六祖大师所说的不同；因为六祖大师说：唯论见性，不论禅定解脱。”

答：“当然，你如果是六祖所说的上上根器之人，直下能够见性，那你也就不用再去‘论’禅定解脱了。但，你是已能见性的上上根人吗？此其一。

其二，看经须懂得佛菩萨说法所对的根机，即所谓‘当机’，以及说法者的‘真实义’。六祖所说的‘不论禅定解脱’，是指凡外、小乘的‘四禅、八定、八解脱’，也就是小乘定与凡夫定，而不是不要菩萨定、佛定。因为凡小之定是沉空滞寂，躭（躭dān：同“耽”）于空寂之受的，而大乘佛定、菩萨定即非如是；佛菩萨并非无定，佛菩萨的定，只有更深更广更微妙，但其定力都是用来广利一切众生的，而非为已求，故是不同。

其三，我现在问你：六祖的心是散乱的，还是有定的？——当然是有定的（如果没有禅定，怎能称为禅宗祖师？）

再问：六祖打不打坐？乃至“达摩”祖师打不打坐？若六祖不打坐，为何为“道明”开示时，盘坐石上？（据云其石上至今犹有六祖衣印。）”

再问：六祖开示不开示禅定三昧法门？

——当然开示。试举《六祖坛经》中所说如下：

1．《妙行禅定品第五》：“师示众云：此门坐禅，元不着心（如凡夫），亦不着净（如二乘），亦不是不动（如外道）。”

故知六祖在此是以很简单的言词，看来似乎没有高深道理的“白话”，在总破一切凡夫禅、外道禅与二乘禅，以确立大乘无上禅。所以要看懂六祖意之所指的“着心”、“着境”、与“不动”，不是那么简单，须得通达一切大小乘法教，乃至楞严、楞伽等甚深法门，才能真正懂得；否则光看表面文字，依文解义，很容易错解祖师之意，反成疑谤法门。

2．又云：“善知识，何名坐禅？此法门中无障无碍，外于一些善恶境界心念不起，名为坐；内见自性不动，名为禅。”

其义是说，禅者不只在坐中“心念不起，自性不动”，而是于一切时，四威仪中，都要如是，才能称为是“坐禅”之人——而我们末世凡夫，一般连盘起腿都不能摄心，一直在打妄想，更何况能在行住坐卧中都能“心念不起，自性不动”？这等于是小学生连算术都没学好，就说他能学微积分一样！

3．又云：“善知识，何名禅定？外离相为禅，内不乱为定。外若着相，内心即乱；外若离相，内心即不乱；本性（本来是）自净自定，只为（凡夫人）见境、思境即乱。若（能）见诸境（而）心不乱者，（才）是真定也。”

这就是大乘定的精义：不能像二乘人，离群索居心才不乱，要在境界中也不心乱，才是功夫！但你如果在境界中，却生贪爱、取着，那不是“大乘”，而是“愚夫”了。因为你于外不能“离相”；什么是“离相”？指离对诸相的贪着。“相”是什么？五欲六尘相（财色名食睡相、色声香味触法相）、名利相、权位相、男女相、苦乐相、众生相、国土山川相、有情无情相，乃至法相非法相等——若能离对这一切相的贪着，才能称为“外离相”。又，再以《金刚经》之经文言：“离一切诸相，即名诸佛。”所以六祖所说的“外离相为禅”的禅，是佛禅、无上禅——你若能如是，即许你“不论”凡小禅定解脱（因为你已毕业了），而直依于本性、如来密因，直修大乘无上禅首楞严大定，福慧双严！

4．《忏悔品第六》云：“今可各各胡跪，先为传自性五分法身香……二、定香，即睹诸善恶境相，自心不乱，名定香。”

5．《机缘品第七》偈云：“五八六七果因转，但用名言无实性；若于转处不留情，繁兴永处那伽定。”

最后一句之义：即使处在内自身心、外之境界，种种生死来去不断之中，也永远住于那伽定之中。“那伽定”，佛定，如龙象不动之定。

6．《付嘱品第十》中云：“汝等若欲成就（一切）种智（亦即佛智），须达一相三昧（与）一行三昧：若于一切处而不住相，于彼相中不生憎爱，亦无取舍，不念利益成坏等事，安闲恬静，虚融澹泊，此名一相三昧。
若于一切处，行住坐卧，纯一直心，不动道场，真成净土，此名一行三昧。

若人具（此）二（种）三昧，如地有种，含藏长养，成熟其实；一相一行（三昧），亦复如是。”《大乘起信论》说：一行三昧就是真如三昧。

由以上所引《坛经》经文，可知六祖大师并非“不说”（“不论”）禅定，而只是：他所说的禅定，并非一般的禅定，不是凡外权小的“有所着、贪求小境、小果”的小定，而是诸佛如来的究竟大定，惟求作佛、成就种智的“一行三昧”、“真如三昧”。

因此，并非我与祖师所说不同，而是恐怕你并没真解得六祖之意，或者是如一般末法时期众生一样，想拿着断章取义、一知半解的六祖之“羽毛”，当作你“不须要修定”的“令箭”。为什么？因为修定太苦、太难了！
2、 判经真伪

问：“请师父慈悲开示：有人说《楞严经》是一部伪经，为什么？又，讨论《首楞严经》真伪之辨的文章或论文，可参看那些刊物或书籍？”

答：“首先，为何近代有人说《首楞严经》是一部伪经？因为这是一部专门破魔的大宝典，令修行人得以辨魔、远离魔事，修行没有障难。而末法时期魔强法弱，故魔力令愚痴邪妄之人，谤此法门，令人不信，即无所依怙（怙hù：凭恃）；此法门即被谤、被毁，众生不信此正法，魔于是得肆无忌惮，放心大胆地大造魔业，大成魔事，于焉一切修行人不能出于魔掌，堕于三途，遑论明心见性、修行菩提；故可知毁谤此经，即是毁去末法时期修行正法之人最大的靠山，窃取一切正修之士的护身符、以及破除魔事的无上法宝。因此，毁谤此经之事实即末法一大魔事之肇端——魔尚未被破，已然先发制人，‘抢先出招’了。恶心、邪心之人为魔所用，而发如是破法邪言，而一般大众，愚昧无知，不知轻重，也盲然随之应合。

其次，《首楞严经》是一部破魔大全的宝典，是诸魔的克星，有人说它是末法时期的一面‘照妖镜’；一切佛法修行人，欲免于魔事，必须参究《楞严经》。又，末法时期，法欲灭时，这部《首楞严经》最先灭；因为《楞严经》一灭，诸魔横行，即无人能制，一切邪魔外道、邪师邪说便能肆无忌惮，横行无阻。如今末法已五百年，经法将灭时，即有邪心人，为魔所用，因而自疑经谤法，且令人疑经谤法；众生疑经谤法既久，共业既成，经法即灭，这世间便再也找不到这部经书了——法如是故，众生业报如是故：因为众生共谤如是经法，便再也无福见闻、领受如是正法。话说，近世最先起来倡导疑谤《首楞严经》的，是民国初年几个白衣，后来亦时有所闻；乃至近年来，有人在注解《楞严经》时，也自己主动提到，说：‘有人说《首楞严经》是伪经’，但作者只提这么一笔就罢了，并未加以任何的评论或驳斥，是故徒启读者之疑窦，且又像是在‘默认’或默许其说，于是更令读者心中狐疑不决，因而于此上妙法门即有障难：不能解，更不能悟入，遑论悟而后修。因此鄙人希望末世一切讲经注经者，若遇有人谤经毁法，应善为众生释疑、破疑、解惑，普令众生于如来正法起正信、正解、正修行。这是讲解正法者的职责，这也才达到讲经的目的；否则讲经何为？

前述‘首楞严三昧法门的殊胜处’中所引之诸经论，便可用来作为‘以经证经’的最佳例证（亦即，用其他佛所说经典的圣言，来证明本经与他经所说无异），故知《首楞严经》不但是一部佛口亲说的真经，而且是一部极为完备，圆满殊胜之经。隋代天台“智者”大师，即已闻说西天有此殊胜经法，便期盼此经赶快传来中土；其期盼之切，乃至造了一座‘拜经台’，天天都亲自去西向拜经，盼其早来。然而尽智者大师一生，竟无缘亲见此经；因为印度的国王，深以此经为国宝，不听其外传他国；后经般剌密谛法师千方百计，在唐时偷渡传来，汉土众生才有缘得闻如是妙法。不过此宝典最后之所以得以传来中土，可能智者大师拜经的诚心也是一个增上缘。

东晋的高僧法显（西元三四○——四二○年顷），于其所着《佛国记》（或称《高僧法显传》）中云：‘佛昔于此说《首楞严》，法显生不值佛，但见遗迹处所而已，即于石窟前诵《首楞严》，停止一宿。’

由此可见古人于佛、于法的信心之一斑，近世人根钝，且不知惜福，不知经法之可贵，真是‘得了便宜又卖乖’；乃至依于世见、慢心，轻法慢教，疑谤正法，谓非真经，或曰非是佛说。试想：如是清净、胜妙法门，一字一句，读之都令人遍心清凉——如是智慧、妙法，除了佛的一切智外，还有谁能说得出？又，佛弟子不同于世间儒者或学问家，佛弟子或菩萨，若有所说、有所作，绝不会、也不须妄语假讬是佛所说，因为他们不须像孔子有‘托古改制’的需要；他们没有什么‘制’可以改、或须要改；诸菩萨、祖师大德，皆是承佛之教，弘传如来正法，其所作也都名正言顺的称为‘论’，而为三藏之一，与佛所说的经藏一样受到尊重，受历代弘传；因此这些如来的贤圣弟子实在没有必要这样犯戒，欺诳如来及众生，而‘伪造经典’——再想：若菩萨或祖师大德，已修到了能造出如是上妙经典、能开悟度化无量众生的境界，他还会去造这样的欺诳之业吗？他心中还会有如是欺诳的杂染心吗？连一般受五戒的居士都不会轻易妄语，更何况有如是智慧与修行境界的菩萨或祖师大德，会去犯这最基本的戒律？再说，如果菩萨已达到能宣说如是清净上妙之法的境界，他一定不会犯戒、伪造佛经，一定会按照正途

而‘造论’，且于其论中推仰如来，推尊如来修多罗教，宣扬如来修多罗之教旨，（这是一般论藏的通途），而不会‘假装’自己是佛，而‘假藉佛的名义’来说他自己的法，这种事，菩萨是干不出来的。

再者，我已如是称扬赞叹此首楞严法门，亦引诸经论加以称扬——我讲这么好的经给你听，你却来问我此经是真是假？！若是伪经，我干嘛费这么大工夫为你讲？

身为佛弟子，深受佛恩，不知宝爱佛经之可贵，却听从恶知识来疑它、谤它，辜负如来。譬如有人被父母养育成人，一朝忽听恶人造谣，说他父亲不是他的亲生父，于是起疑，乃至不信亲父，甚而忘恩绝义，听信恶人谤法者亦如是，若因此疑而不信正法，忘佛深恩，即断绝善根，成一阐提人。

经中说：佛初成道时，魔王波旬即来见佛，劝请如来速入涅盘。他说：世尊所作已办，已证一切法无生，可以速入涅盘。
佛对波旬说：我诸弟子尚未成就，我不宜入涅盘。
波旬说：那么待世尊弟子皆成就时，应即入涅盘。
佛默然应承。
于是魔王波旬欢喜踊跃。

波旬又对释尊说：世尊，世尊灭度后，于末法时期中，我将化为比丘僧，于世尊佛法中出家，披佛袈裟，诵佛经典，而破坏佛法。
于是世尊落泪。
* * * * *

最后我再说一句话：若连信根都没有，如何堪受如是“如来密因、诸菩萨万行”的大法？《地藏菩萨本愿经》云：“或有善根，闻即信受；或有障重，久化方归。”
愿您坚信，佛不妄语，菩萨不妄语；佛语谛实，决定不虚。”
八、古德序文
（一）大 佛 顶 经 开 题
日本·弘法大师（空海）撰

将释此成佛了义经。略有三门。谓大意题目入文判释也。载夫六爻精微老聃难穷。系象幽源孔子喟然。尘埃缠缚未出区表。妄海滉（滉huàng：波动摇荡）瀁（瀁yǎng：光影等摇动晃荡）遭（遭zhān：转）回迷津。岂如法身性相循环九域、拯济群萌。真性缆藏、黜陟阎都、引导黔黎。雾中逐月三惑爰断。海浦攀莲淹醉便醒。是故卫城营斋崇顿证教。宝冠月光重中道理。初始大意盖有斯哉。

第二释题目者。谓大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经者。“大佛顶如来”谓无为心佛是也。“密因”谓佛性也。“修证”谓同扬因果也。“了义”者中道了义也。“诸菩萨”谓通地前地上之因也。“万行”谓表菩提萨埵之万行也。“首楞严”者梵语也。此云健行定也。“经”者舍新也旧语。今新谓苏怛缆也。

第三入文判释者。略此十卷了义经凡有三段。初从“如是我闻”至于“愿闻法要”此谓序说分也。次从“于时世尊顶放百宝无畏光明”下至于第十卷“无复魔业”是谓正宗分也。次从“佛说此经已”下至于“作礼而去”是谓流通分也。此了义经者大唐大圣大孝皇帝之代中天竺波赖密帝三藏所翻译也。轮王之苑求金色华非小所为。琉璃之林问摩尼果大缘攸勤。于佛授记可奉书写此佛性典。只林付属必应值遇此顿证法。见者研眼登诸佛位。闻者耳中照吠琉璃。三门分别略释如是。
宽治五年二月八日于皆明寺（《大正藏》卷六十一）
（二） 注大佛顶真言 并序
日本·南忠法师撰

夫无一而不多者实相也。无同而不异□□（于诸）乘焉。所以遍照轮光多都同等。由斯一道清□（净）群品各解。见实相于普门则众业归本。悟□□（一乘）于声字则群心开觉。今言大佛顶真言者。是□证圣智之秘楗（楗：jiàn插在门闩上的关门木栓,横的叫“关”,竖的叫“楗”）。外护生界之密甲矣。虽尔□□（真言）持诵者只在胡音尚有讹谬。况悟句义科□□释。吾灵岩和尚入于巨唐请益此真言释。□于日国传持彼尊仪轨。于是南忠在受法次被授彼释。可谓伏藏示处贫儿知玺。长夜有晓昏蛰见日。寻即被和尚印可取不空梵本。横书梵汉两字梵语。竖记科段别释句义。若持诵之者明察此注旨。将修行之徒更学彼仪轨。字与句相应刹那证悉地。口与意平等即身至菩提。
承和十四年（847A.D.）岁次丁卯夏女月注矣。
大兴善寺三藏沙门不空奉诏译
释名者。 大佛顶如来顶髻白盖无有能及甚能调伏陀罗尼者。梵汉杂举。若具存梵语。

可谓萨多二合他（注：此字有注为“孽”字）姤（姤：gòu善；好：“其人夷～。”邪恶：“咨～嫮之难并兮。”相遇。dù
古同“妒”，忌妒；忌恨）乌瑟尼二合莎悉多(引)多钵多蓝二合阿波罗尔担钵啰二合登拟览陀罗尼。
若具译汉语。可谓大佛顶如来顶髻白盖无有能及甚能调伏总持也

娑哆二合他誐（é）睹（引如来）乌瑟腻二合(引)衫（顶髻）悉殚（duǒ）跺钵跺口蓝二合（白盖）阿跛罗尔哆（无有能及）钵啰二合底孕二合只览（甚能调伏）陀罗尼（总持）

此陀罗尼以五佛顶明为一大真言。分为四段。一金轮佛顶段。二普通成就佛顶段。三白伞盖佛顶并光聚佛顶段。四辨事佛顶段。初段有六。一归命诸尊。二明能除诸难。三列能护者。四明祈愿。五说咒。六又祈愿。初归命又二。先总后别。（《大正藏》卷六十一）

大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经义贯

卷　一

第一篇　方便示导令悟本体

第一章　了妄识真、明心见性

第一节　经题、译者

【大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经】

【注释】

“大佛顶”：“大”为形容词，修饰“佛顶”，用以表示如来所证之功德。如何才能真正称作“大”呢？若真正大者，则必须是所谓“无量无边，无有方所，不在内，不在外，不在两间，不着一切处，于三界乃至十法界中，不着一切法；廓然如虚空，故能容受一切而无罣（罣guà：牵挂）碍，亦不瞋恼，亦不生心忍受；广如大地，负载一切，离一切相，无有方圆大小、青黄赤白、前后三际断”，具如是之德，以西洋哲学的术语来说，即是：“具有这样的属性（Attributes）”，才能称作真正是“大”。那么，什么东西才具有如是之德？除了真如本性外，无有一法，得配如是之德。而如来即是亲证了真如本性，故得以“大”来形容如来之性德。

“佛顶”：梵文为“乌瑟腻沙”，又称“无见顶相”，此为佛三十二相之一。其相为：顶上有肉，高起如髻，故又称“顶上肉髻”。此肉髻之顶是一切人、天、菩萨都见不到的，所以称为“无见顶相”，此是如来无量世修忍辱及谦下于人、礼敬三宝及善知识，故得如是之相；以谦下一切，故顶高起，为人所不能见。此无见顶相是佛三十二相中，最明显，也是最殊胜的一个，以其居于顶上之故。

又，“大”是如来所证的如如之理，不生不灭；而“佛顶”则是如来依本愿力，起于大悲，累世为度生而勤苦修行，所得之胜妙果报，乃最极清净之善法，超过一切人天、二乘、菩萨，故人天、三乘贤圣皆不能得见。这是所谓的“不能得见”，不仅是指不能看见如来有相之顶，其深密之义则是：见不到如来的最高境界，因为这最高境界是如来自证，其深秘奥。而这部经所呈现的境界、力用与法门，正是从这至高、最极秘奥的大佛顶上所出生的，因此此经的法门也是至高、奥妙的。

（附及，“大佛顶”三字，如前所说，“大”是修饰“佛顶”，“佛顶”两字是在一块儿的，应作一气读，因此句读是“大、佛顶”，而不是“大佛、顶”——这样读就变成好象是在讲一尊“大佛”的头“顶”了！）

“如来”：梵文为“多陀伽他”（Tathagata）。义为：乘真如之道而来。“如”，为真如、不动、平等、不生不灭之义；此是佛所证之极理，因此即是佛智的最高代表。佛既证真如、平等、不动、究竟解脱的智慧，已体诸法皆如（《金刚经》云：“如来者，诸法如义。”），本不生灭；然见众生以不悟此法，而妄造诸业，枉受无量六道生死之苦，于是依本住法，起于大悲，“不来而来”度化众生；如是，度尽无量众生已，不见有一众生实灭度，亦不见自己在度众生，亦不作是念：我在度众生；彼为我所度。如是，如来虽来度众生，然亦“来而无来”。如是，“无来而来”、“来而无来”，故称“如来”。因此，“如”是大智，“来”是大悲，悲智双运，即是“如来”。又，“无来而来”主要是就众生而说的，即是大悲示现。“来而无来”是就佛本身而言的。再者，“来”，具体而言，即是来此世间示现成佛，乃至从“兜率天”下，入、住、出母胎，以及出家、修行、成道、转法轮、入涅盘等“八相成道”，皆是如来所现的“来”之相。

“密因”：“密”，是秘密。“因”，是本修因，亦即因地修行之根本。所谓“因地”有三种意义：

一、通称尚在菩萨位时的修行，都叫“因地”，成佛时就称已达到“果地”；因此，“因地”（菩萨位）是相对于“果地”（佛位、佛果菩提）而言的，因为菩萨从初发心到十地，都是成佛之因，故是“佛地”之因，故称“因地”。（附及，此处的“地”，是境界的意思。）

二、“因地”，亦可指初发心，因为菩萨最初发菩提心，即是成佛之因。

三、“因地”亦可指菩萨初见道时，因为严格而言，菩萨在见道位（亦即禅宗所谓的初见性）之前，一切所修尚无有归趋，亦没有依据，亦很容易退心。但在见自本性后，即使只是刹那之顷，也都从此不再迷失，走冤枉路。此处的“如来密因”（“如来”秘“密”的本修“因”）就是指的这个——见自本性——而言。这个见本性的修因之所以称为“秘密”，有几层意义：

1、“密”是如来自行境界，九界不能得知，唯佛与佛乃能究竟，故称为“密”。

2、是“不共”之义，此修因，由于不与人、天、外道、二乘、乃至权教菩萨共，只有一乘实教，决定成佛的大道心菩萨方才能得闻如来如是开示，而悟入，（小根小机之人则不能得闻，以不具大心、不具深弘誓愿，闻则生悔，乃至因疑法、忌法而生谤，反招大祸），因此这实是

成佛的“密诀”，而这密诀是如来所自行、自证的，故称“如来密因”。

3、“密”，有宝的意思，因为是如来自己修行成佛的密诀，所以很宝贵；因为很宝贵，所以把它珍藏起来，不轻易示人，故称为“密”。譬如有人有一无价之宝，他就会把它珍藏起来，作为传家宝，不随便拿给人家看，只让他的继承人知道，旁人皆不知不见。如来亦如是：本妙觉心，从本以来，清净本明，所谓“本觉”（《圆觉经》称为“净圆觉”，《六祖坛经》称之为“本性”），这是如来的至宝，是不随便给人看的（所谓“我于凡愚不开演”），只给他的继承人（发大菩提心的佛子）看，以便绍隆佛种、继佛职志。以上为释“密因”之“密”字。

“修证”：“修证”是承上面“密因”而来的。有了“密因”，修行的密诀，就依之而“修”。从见道那一刻起，即失志守着它，一刻也不愿离开它，不忍离开它，弘忍大师所谓：“但信真谛，守自本心”，又说：“若解此义，但于行知法要：守心第一。此守心者，乃是涅盘之根本，入道之要门，十二部经之宗，三世诸佛之祖。”（见五祖大师《最上乘论》）。这个“守心不二、不忘、不退、不失、不没”，就是所谓的“菩提心坚固”，或“道心坚固”；因为“菩提”是觉的意思，所以“菩提心”即是“觉心”；若能如此守心不二、不忘、不失、不退、不没，当然就可说是“觉心坚固”，如此“觉心坚固”，其心自然清净、明了、不动、不散、不乱、不杂、不坏、恶念不起、烦恼不生，如此，其心自然有“道”，故称“道心坚固”（亦即达摩祖师所说的“心如墙壁”）。这样就是修行，也是最高的修行，因为是依着“如来密因”而修，故是无上。“证”是证明、或悟入的意思。譬如世间学、数学、逻辑、或物理、化学等，有一命题或假设：“设A大于B，小于C，若X等O时，则……”等等，让你去解一个程式，你解完后，发现假设与结果相符，你最后便说：“原式得证”。佛法中的修证也是一样：佛提出种种修行的方法与果地的境界（这就是假设命题），你依着去“修”（这就是解题），最后发现你所得到的答案，与佛所说的一致（这就是“原式得证”）。“原式得证”时，表示你解题的方法没有错，且在解题的过程中，没有犯什么严重的过错（也就是你“修对了”），因此你也能亲自“证明”如来所说的境界，《阿含经》所谓“自作证”，大乘所谓“亲证”，即亲身经历的意思，《楞伽经》所谓“入如来地”；入如来地也就是“证”菩提。

“了义”：“了”，是完全、圆满、究竟、通达之义。“义”，是道理之义。“了义”即是指佛在本经所阐发的道理是究竟、圆满、通达第一义谛理的。以佛所示之教有两大类：第一、不了义法，亦即是所谓的“权法”。所谓“权法”是佛为了摄受、教化、调伏、长养、成就根机未熟众生，而由其大悲心中所流露出来的甘露法乳，令一切有情闻后，易得信受奉行，普得增长善根，故不了义教亦即为“方便教化门”，或“方便接引门”，禅门所谓“教下”者，即是指此。第二、了义法，亦即所谓“实法”，这是佛为成就根熟众生，而自其萨婆若海所流出之自证境界之法，此法为“直指人心”、直示离言法性，无上甚深，故是诸佛及实教大菩萨之境界，非凡外权小之机所能趣入。本经所宣示的，即是此无上甚深微妙第一义谛（了义）之理与事。

“诸菩萨”：“菩萨（Bodhisattva）”为梵文之音译，全称应为“菩提萨埵”，汉译省称为“菩萨”。“菩提（Bodhi）”，梵文，义为“觉”、或“觉悟”。“萨埵（Sattva）”，梵文，义为“有情”。“菩提萨埵”合称，有三种意义：

一、“正在求觉之有情”，又称“大道心有情”；

二、“已经觉了之有情”，亦即菩萨已非迷位凡夫，而是已有证悟，位列贤圣（贤圣皆是已觉了之人，非是迷惑之凡夫）；

三、“求自觉、觉他之有情”，菩萨为求自度、度他，自利、利他，自觉、觉他（自求开悟，亦令他开悟）之有情，亦即所谓“上求下化”（上求菩提一切智，下化六道诸众生。）

以此三义，故这种有情得称为“菩提萨埵”。“诸菩萨”：依本经而言，菩萨为求无上菩提，须历经六十位修证，也就是六十个阶段或证悟的境界。此六十位是：三渐次位、干慧地、十信、十住、十行、十回向、四加行位、十地、等觉、妙觉。（《华严经》与《菩萨璎珞经》则明五十二位，即十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉。此中“十信”为凡位；住、行、向为“三贤位”；十地为“十圣位”；《大智度论》所明者，为从十住开始，共四十二位。）因为菩萨的修证有种种差等，故称为“诸菩萨”，义即：各种阶位之菩萨。

“万行”：菩萨须依六度而修万行，自利利他之万行圆满后，方成菩提。又此“万行”如观音之三十二应；地藏之冥阳两度、出入地狱、天上、人间；普贤之十无尽愿等，皆是菩萨之万行。乃至药师如来因中之十二大愿、弥陀之四十八愿，亦是其于菩萨位时之万行。

“首楞严”：又译为“首楞伽摩（Surangama）”。佛在《大般涅盘经》中解释“首楞严”为：“一切事究竟坚固”。“一切事”，简言之即自利化他二事，亦即福德、智慧二事，或自受用、他受用（法身与应化身）；详言之即是：四念处、四正勤、四神足、五根、五力、七觉支、八正道等三十七道品、以及六波罗蜜、四摄、四无量心、四禅八定、灭受想定、三明六通、十力、四无所畏、四无碍智、十八不共法等，悉皆成就、坚固、不动不坏、称为“首楞严”。若以本经而言，则为依于如来秘密之本修因（真如本性、或如来藏性）而起修，历六十阶，证二十五圆通，而契入如来觉性大海，坚固不动、不生不灭，从而从体起用，称为“首楞严三昧”。“三昧”者，定慧等持，定以自持，慧以化他。是故此三昧境界，即是佛之境界，此定即是佛定。佛自住于此三昧，用以自利、化他也。换言之，佛菩萨之一切度生事业，皆是在三昧中行，非于散乱中行（——散乱何能度生耶？！）如《准提陀罗尼经》中，释迦牟尼世尊为“

愍念未来薄福恶业众生，即入准提三摩地（准提三昧）”，而说出“过去七俱胝佛所说陀罗尼”。又如《地藏十轮经》述地藏菩萨每于晨朝，入于首楞伽摩三昧（即首楞严三昧）、加持众生。故知佛菩萨之定，非沈空味着之小定，乃自利化他、一体成就之大定。

“经（Sutra）”：梵文，修多罗，有二义：

一、“贯串”之义，佛以名身、句身、文身，亦即种种语词善说，而将其所开示之教法贯串起来，令不散失，亦令受者易持，如线串珠，则易执持而不散失。再者，佛所开示之八万四千法门有如一大串摩尼宝珠所成之璎珞（项链）——其中每一颗珠皆各代表一大法门——而此等诸宝珠则是由一条线贯穿于各珠之中心，故不散失，而得成一整体；此贯穿各珠中心之线，即是三世之佛心：由诸佛一贯之大悲一切智心中，流露出无量妙门，度脱众生。故此诸妙门，既由诸佛一切智大悲心中出，即不得离于此心，若离此心，法即散失、堕落；故一切法恒须以佛心为本、为依，方能持之不堕；行者如是持，方冀有朝一日得其“心要”入佛本心，更而得其全体之珠，而非但以得一珠二珠为已足。此为“修多罗”深秘之义。

二、修多罗是“契合”、“契入”之义。这是指佛一切所说，不但契理，而且契机。“契理”即是如理而说，指佛之所说，未有一法而违于理，皆与道理相合，不作妄说，故经中言：“如来是如语者、是实语者、是不妄语者。”然而，如理如实之语，则未必能令听者信解、受用。故佛语除契理外，还具“契机”的特色。“契机”的“机”字，有根机、时机、与机缘三义。亦即佛所开示之法，不但契合真理，且契合当时听者的根器（根机），并能配合当时的因缘（时机、机缘）。详言之，佛对上根且机缘成熟之人，即开示无上直指之法；对中下根人、或因缘未熟之人，即为说种种接引之法，以次第成熟之。若对下根人说无上法，即不相应，而不能信解、奉行；反之，若上根人为说下根法，亦不相应，不能得益。是故佛语一方面谛实、契理、顺理，一方面又能随众生之根、性、欲而达契机、随机；因而佛语于人、于法，皆能两全、圆满。

复及，末法时期谈佛法者，常太侧重所谓“契机”与“随机”，而几乎忽略了契理，因此常衍成“于理不合”，或“于理无据”之现象，如是即导致“不如法说法”，甚或为了一时“契机”或迎合时尚，而“非法说法”（不合佛法的言说，而说是佛法）、“法说非法”（明明是佛法的，却说不是佛法——此即是谤法），而名之为“方便”，或“方便说法”。凡此种种即有哗众取宠之嫌，实不了“契机”与“方便”之真义。所谓“方便”，梵文为“沤和俱舍罗（Upayakausalya）”，译为“方便胜智”，或“方便善巧”，简言之即是“方法”或“巧妙的方法”之意，乃八地菩萨方能现出之大智慧。故知“方便”绝非“随便”。

【义贯】

此经为开示自如来的“大佛顶”（无见顶）相上所现出之“如来”秘“密”、依于“因”地本心“修证”、而达到之“了义”境界，及如来教敕六十阶位“诸菩萨”，依此因地而起自利利他之“万行”，悉皆达于究竟坚固“首楞严”之契“经”。

【唐中天竺沙门般剌密谛译】

【注释】

“唐”：中国唐朝，其时约在唐中宗神龙年间（西元七○五——七○六）。

“中天竺”：“天竺”是古印度，分为东、西、南、北、中五区，共有七十余小国。

“沙门”：梵文（Sramana），义为勤息，即是勤修戒定慧三学、以息灭贪瞋痴三毒之人。

“般剌密谛”：这是译主的梵名，中文义为“极量”或“极恭”，又，此《大佛顶首楞严经》原来是藏在龙宫；龙胜菩萨（亦即龙树菩萨之异名）至龙宫说法，见龙藏中有此经，拜阅之下，叹为稀有，便将全经默诵下来，以利益阎浮提众生；出龙宫后，便将此经诵出，记录下来，呈给王家，王家也把它视为稀有之法宝，珍藏在国库中，并且禁止传到外国。虽然此经尚未传到中土，但其威名早已为大家所知：曾有一位梵僧，见智者大师所立之三观，而告诉智者大师说与他们国中的《楞严经》之意旨相符合；于是智者大师便设了一个拜经台，西向拜经，但拜了十八年，终未得见《楞严经》（到现在，天台山的拜经台还在）。

话说本经译主般剌密谛，依于愿力，要利益中土之人，第一次身上藏着《楞严经》东来之时，被守边界的官吏查获，而不许他出境，这反而更激发了他宏法之愿，更加坚定，并且更加精进。他并想到了一个方法，可以将此经携带出境而不被发觉；他用极细的白绢书写此经，然后剖开自己的肩膊，将经文缝藏在其中，等疮口平复之后，再申请出国，海关搜查无疑，才得航海东来。大师于唐中宗神龙元年（西历七○五年）到达广州，那时正好首相房融被贬在广州，房融便请大师住在制止寺，于是剖膊出经，译成汉音，译事完毕，便速回本国，以解除边吏所受之难；由于译主藏经出国，国王因此罪责守边之官吏查缉不严，因此大师译经完成之后，便速即回国，愿以自身承当所有罪责。大师如此冒险艰苦，乃至不惜身命荣辱，正是所谓重法轻身，所成功德，不可思议；我国之众生，均沾（沾zhān：沾）其法施之益。

“译”：般剌密谛法师所译的，不是将原文译成汉文，而是将梵音的经文，用汉字拼出来，也就是所谓的“音译”，例如“摩诃般若波罗蜜多”一语，就是梵文的汉字之“音译”，若是“义译”，则为“大智度”或“大智慧到彼岸”。因此，《楞严经》虽经般剌密谛大师翻成汉字，但因只是译其音，所以中土之人没学过梵文的，还是看不懂，故须再加以“义译”。

【乌茶国沙门弥伽释迦译语】

【注释】

“乌苌国”：在北天竺，即阿育王的园苑所在，《玄奘传》称之为乌仗那。“弥伽释迦”：义为能降伏。

“译语”：即将梵音翻成中文。

【罗浮山南楼寺沙门怀迪证译】

【注释】

“罗浮山”：在广东省广州东方博罗县西北之罗浮山脉中，长二八〇余公里，高峰四百余座，为岭南名胜，寺院道观颇多；其中之宝积寺、龙华寺、资福寺、东林寺、南楼寺等五寺，已于明洪武二十五年（一三九二年）并入延庆寺（见明代陈琏撰《罗浮志》）

“怀迪”：唐代僧，循州（广东惠阳）人，初住罗浮山南楼寺，博通内外典籍，并就梵僧学梵文。神龙二年（七〇六）菩提流志译《宝积经》时，奉诏入经证译，后于广州府与一梵僧（盖即弥伽释迦）共译出《大佛顶首楞严经》十卷。

“证译”：亦即证义，为译场上担任证明梵文文义之职称。据《佛祖统纪》卷四十三载，古时译场，除译主之外，另设有八项职称，各司一项职事，“证义”即其中之一。任此职者，坐于译主之左，于译主宣读梵文之前，与译主共同评量该梵文文句之义；又于汉译之后，核对原梵文之义，而判定该译语是否得当。此即是证译师的职事。

【菩萨戒弟子　前正议大夫　同中书门下平章事　清河　房融　笔受】

【注释】

“菩萨戒”：为大乘之戒法，依《梵网菩萨戒》则有十重、四十八轻。菩萨戒通在家、出家。《梵网经》云：“欲受国王位时，百官受位时，应先受菩萨戒，一切鬼神，救护王身，百官之身。”房融遵受佛戒，故称为菩萨戒弟子。又，菩萨戒一般汉传所用的戒本，大致有三种：

一、《梵网经》菩萨戒：如前所说，含十重、四十八轻，此戒本虽通在家、出家，然而一般都是用在出家戒场上。

二、“瑜伽菩萨戒”：含四重、四十三轻戒，出自弥勒菩萨所说《瑜伽师地论·本地分》中“菩萨地”。

三、“优婆塞菩萨戒”：含六重、二十八轻戒，出《优婆塞戒经》（然而依本经，则欲受戒者，须依止比丘僧，于六个月中净四威仪，此师僧于六个月中观察许可后，方令于二十僧中受此六重二十八轻菩萨律仪；故若欲依此经而传授菩萨戒，恐非易事，因此智旭（藕益）法师在《优婆塞戒经笺要》中说：此经中既无开缘，所以最好授与“通途（之）五戒、并梵网、地持等戒耳”。）

除此三种以外，又有“地持菩萨戒”；其实这与前述第二项“瑜伽菩萨戒”同是出于《瑜伽师地论》的“菩萨地品”，两者内容大致相同，故可视为“瑜伽菩萨戒”的别本。

“前正议大夫”：“前”，先之义，曾任的意思。“正议”，即正谏。正议大夫，如同现在的监察委员。

“同中书门下平章事”：官名，为从唐朝开始设立的宰相的称号。唐朝的宰相有三：1．中书令（掌“中书省”）2．侍中（掌“门下省”）3．尚书令（掌“尚书省”）。基本上，中书省负责决策，门下省负责审议，尚书省负责执行（因此尚书省就有如现在的行政院之各部会）。而“同中书门下平章事”则是于“三相”之外，皇帝再派一个更亲信的官，去与“三相”共议政事。“同”，协同。“平”，平议（评议）。“章”，彰显。“事”，政事。亦即，在此位者，其职掌为协同（帮助）中书省及门下省的宰相一起办事，以使政事更加彰显（有绩效）。其实等于是督责中书及门下二省的上司。这是原本的意义。后来演变成：若在相位的头衔上没有加“平章事”三字，就等于有名无权的闲缺，尤以宋朝为然。故知本经之“笔授”者房融乃是当朝的宰相。

“清河”：河北省清河县，在钜鹿县东，为房融之故里。

“房融”：其子房琯（琯guǎn：〈古〉通“管”，古代管乐器，用玉制成，像笛，六孔。），亦曾为宰相，《房融之事略》系出自其子房琯所作之《房融传》。

“笔授”：亦是译场职司之名，秉笔确定文字，然后下笔。《楞严经正脉》言此为润文之人，也就是把译文润饰得更为文雅、畅顺。

第二节　序　分

【如是我闻，一时佛在室罗筏城，只桓精舍。】

【注释】

“如是我闻”：“我”，指阿难尊者，此句义为：此经为我亲从佛闻。

《大般涅盘经》中载：佛临入涅盘前，阿那律尊者教阿难问佛四件事：一、佛灭度之后，佛弟子将依谁而住？二、以何人为师？三、于经典结集时，一切经首应安何语？（亦即：一切经典应如何开始？）四、恶性比丘应如何处置？

佛答：一、如来灭度后，佛之弟子应依四念处而住；二、以戒为师。以上二者为答自修——四

念处为定慧等持；“以戒为师”为不舍戒律；戒律者慈悲也，故不舍戒律即是不舍悲心。是故如来答：佛灭度后，佛弟子应如是自修：自住定慧，不舍悲心（毘尼）。三、将来结集经典时，一切经首应安“如是我闻，一时，佛在某处，与某某大众俱”。这是答如何利他。四、恶性比丘，再三劝诫，怙恶不悛（hù è bù quān：坚持作恶、不肯改悔。怙：依靠，坚持。悛：悔改，改过。），则应默摈（摈bìn：排除，抛弃）之，不与共语，亦不共住。这是答如何令僧团清净和合，这条与自修、化他，及护持正法，令法久住，皆有关系。

“一时”：为在某一个时候。佛经之所以不定说为何时，是有深义的。因为佛法是属于一切众生之法，而非专属某一国度、或某一民族；而且佛住世说法时，常于各国游行布教，而各国的纪年与历法亦皆不同，为免诤论，故只标“一时”。

“佛”：梵音为佛陀，意义为觉者，或已开悟之人。而如来之“觉”为“正遍知觉”，即于三世十方，世出世间，一切因缘业果，如来以佛眼佛智，无不照了，故称正遍知觉，又称“等正觉”。

“室罗筏城”：即憍萨罗国（Kosala）之都城，此国之主为波斯匿王。此国在中印度，位于迦毘罗卫国之西北，波罗奈因之北方。此亦即《法显传》所谓之“拘萨罗国”。世尊曾前后于此居止二十五年，经常于此开示佛法。

“只桓精舍”：“精舍”，为精修梵行者所居之舍。此精舍又称为“只（只zhǐ：“只”字的繁体。qí古代称地神。）树给孤独园”。“只树”，为只陀太子之树之义，只陀太子为波斯匿王之太子。“给孤独”，为须达多长者之雅号，因长者常好施一切贫穷、孤苦之人，故时人尊称他为“给孤独长者”。须达多长者为建一僧坊，供养释尊及弟子，便依只陀太子之要求，以黄金布满只陀花园，而购得此园以建精舍。只陀太子言：虽黄金布地，但树所在处，黄金不遍，园为你所有，但树仍属我所有，我愿以此等树，与你的园，一齐供养如来。因此便称此精舍为“只树给孤独园”。“桓”者，林也。

【与大比丘众，千二百五十人俱。】

【注释】

“大比丘”：“比丘”，为佛门出家男众弟子，受持二百五十戒，称为比丘。又，比丘之原义有四：

一、怖魔：由于佛弟子执持如来清净戒法，当得出离三界尘染，故魔大怖畏。

二、乞士：比丘僧，须离诸世间一切名、利、作业，不与俗人争名、争利、争位，故乞食以自活。又此乞食有两种：1、向众生乞饭食（段食），维持色身，以修梵行；2、向佛乞法食，以长养法身慧命。又，佛制比丘乞食以自活命（是为比丘之“正命”——不以世间之行业而自活命），除了有如上的二义：1、离俗——不为世俗行业；2、无争——不与俗争名、利、权、位，迥然超出世间；此外，尚有如下之义：3、寡欲知足——比丘乞食而活，不但能食物上少欲知足，因不作世间行业，故没有收入，因此其他衣、住、行等等也都必须寡欲知足；4、修行忍辱——众生根器不一，有的众生有善根，知道恭敬布施修行人，有的众生根器下劣，不但不知布施修福，反而毁谤辱骂讥笑，故比丘乞食实为常行忍辱，成就忍辱行之要道；5、去我慢——这一点尤为重要，因为依世俗人之见解，最为可耻之事不过向人乞讨，向人伸手，“有伤自尊心”，所以世人非不得以，绝不出此；而修行人为成就法身故，乞食而活，正好于此调伏无始以来之我慢习气，破除我慢；6、修行无我——佛之“无我智”非但言说，是要从实际的定慧观行以及四威仪中去作的；承上所说，比丘于乞食中，破除我慢，我慢既破，无始以来之我执、我见、我爱等“我相”，亦皆随而易破，我相破已，即是“无我”，若得“无我”即是“无我智”现前。是故《金刚经》中，佛虽开示“无我无相”之法，然亦从佛示现自持衣钵入舍卫大城乞食为始，正显体现“无我”第一义空理之本，乃自乞食始。又，大乘佛教中，出家众虽未日日托钵行乞，然种种“化缘”，及不作俗业，依信施活命，乃至寺中点灯、打斋等以维持寺院开支，其实质上皆与依靠信施之“乞食”无异。今处末法，有出家众自言不靠他人布施，而作种种行业（或工或商，或兼工商贩卖），自食其力，实乃不解佛“比丘乞食”之深重义理。

三、破恶：比丘以修习戒定慧，故能破贪瞋痴慢等恶法。

四、不生：“不生”有二义：⑴烦恼不生——以比丘修习三圣学，四圣谛，故烦恼不生。此不生为制伏、止息烦恼，令暂不生（不起现行），非毕竟断，名为不生；此当前三果位。⑵不再来三界中受生——这是指已证四果阿罗汉道的圣僧，因为他们已达所谓“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有”，此中“我生已尽”，指我这是最后身；“梵行已立”，指一切圣道清净之法（梵行）我皆已成就——“圣道已修”；“所作已办”，指一切烦恼我皆断尽；“不受后有”，指不再来三界中受生（受“后有”之身），因为“烦恼已断”，故不再受三界之烦恼身。

以上“怖魔、乞食、破恶、不生”，为比丘之四种意义。因此经文中“大比丘”实系特指已证得阿罗汉道的比丘僧。

“众”：梵文为“僧伽”，译为和合，故得称“和合众”。僧众以和合，故得共住、共修。

“千二百五十人俱”：这是释尊的常随圣众，“俱”，在一起之义。

【皆是无漏大阿罗汉，佛子住持，善超诸有，能于国土成就威仪；从佛转轮，妙堪遗嘱，严净

毘尼，弘范三界，应身无量，度脱众生，拔济未来，越诸尘累。

【注释】

“无漏”：“漏”，即是烦恼之异名。三界有三种漏：欲漏、有漏、无明漏。圣人已破淫、怒、痴诸烦恼，故达于无漏（无烦恼）之境界。

“阿罗汉”：梵文Arhat,又译为“阿罗诃”，其义为：1、无生——阿罗汉烦恼已不再生起，故称无生。又，阿罗汉此身是最后身，更不再来三界受生，故称无生。2、杀贼——阿罗汉具足戒定慧，能杀烦恼贼。3、应供——阿罗汉成就涅盘圣道，为世间第一福田，佛说若人供养阿罗汉，得福无量，是故一切世间之众生，为令自身速离贫苦厄难，速得福智资粮，应当供养阿罗汉，故称应供。

“佛子住持”：“佛子”为佛之真子，以能绍继佛志，拔济众生，故称佛子。又《法华经》说菩萨是“从佛口出，从法化生，得佛法分，堪绍佛种”。“住持”有二义：1、“住”法王家，“持”秘密藏（即首楞严之密法）；2、“住”首楞严三昧，“持”如实修证。

“善超诸有”：“超”是超越。“有”具有二义：

一、“三有”——欲有、色有、无色有，亦即是三界，以三界皆是“有法”，有因有果、有生有死，而非涅盘之无生，故三界又称为“三有”；又，三有亦即是三界之生死：“欲有”即欲界之生死；“色有”即色界之生死；“无色有”即无色界之生死；以三界皆有生死、有烦恼、有苦，故称为三有。

二、“二十五有”——二十五有为从三界开出（“开出”之义为：再进一步详细分类，亦即“广说”）：

⑴欲界有“十四有”——四恶趣（阿修罗、地狱、恶鬼、畜生）、四大洲（东胜神洲、南瞻部洲、西牛货洲、北俱卢洲）、六欲天（1 四天王天、2 忉利天、3 焰摩天、4 兜率天、5 化乐天、6 他化自在天）。

⑵色界有“七有”——四禅天、大梵天、净居天、无想天。

⑶无色界有“四有”——即四空处（空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处）

以上十四加七加四，合共二十五，故称“二十五有”。又所谓“二十五有”，亦即在三界中共有二十五种果报之义，众生于三界中无始生死往来，不离此二十五处。此言：这些大比丘众，都能以如来之妙善方便法门，超越三界诸有生死之苦果。

“能于国土成就威仪”：“国土”，即佛土，亦即佛所化之土，或称一佛世界，即三千大千世界。“威仪”，即行住坐卧四威仪，“成就威仪”，亦即是成就戒法庄严之义。此言：这些大比丘，都能于佛化之国土，具足戒品，一切时中成就四威仪。

“从佛转轮”：随从佛世尊转正法轮，度化有情。“轮”有七义：一、摧辗：能摧辗烦恼故；二、运载：能载众生至彼岸故；三、圆满：佛之法门初善、中善、后亦善，故究竟圆满，譬之如轮；四、无量无尽：佛之法门无量无边，譬如轮之转动，无有始终可得；五、一切通达：佛之法门，譬如轮之有辐、有辏、诸辐通达于四方，而无障碍；六、万法归一：佛之法门无量，譬如轮之众辐，然众辐亦皆归于一辏，如众海水，等同一味，谓菩提味、涅盘味；七、万法中空：佛之法门力用虽无量，譬如众辐，然辐之用系于一毂（毂gǔ：车轮中心圆木，中有圆孔，可以插轴），以毂中空，故有轮之用；如来法亦如是，诸法体空，无相，故成法之无尽力用，得度众生出于有为。

“妙堪遗嘱”：“妙”，智慧殊妙。“堪”，能。“遗嘱”，佛临涅盘前，所咐嘱弟子度化有情之遗志。此言，这些大比丘，都证入了胜妙之智慧，而堪能绍继如来度化一切有情之咐嘱。

“严净毘尼”：“严”，庄严。“净”，清净、净持。“毘尼”，梵文“毘奈耶（Vinaya）”、或“毘尼耶”之省言，戒律之总称。此言：这些大比丘僧，于敬持如来律法方面，都能清净、庄严。戒品清净即不破戒、不漏戒、不缺戒、不污戒。以戒品清净，故得四威仪妙相庄严。

“弘范三界”：“弘”，大。“范”，模范、师范。能为三界一切众生之师范。

“应身无量”：“应”，应机、感应。“应身”，即三乘贤圣，为度众生，应其根机及因缘，而示现之身。此随机而应之“应身”，虽非其本身，然亦依于其本身（自受用法身）而得变化示现他受用身。阿罗汉已证神足，故能于自身作种种不思议变化。

“拔济未来，越诸尘累”：“未来”，未来世之众生。“尘累”，六尘之负累；众生以缘取六尘，而自障蔽自心本明，而成为灵明本性之负累。此言：这些大比丘僧，能拔济未来之众生，令其超越六尘之负累，而得解脱三界苦难，因此不负如来之殷勤嘱托。

【义贯】

这些大比丘僧“皆是”已证圣道，离欲“无漏”，烦恼永息之“大阿罗汉”；彼等皆是“佛”之真“子”，安“住”护“持”如来正法，自身“善”修如来无量妙法而得“超”脱三界二十五有等“诸有”之系缚，并且“能于”此娑婆“国土”（乃至十方佛土），“成就”三千“威仪”，随“从佛”世尊“转”正法“轮”；并且以其所证深“妙”之智慧，而“堪”能绍继如

来“遗嘱”之度生事业，是故彼等皆能庄“严净”持“毘尼”戒品，“弘范”于“三界”（为三界众生之师范），并能随众生之机缘，而示现“应身无量”，以“度”化解“脱”现在之“众生”于生死之中，更能救“拔”赈“济”尽“未来”际无量有情，令皆超“越诸尘”劳之负“累”，而得解脱。

【诠论】

本段经文，看来与一般经文之“序分”中，陈述与会大众之大比丘，好象没什么不同，而实际上，本段经文中即暗藏了许多玄机，此言何解？我们知道，所谓“佛子”，依理而言，即是指菩萨，以菩萨为能绍隆佛种，故为佛之真子，而堪称佛子。但本经文中，明明是在讲阿罗汉，为什么经文又称阿罗汉为佛子？岂不有违道理？接着又说这些阿罗汉“从佛转轮，妙堪遗嘱”，阿罗汉怎么能绍继如来遗志，度化众生？他们不是都是“所作已办，不受后有”，此是“最后身”，即将入涅盘了吗？既马上要入涅盘，如何还能继佛遗志？再下去，经文又说他们能“应身无量，度脱”现世“众生”，不仅此也，而且更能“拔济未来”之众生，令“越诸尘累”，而得解脱——这岂不是菩萨境界了吗？这正是本经的玄机，也是本经一经的大旨。何则？

依藏教、通教、乃至别教，二乘与菩萨是有别的：形相与智慧皆别。但依于圆教，则心、佛、众生平等无二，三乘会归一乘，唯一佛乘，无二无三；三乘、五乘只是如来大悲智慧之权说化导，一乘为实，众生毕竟成佛，此是《法华》之大旨，故《法华经》中佛与在家出家、三乘贤圣皆授记成佛。而《法华》“一佛乘”之得以建立，乃依于《大般涅盘经》佛所开示之“一切众生皆有佛性”，是故“一切众生当得作佛”。是故，在通教中，声闻人被斥为“焦芽败种”，然于圆教中，则得授记，将“回小向大”，当得作佛。

又，依《楞伽经》，阿罗汉有两种，一为“实法阿罗汉”，即是实取涅盘灭度者，二为“权法阿罗汉”，乃为菩萨依本愿力，为护持如来，及护正法而示现者，此类阿罗汉，以是菩萨示现故，故不实取涅盘，而继佛种性，度化有情，尽未来际，像大迦叶尊者，现仍于鸡足山入定，以待弥勒菩萨下生成佛，而传于释尊衣法，即是菩萨示现之权阿罗汉。又如玄奘大师在《大唐西域记》中所载，罗睺罗亦为护如来正法，不入涅盘，亦是权阿罗汉之一例。又宾头卢尊者，表面上虽是受佛教敕，不准入涅盘，永住此世间受众生供养，然亦是慈悲示现之“权阿罗汉”。菩萨悲心之深，不拘本身形相，于此可知。

本经因是如来开示真如本性之圆顿大经，故已超越“藏通别”教之三乘分别，而以万法皆“本如来藏妙真如性”，而会三乘于一乘圆教，是故暗示此等大阿罗汉本身实亦是菩萨示现，并藉此以默示本经“真如一相”之深旨。

【其名曰：大智舍利弗、摩诃目犍连、摩诃拘絺罗、富楼那弥多罗尼子、须菩提、优波尼沙陀等，而为上首。】

【注释】

“舍利弗”：梵语“舍利”为鹙（鹙qiū：一种水鸟）；“弗”为子。因舍利弗之母，其名为鹙，印度人常以母之名为名，故名为“鹙子”。有时亦翻为“舍利子”，即是华梵合并之翻译。舍利弗为佛十大弟子中，智慧第一，常代佛宣说法要，或重诵佛所讲之经。诸佛菩萨之示现，皆有“本”、有“迹”，“本”即其本身；“迹”即其示现。舍利弗为释尊之十大弟子之首，此为其迹现，而其本则为过去之金龙如来，今倒驾慈航，助佛转轮。

“摩诃目犍连”：梵文“摩诃（Maha）”，大之义。佛弟子中，仍有同名目犍连者，此言大目犍连，以示有别。目犍连为佛十大弟子中，神通第一。《阿含经》云：“我佛法中，神通轻举，飞到十方者，目犍连为第一。”

“摩诃拘絺罗”：梵文“拘絺罗”为膝，大膝为舍利弗之母舅，出家前又号“长爪梵志”。拘絺罗在佛弟子中，为四辩才第一。

“富楼那弥多罗尼子”：“富楼那”义为满愿；“弥多罗尼”义为慈子。故常合译为“满慈子”。富楼那为佛弟子中，论说第一。

“须菩提”：义为空生、善现、善生。故《大般若经》中常译为“善现须菩提”。须菩提为佛弟子中解空第一，其本为过去青龙如来。

“优波尼沙陀”：义为尘性，以观尘性空而得道果。本经中，优波尼沙陀自陈圆通时说：“观不净相，生大厌离，悟诸色性以从不净，白骨微尘归于虚空，空色二无，成无学道，如来印我，名尼沙陀。”所以，“尼沙陀”这个名字是释尊印许他所证的法，为显其法，而赐其如是名。

“而为上首”：就是领众带头在前之义。

【复有无量辟支无学，并其初心，同来佛所，属诸比丘，休夏自恣。】

【注释】

“辟支无学，并其初心”：“辟支”，即辟支佛道，亦即缘觉，亦译为独觉。“缘觉”与“独觉”所修虽同，但他们的修行因缘则不同：“缘觉”是出现在有佛之世，闻佛开示十二因缘之法，因而修行而得开悟“缘起无常”之理，得证涅盘者；“独觉”是在无佛之世，自观世间兴衰法，得悟无常、因缘之理，证入涅盘者。辟支佛乘与声闻乘人，因无度生之悲愿，亦不趣求

无上菩提，故在通教上合称为“二乘”。“无学”，为二乘已证道果者，在此则为指已证辟支佛果者。“初心”，为指于辟支佛乘初发心之学人。

“属”：值，正好碰到。

“休夏自恣”：“休夏”，即结夏。佛制比丘每年四月十五至七月十五，结夏安居专心办道，不外出行乞，或作其他事。“自恣”，“恣”为任之义，即于安居三月完了，众僧齐集，大家一齐共同检讨三月修行的得失，通常是自举所犯过错，而不是自述功德。详言之，即若自知己过，便自行陈说，若自不知过，则“恣任僧举”。自恣时之白文为：“大德长老，或见我过，或闻我罪，或疑我犯，恣任所举，哀愍我语，我当忏悔”（——这是何等的境界！修行人当如是为护法身慧命，不顾世间虚假颜面，如是庶几速与“无我智”相应乎！然而末法时期，这种自恣之法，早已不能行了！）

【义贯】

“复有无量”的“辟支”佛乘已证道果的“无学”圣人，“并其初”发“心”的学人，一“同来”到“佛所”，正“属”（值遇）“诸比丘休”止一切活动，结“夏”安居三月完毕，正要作“自恣”（自我检讨）的时候。

【十方菩萨咨决心疑，钦奉慈严，将求密义。即时如来，敷座宴安，为诸会中宣示深奥，法筵清众，得未曾有。】

【注释】

“十方”：四方（东、南、西、北）加四隅（东北、东南、西南、西北），再加上、下，称为十方。

“菩萨”：大道心有情，详如经题中释。

“咨决心疑”：“咨”，询、问。“决”，决断、解决。“心疑”，心中的疑惑、疑问。又，疑在唯识五位百法中为六大根本烦恼之一。（六大根本烦恼为：贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。以“疑”能令人于正法、正理心生犹豫，而踟蹰不前，不得安心如法修行，因而令心恼乱不安，故为一大烦恼。一切修行人皆应速求善知识决疑——决断心中疑惑，永断疑网，否则智眼永被疑惑所障，不得开显。）此言：来咨问决断心中之疑惑。

“钦奉慈严”：“钦”，敬也；又钦，重、殷重也。“奉”，奉事。“慈”，母。“严”，父。此言：诸菩萨众，皆敬事如来，如奉事父母一般敬重、殷勤。

“将求密义”：“将”，欲、想要。“求”，请问、请示。“密义”，此与《六祖坛经》中，道明法师问六祖大师：“上来密语密意外，还更有密意否？”中的“密意”相同。密义为秘奥之道理，此理因为凡愚障重不解、不相应，恐生疑谤，故如来不常开示，唯对大根器人说。以不常开示，故称之为“密”。又，此理幽隐高深，为如来自行境界，非凡外权小能知能解，故称之为“密”。然而此“密”，虽为“如来密因”，不与他共，而此密实为一切众生本具、共有，故六祖答道明上座云：“若汝返照，密在汝边。”是故，此密虽各人皆有，然迷而不悟、不知不觉，故非密成密，须求善知识指示，乃得开解、知见。

“敷座宴安”：“敷”，铺也。“宴”，即安也，恬然安祥寂静之义。“安”，安坐，身心不动。

“法筵”：“筵”，同宴、席也。法筵，犹法席。以法会为供给大众法食，故如同宴席。

“得未曾有”：从来没有这么欢喜过；从来没有听到过这么好的道理。

【义贯】

此时，“十方”世界的诸大“菩萨”，都为了向如来“咨”问，以求“决”断“心”中的“疑”惑，而来“钦”敬“奉”事如“慈”母“严”父的佛世尊（以如来为一切众生之法身父母故。）“将”欲“求”乞如来开示无上“密”要之“义”理。就在这时（“即时”）“如来”自行“敷座，宴”然“安”坐，身心不动，而“为诸”与“会中”之法众，“宣示深奥”之理，而令此“法筵”中的“清”净大“众”，皆“得未曾有”之法喜。

【迦陵仙音遍十方界，恒沙菩萨来聚道场，文殊师利而为上首。】

【注释】

“迦陵仙音”：“迦陵”，全名为迦陵频伽，义为妙声，是一种鸟名，此鸟之音和雅，令听者皆观悦；在此为比喻如来的法音，如来梵音和雅，闻者莫不欢悦。“仙”，为大仙，指如来。仙之原义为已成正果之修行人。

“道场”：有二义，一为修道之场所，二为讲道、传道之场所。这里指只桓精舍，为众僧自恣办道，及如来宣说正法之场所。又，有人修道、有人传道之处，即是道场，然若无“道”，纵有种种庄严具，亦不得谓为真实道场。又，直心、深心、菩提心等，是菩萨道场。

“文殊师利”：义为妙吉祥，以其出生时有十种祥瑞。文殊主大智，曾为七佛之师，其本为过去龙种尊王佛，现在为北方之观喜摩尼宝积佛，未来成佛，名为普现如来。

“十方界”：为十方之佛世界。一佛世界为一三千大千世界。

【义贯】

世尊如“迦陵”频伽鸟的大觉金“仙”之美妙梵“音”，普“遍”至于“十方”佛世“界”，于是十方如“恒”河“沙”数一般的无量“菩萨”，皆闻声而“来聚”集于此只园“道场”，此菩萨众中，以“文殊师利而为上首”。

【时波斯匿王为其父王讳日营斋，请佛宫掖，自迎如来，广设珍馔，无上妙味，兼复亲延诸大菩萨。】

【注释】

“波斯匿王”：“波斯匿”，义为月光，波斯匿王在过去龙光佛的时候，与释迦菩萨同为地上菩萨；那时释迦位居第八地，而波斯匿王为四地菩萨。今释尊成佛，他就大权示现，内秘菩萨行，外现国王身，以助佛法化。

“讳日”：即忌日，即去逝之周年纪念日。此日之所以称为忌日的原因，是因为在这一天有许多避忌或忌讳之事，也就是不可作或不该做之事，尤其是歌舞、饮酒、欢乐之事。因为此日既然是先亡之纪念日，理应哀悼，以示敬意及孝顺之义，何况还在这天大肆畅饮、笑谈、欢乐。

“营斋”：营，办。“斋”：素食饭菜。在父亲的忌日那天供佛及僧，是为了增进亡父的冥福。又，众僧自恣之日，亦即佛欢喜日；在《盂兰盆经》中，佛告目犍连，可于是日斋僧，以救拔其母，故波斯匿王遵教于此日设供，而修孝顺。

“宫掖（掖yè。yè用手扶着别人的胳膊：扶～。扶持别人：～护。奖～。古同“腋”，旁边。yè把东西塞在衣袋或夹缝里：腰里～着手榴弹。）”：宫殿中之旁舍，称为掖庭。

“亲延”：“延”，请也。“亲”，亲自。国王亲自延请诸大菩萨，而非派人去请，表示十分尊重菩萨。

【义贯】

那“时”，“波斯匿王为其父王”的忌日（“讳日”）而“营”办素“斋”，敦“请佛”到他的“宫”中之“掖”庭里受供；波斯匿王亲“自”到只桓精舍“迎”请“如来”，“广设珍馔”皆为“无上”之“妙味”；国王并（“兼复”）“亲”身去“延”请“诸大菩萨”。

【城中复有长者、居士，同时饭僧，伫佛来应。】

【注释】

“长者”：在佛法中称长者，不只是说年纪高，而是应具有十德，方才配称长者：一、姓贵；二、位高；三、大富；四、威猛；五、智深；六、年耆；七、行净；八、礼备；九、上叹；十、下归。

“居士”：居家修道之士，即优婆塞、优婆夷。佛法中，须正式于僧中受三皈、五戒，方得称为优婆塞、优婆夷。

“饭僧”：设斋饭供僧。“饭”，在此为动词。

“伫佛来应”：“伫（伫zhù：“伫”同“伫”）”，等待。“应”，应供。“伫佛来应”，在此之义为：城中长者及诸居士，知国王亲自供佛，则各地一定有很多僧众及菩萨来应供，他们在门口等待，希望佛慈悲，分派一些弟子及菩萨圣众让他们供养，以修无上之福。因为国王如不请佛，平常便不可能有这么多圣僧齐集一地，接受供养，所以这是一个很稀有难得的修福机会。

【佛敕文殊分领菩萨及阿罗汉，应诸斋主。】

【注释】

“敕（chì帝王的诏书、命令：～命。～书。～封。奉～。宣～。告诫：申～。戒～。古同“饬”，整顿。）”：诫也、教也、令也。

“分领”：分配、领导。因文殊为诸菩萨之上首，所以佛命文殊作分派之工作，诸菩萨及阿罗汉皆能信服。

“斋主”：供斋之主人。

【义贯】　本节从略。

第三节　阿难示堕

【唯有阿难先受别请，远游未还，不遑僧次；即无上座及阿阇黎，途中独归。

【注释】

“阿难”：全名为阿难陀，义为庆喜，为佛之堂弟，白饭王之子。阿难为在佛成道之日出生，佛的父王净饭王听到太子成道，又听皇弟得子，实为一门双喜，故赐小王子名为庆喜。

“别请”：“别”，特别，个别。指在家居士于僧众之中，特别指定某僧接受供养，称为“别请”。又，由僧众中别请四人以上，称为“别请众食”。出家人接受在家人之斋食供养，必须依照僧腊，次第赴请（相对于“别请”而言，这称为“僧次请”），这样才如法；应知于平时受别请是戒律上所禁止的，犯者得波逸提罪。因为施食之利养是属于十方僧的，若受别请，即是取十方僧物，故大小乘律皆禁之。然而受“别请”亦有开缘（即于某些特别情况下，受而不犯），如病时、行时、作衣、施衣等时，无犯。现在因为是自恣时，即是施衣之时，故阿难可

受别请而无犯。
“不遑僧次”：“遑（遑huáng：①闲暇，空闲。②通“惶”。恐惧。③急迫）”，及，赶上。“次”，列。阿难因受远地之人别请，而赶不及参与众僧之列。

“上座”：《毘尼母经》说：出家戒腊从二十夏到四十九夏，称为“上座”；（零夏到九夏称“下座”；十夏到十九夏称为“中座”；戒腊五十夏以上，为一切沙门、国王所尊敬，称为“长老”）。又，依《阿毘达磨集异门足论》，有三种上座：

1、生年上座——即戒腊二十夏以上者。此“生年”非指世间之年纪，而是指“出世间”之年纪，盖佛说出家受具足戒，才是真生，以于法中出生，故出家受具名为“生年”，非关世俗之年龄。2、法性上座——为已证得涅盘法性之阿罗汉，不问其老少、戒腊，皆得为上座。3、世俗上座——即大族大姓出身，有大眷属、大徒众、众所推尊者。

“阿阇黎”：梵文（Acarya），又译为阿阇黎耶，义为执范师，为能矫正弟子行为，并为其轨则、师范的高僧之敬称。据《四分律删繁补阙行事钞》卷上载：阿阇黎有五种：
1、出家阿阇黎：为出家时授与沙弥十戒之师。
2、羯磨阿阇黎：为受具足戒时之羯磨师，又称“受戒阿阇黎”。
3、教授阿阇黎：于受具足戒时，屏处问遮难，教令乞戒，及教授威仪之师。
4、授经阿阇黎：学人从其教授经典、法义，乃至四句偈者。
5、依止阿阇黎：比丘依之而住，乃至一宿者。

以上为显教之阿阇黎，此外尚有密教之“真言阿阇黎”，又称金刚阿阇黎。《大日经疏》卷三说：若对曼荼罗之种种支分，乃至一切诸尊、其真言、手印、观行及悉地，皆悉通达，得传法灌顶者，是名为阿阇黎。

“途中独归”：律制比丘五夏未满，不得暂离依止。今阿难出家已十二年，故得无上座或阿阇黎相伴而独行。
【其日无供，即时，阿难执持应器，于所游城次第循乞。】
【注释】
“其日无供”：即那一天在路上，没有人请他到家里受供养。

“应器”：梵语为钵多罗，义为“应法器”，也就是钵。因为僧人之钵，于体、色、量三者，都须“应法”（即合法、如法），故称为应法器、简称应器。

钵之体（亦即材质），有铁、瓦（即陶、瓷）二种；钵之色，熏成黑赤色、或孔雀咽色、或鸽色；
钵之量：应己之食量而为，极大亦不可超过三升，最少也要能容下一升半。

“次第循乞”：“循”，顺也。僧众分卫（即乞食）时，不拣别净秽贫富，顺着门户之次第而行乞。
【义贯】 本节从略。

【心中初求最后檀越以为斋主；无问净秽、刹利尊姓，及旃陀罗，方行等慈，不择微贱，发意圆成一切众生无量功德。】
【注释】
“心中初求”：“初”，本来之义。

“最后檀越”：“檀越”一词为华梵合并。“檀”，梵语檀那，布施之义。“越”，超越。以行布施，而获福报，得超越贫穷之海，故称施者为檀越。“最后檀越”，因大家都已准备供佛及僧，剩下还没有准备供的，阿难称为最后的檀越。

“无问净秽”：小乘乞食，一向避开五种人家：一、官家；二、倡优家；三、屠户；四、沽户（卖酒家）；五、淫舍。阿难因发心等慈，所以决定不避秽户。
“刹利”：全文为刹帝利，义为王种，这便属“净家”。
“旃陀罗”：义为杀者，即是以杀为业者，是为“秽家”。
“方行等慈”：“方”，法也，效法之义，谓效法佛菩萨而行平等之慈心。
“发意”：即发心。
【义贯】

阿难“心中”最“初”只“求最后”一家尚未供佛菩萨的“檀越”家，“以为”他的“斋主”，而“无问”其家是“净”家还是“秽”户，是属“刹利”的“尊姓”之族，“及”行杀为业的“旃陀罗”秽种，意欲效法（“方行”）佛菩萨之平“等慈”心，而“不”拣“择”低“微”下“贱”种姓之人家，“发意”要“圆”满“成”就“一切众生无量”之“功德”。

【阿难已知如来世尊诃须菩提及大迦叶，为阿罗汉、心不均平；钦仰如来开阐无遮，度诸疑谤。】
【注释】

“世尊”：梵文为薄伽梵。因如来十号具足，能为六凡、三乘、九法界之所尊敬，故称世尊。

“如来世尊诃须菩提及大迦叶”：须菩提认为富人好逸乐，难修行，故今世福报受尽，来世堕于恶道，为愍此等，故舍贫乞富，令来世不堕落。大迦叶的想法正好相反：他认为穷人因为累世不修福，故世世贫穷，因而更加无法修行而超脱贫苦；因此大迦叶舍富就贫，令种善根。这两位尊者之用意虽善，但心却不平等，故为世尊所诃。

“无遮”：无遮限（亦即没有预设什么限制）之慈心，究竟平等。

“度诸疑谤”：若专向贫人求乞，必致招俗人疑心；若专向富人求乞，则会招来毁谤。平等行乞则可度脱众生的疑谤之心。

【义贯】

这是由于“阿难”早“已知如来世尊诃”责过“须菩提及大迦叶”两位尊者，说他们身“为阿罗汉”之圣者，而对待众生之“心”却“不均平”，有所偏颇。

阿难心中非常“钦”敬“仰”慕“如来”所“开”示“阐”明的“无”有“遮”限的等慈之心，如是更可“度”化“诸”众生的“疑”心及诽“谤”，令不造罪。

【经彼城隍，徐步郭门，严整威仪，肃恭斋法。尔时，阿难因乞食次，经历淫室，遭大幻术，摩登伽女以娑毗迦罗先梵天咒摄入淫席，淫躬抚摩，将毁戒体。】

【注释】

“城隍”：“隍”，为城外的壕沟；无水的称为城隍，有水的叫城池。

“徐步郭门”：“徐步”，安祥慢步。“郭门”，护城之门内门称为城门，外门称为郭门。

“肃恭斋法”：肃穆恭敬，敬持化斋之法仪。

“大幻术”：即虚幻之咒术，能变化物像，迷惑于人，令人失性，为其咒术之力所摄，不觉而随从其命。此幻术能咒令日月堕地，令梵天下降，威力强大，故名之为大幻术。

“摩登伽”：义为小家种，或下贱种，为其母之名，其女名为钵吉蹄，义为本性，谓虽堕为淫女，然本性不失。

“娑毗迦罗先梵天咒”：“娑毗迦罗”义为黄发，又译为黄发外道。“先梵天咒”，此派外道伪称其咒为过去梵天所授。黄发外道将此咒传给摩登伽。

“摄入淫席”：摩登伽女因见阿难具佛之二十相好，心生爱染；又因过去五百世曾与阿难为夫妇，爱业所感，一见欢喜，不能自已，必欲与之结为夫妇。便求其母满其所愿。于是其母便持咒修法，引摄阿难，阿难不觉为咒力所摄，心意恍惚，入于其家室、更至于摩登伽女之寝席。

“戒体”：即是受戒之时，登坛白四羯磨竟，所得之妙善无漏色法，称为无作戒体。

【义贯】 本节从略。

【如来知彼淫术所加，斋毕旋归，王及大臣、长者、居士俱来随佛，愿闻法要。】

【注释】

“斋毕旋归”：通常佛受斋供后，都会为斋主说法，令其除得福之外，更得智慧，以令速入菩提解脱之道。“旋”，立刻。今日如来斋毕，便马上要回精舍，必有非常之因缘。

“俱来随佛，愿闻法要”：因佛在受供处未开示法要，所以国王等人都随佛回到精舍，要听佛开示法要。

【义贯】 本节从略。

【于时，世尊顶放百宝无畏光明，光中出生千叶宝莲，有佛化身结跏趺坐，宣说神咒，敕文殊师利将咒往护；恶咒消灭，提奖阿难及摩登伽，归来佛所。】

【注释】

“提奖”：“提”，提携；“奖”，劝勉也。

【义贯】 本节从略

【诠论】

化佛居于佛顶，表尊中之尊，其所说之咒即为密中之密。“佛顶”代表诸佛之极果，而“宝莲花”则代表如来密因。“光”代表佛大无畏之智慧，故能破魔。“百宝”则代表佛所成就的无量功德。是故大佛顶法为最殊胜之法，显密皆然。

第四节 阿难请定

【阿难见佛，顶礼悲泣，恨无始来一向多闻，未全道力。殷勤启请十方如来，得成菩提，妙奢摩他、三摩、禅那，最初方便。】

【注释】

“无始来”：长久以来，言时间之久远。

“一向多闻”：佛赞阿难有八不思议，其中之一为“法不再问”，义即：阿难闻佛说法，一听便记住，从不忘失一字，故为佛弟子中之“多闻第一”。

“未全道力”：“全”，完全，究竟成就之义。“道力”者，定慧之力；又，道力为成就三十七助道品所得之力用，称为道力，而三十七品，从四念处开始，主要都是在修定或定慧等持。故“道力”具言之即定慧力，简言之即定力。若有定力所持，便不会被邪咒所摄，即不会有示堕之事发生。

“妙奢摩他、三摩、禅那”：阿难此时不知十方如来得证菩提所修的定之名称为何，故姑举此三种定之名而言，然实不了其中底蕴，只知其神用之奥妙，甚至可以放光，动地、化佛、救苦，故称之为“妙”，这个“妙”字在此为贯其下之三个定名，只是经文避免繁复而省略，具言应是：妙奢摩他、妙三摩、妙禅那。这三个，虽然都是定的名称，但是有差别的：

一、奢摩他：梵文Samatha，义为止，止息乱心之义，若得奢摩他，即是所谓得定。这是一般修定的第一步功夫。

二、三摩：梵文全文为三摩钵底Samapatti，义为观。通常修定的程序是先止后观，亦即先修奢摩他，令心得定后，再修观，开大智慧，破除烦恼。

三、禅那：梵文Dhyana,此为止观双运之法。禅那亦可为一般定的通称或总名，代表所有的禅定。若以三观而言，则奢摩他为空观，三摩钵底是假观，禅那为中观。

“最初方便”：“方便”即法门，此亦即最初入手的法门。

【义贯】

“阿难”被文殊菩萨带回来，“见”到“佛”以后，便五体投地“顶礼”佛足，“悲”伤啜“泣”，悔“恨”自己从“无始”以“来”，“一向”只于教理上求“多闻”多知，而“未”能亦于思修上成“全”定慧“道”之“力”。于是“殷”切“勤”谨地“启请”世尊开示，“十方如来”之所以“得成”就无上“菩提”，所修之奥“妙”的“奢摩他”，或微妙的“三摩”钵底，或神妙的“禅那”等，这些佛定的“最初”入门的“方便”法门。

【于时复有恒沙菩萨及诸十方大阿罗汉、辟支佛等，俱愿乐闻，退坐默然，承受圣旨。】

【注释】

“于时”：于此时，当此之时。

“承受圣旨”：“圣”，圣人，指佛；“旨”，意旨，所言之要旨。

【义贯】 本节从略

【诠论】

因为阿难问的是佛定，也就是佛所行的境界，所以不只是阿难或初发心人，及未证道者想听，连十方的大阿罗汉及菩萨等，也都想知道如来所行境界。

【尔时，世尊在大众中，舒金色臂摩阿难顶，告示阿难及诸大众：“有三摩提，名大佛顶首楞严王，具足万行；十方如来一门超出，妙庄严路。汝今谛听！”阿难顶礼，伏受慈旨。】

【注释】

“尔时”：那时。

“舒金色臂”：“舒”，张开。“金色臂”，如来三十二大人相之一为“身黄金色，如紫磨金”（见《中阿含经》卷第十一：《三十二相经》第二——《大正藏》卷一，四九三页——四九四页）。故佛身金色，为佛世尊在大小乘经典中，皆如是金口亲说，并非神话，或今世学者所谓“神格化”。（作）为佛弟子，于佛亲言，应一心谛受，不应依于凡夫六根境界以判圣人境界，而妄生疑、不信。

“三摩提”：梵文（Samadhi），又译为三摩地，中国古代又省译为“三昧”（而“三昧”一词虽是简便，实是讹化）。三摩地义为等持，“等”为定慧均等，又称为等引或等至，为一切禅定修行最高成就之总名，亦即于一切禅定修习成就时，便得三摩地，但由于所修的法门不同，而有种种不同的三摩地（三昧），如念佛三摩地、法华三摩地、般舟三昧、一行三昧、如幻三昧等，而本经中佛所开示的，即“大佛顶首楞严三昧”，亦即是佛定，或首楞严大定。

“大佛顶首楞严王”：以此三昧为依于佛顶，力用无上，为诸定之最上者，故称为王。又此定为依于如来本修密因（亦即如来藏性）而起修，故此三昧之行者，须先悟了本具之性，方得真修。

“具足万行”：因为此“首楞严王”，不但具足一切三昧，乃至具足诸波罗蜜，所以六度所摄之万行，具在其中。

“十方如来一门超出，妙庄严路”：“一门”，即此首楞严金刚三昧门。“超出”，为超越出过九法界之二种生死（分段生死和变易生死）。“妙庄严路”，为殊妙庄严之修行路，因此中行人，以首楞严之定慧而自庄严，故称庄严；又此三昧，可引导行人，速历六十位修证，速达无上菩提，速获法身，无量庄严，故称此法门为妙庄严路。

【义贯】

“尔时”（那时），“世尊”即“在大众”之“中”，“舒”张其紫磨“金色”的手“臂”，而“摩阿难顶”，并“告示阿难及诸大众”说“有”一种“三摩提”，是如来所行，“名”为

“大佛顶首楞严王”，此三昧即“具足”一切波罗蜜及阿难所问之三观等“万行”，“十方如来”以此“一”妙法“门”，而得直“超”越“出”过九法界二死，达于无上殊“妙庄严”境界之修行“路”。“汝今”应舍虚妄分别之心，而以真心“谛听”谛受。

于是“阿难顶礼”而“伏”地听“受”如来“慈”悲大法之妙“旨”。

【诠论】

在此，如来即正答阿难，佛所行定之名，既非奢摩他、或三摩钵底，亦非禅那，而是大佛顶首楞严三昧，因为阿难所说那三种定，是一般藏教及通教行人所修。佛之所修，非比寻常，乃一乘圆顿之法。

又，此节经文，系依圆瑛法师所言，应置于此处，经文方得顺畅；虽然以前流通本都是放在“七处徵心”中，第一番破“执心在身内”以后。本人觉得圆瑛法师所言甚是，故亦从之，读者请详。

第五节　七处徵心——七处破妄（令明真心）

A．引言

【佛告阿难：“汝我同气，情均天伦；当初发心，于我法中见何胜相，顿舍世间深重恩爱？”阿难白佛：“我见如来三十二相，胜妙殊绝，形体映彻，犹如琉璃；常自思惟：此相非是欲爱所生。何以故？欲气粗浊，腥臊交遘，脓血杂乱，不能发生胜净妙明紫金光聚——是以渴仰，从佛剃落。”】

【注释】

“同气”：同一祖宗之气脉、气血、气质。

“情均天伦”：“均”，同也。在感情上犹如同胞兄弟。

“顿舍世间深重恩爱”：“恩”，特指父母；“爱”，指妻子、兄弟、奴婢等，以及其他一切如名位、田产、舍宅等。

“如来三十二相”：这是百福庄严之相，如来于因地中修百福，果地方成一相，从“足下平满相”，到顶上“肉髻相”，共有三十二相。详如《中阿含》卷十一：《三十二相经》，或《三藏法数》。

“形体映彻”：“映”，照，发亮。“彻”，透彻、透明。

“何以故”：为什么？

“粗浊”：“粗”，粗也。

“腥臊交遘”：“腥臊”，腥臭之气味，“交遘”，交合。

“脓血杂乱”：“脓”，指父精。“血”，指母卵。

“剃落”：剃发有四义：一、离我相贪爱；二、清净；三、平等；四、断烦恼。

【义贯】

“佛告阿难：汝”与“我”为属“同”一祖宗之“气”血传承，“情”感则“均”如同胞之“天伦”。（因此你老实对我说，不要客气，不要顾忌什么——因为我们是自己人嘛！）“当”你于最“初发心”时，“于我”佛“法中”，是“见”到了“何”等殊“胜”之“相”，才令你“顿舍世间”之“深重”的父母亲“恩”及男女等之“爱”而出家？

“阿难白佛：我”是因为“见”到“如来”之“三十二相”如此“胜妙殊”特超“绝”一切，“形”貌“体”质内外“映”照透“彻”，“犹如琉璃”一般。因此我便“常”常“自”己如是“思惟”：如来“此”极其清净之“相”绝“非是”由世间之淫“欲”染“爱”之“所生”，“何以故”？因为淫“欲”之“气”分“粗”重污“浊”，味道极其“腥臊”之男女体液，“交”相“遘”合，如“脓”之精、含“血”之卵“杂乱”混合，如是污浊之处绝“不”可“能”从其中“发生”如彼殊“胜”清“净”绝“妙”光“明”，如“紫”磨“金”百“光”会“聚”之金刚不坏身。“是以”我极其“渴”求“仰”慕，因而“从佛剃落”发须而出家。

【诠论】

诸法因缘生。由于前面阿难表示他要开始好好修行，以全其道力，而问如来怎么修。于佛法中，首重发心，因为发心是因，因正则果才能正；若因不正，则果不得而正。发心亦如是，唯有正发心，才能正修行，发心不正，便与正修行不相应。因为阿难问修行，所以如来釜底抽薪，穷源达本而问其最初发心为何。以最初发心即是他当初心中所最想要达到的目标。但阿难答说是因为见到如来的三十二相殊妙而发心出家，如此便是见相而发心，如是见相发心，便非正发心，即使他所见的相是最为清净殊妙的如来相，亦然，何以故？依于六识分别，起于爱憎之心，如是之心即是妄心，非是真心，若复依如是之心而发心出家，便非正发心。又，如来所有功德，不只是在三十二相，三十二相只是如来大悲示现之他受用化身，非是如来之无上清净法身。阿难不依法身，而依有相化身发心，故非究竟。

【佛言：“善哉，阿难。汝等当知：一切众生从无始来生死相续，皆由不知常住真心，性净明体，用诸妄想，此想不真，故有轮转。”】

【注释】

“善哉”：此为赞其直心。

“众生”：生生死死，生死不断，数数生，故称众生。又，数取趣，称为众生；趣者，六趣也。“数取趣”以白话言，即是：一再地往六趣跑。

“常住真心”：“常住”，即不生不灭，此真心非生灭之心。

【义贯】

“佛言：善哉，阿难”，你能直心地自陈出家之发心因缘，直言不讳。“汝等”大众“当知：一切众生从无始”世以“来”，依惑造业，依业受报，因此无量劫中“生”与“死相续”不断，生了又死，死已复生，此“皆由”于“不知”自身中具有“常住”不生不灭的“真心”，其“性”本“净”、并具本“明”之“体”；众生以不自见真心故，反“用诸妄想”心去思惟分别一切法，然“此”等妄“想”实在“不真”，但是虚妄（因为妄想就是心中起惑，既起妄惑，故造妄业，而受妄报），“故有”六道生死“轮转”之事。

【诠论】

众生最大的问题，在于不见自心，以不见自心，故虽身受轮转而不自知。为什么？因见心名为悟，故“悟”字从心从吾，此字之义为“见吾心者，名之为悟”；反之不见自心者，即是迷，迷人以迷失自本心故，随逐五欲六尘而去，而不知返，不知返观自照，是故尽其一生悠悠忽忽，受六尘之摆布，为五欲之所驱使，空造许多业，空受许多苦。斯皆由于不见自心之过。

【汝今欲研无上菩提，真发明性，应当直心酬我所问。十方如来同一道故，出离生死皆以直心，心言直故，如是乃至终始地位，中间永无诸委曲相。】

【注释】

“欲研无上菩提”：“研”，求。“无上菩提”，即佛菩提。因为前面阿难请法时为：“殷勤启请：十方如来得成菩提，妙奢摩他，……”故即是请问成就无上菩提之法。

“真发明性”：“真”，即是真正地，而非虚伪、表面、作假的。“发”，开发；“明”，明了，即是悟。“性”，即如来藏性。

“应当直心，酬我所问”：“酬”，对也，答也。《维摩诘经》说：“直心是道场”。与直心相反的，即是谄曲心，心若谄曲，便会有吹牛、拍马、谄上欺下、趋炎附势等恶事，以及覆藏、委过、文过饰非之事，皆会发生，如是便无法修行，以谄曲者其心虚妄盛故，故与道不相应，与道格格不入，故修行人必须直心。

“十方如来同一道故”：十方如来皆是同行一直心之大道，行不由径，不走险路，不由小道、邪道、不抄小径。

“出离生死皆以直心”：一切众生得以出离生死者，皆是以直心去修行，而不以邪心、曲心。

“心言直故”：“心言”，心与言。谓心与言皆不歪曲、扭曲。

“终始地位”：“终”，为十地等妙（等觉、妙觉）。“始”，初发心。“地位”，菩萨修证的六十阶位。

“中间永无诸委曲相”：“中间”，即过程。“诸”，种种、各种。“委”，弯曲。此言，菩萨从初发心至于成佛，其修行一直依于纯一直心，在无量劫中，历经六十阶位，其过程中，永远也没有一点点弯曲、偏出直道之相。

【义贯】

“汝今”既“欲研”求“无上菩提”，“真”正去开“发明”见自己本具之如来藏“性”，便“应当”秉一纯诚之“直心”，来“酬”答“我”以下“所”要“问”的问题。（我问什么，你答什么，不要顾忌、或讳疾忌医，逃避问题。）“十方”世界的“如来”皆是“同”行“一”直心之大“道故”，而得证无上菩提；不仅诸佛如是，连一切众生，之所以得“出离生死”轮转，亦“皆”是“以”纯一无曲之“直心”去修行，以其持“心”与“言”语皆一向“直”而不扭曲“故，如是乃至”在他们修行的最“终”之十地、金刚后心，及最初“始”发菩提心所经历之十“地”、六十阶“位”，于其“中间”的过程，亦“永无诸委”婉迂“曲”之“相”。

B．徵心

1、破计心在身内

【阿难，我今问汝：当汝发心，缘于如来三十二相，将何所见？谁为爱乐？”

阿难白佛言：“世尊，如是爱乐用我心目：由目观见如来胜相，心生爱乐，故我发心愿舍生死。】

【注释】

“缘于如来三十二相”：以如来三十二相为缘。

“将何所见”：“将”，用，以。你是以什么来看，而能有所见？换言之，即是问“谁见”？这个“谁”与“念佛是谁？”“拖死尸的是谁？”相同。

“谁为爱乐”：谁为能生爱乐？亦即：谁爱？谁乐？这个“谁”，亦与上条同。

“如是爱乐用我心目”：“如是”，这样。这样的爱乐之产生，是用我的心和眼。又，心有六种：

一、肉团心——梵文“纥栗驮耶”（旧译为“汗栗驮”），即是世间所称的心脏。心的各种意义中，唯有这个是物质的，其他皆非物质的。

二、集起心——梵文（Citta），即第八识，阿赖耶识，此即心识之总体，以阿赖耶之性能为能薁（薁sōu：同“搜”）“集”诸业习之种子，又能生“起”诸现行法，故称阿赖耶识为集起心。

三、思量心——即第七末那识，以末那识之性能为恒审思量故。

四、缘虑心——又称虑知心、了别心，即前六识，以前六识之性能为能攀缘前尘，并起思虑而了别之。

五、坚实心——即自性清净心，亦即是如来藏心，以其他各种心皆是生灭无常败坏之法，唯有此心究竟不生不灭，故是坚实之法。

六、积聚精要心——即积聚诸经要义之法要或经典，如《般若心经》。

如此看来，阿难所用的心，到底是哪一种心呢？故禅者行禅须善了自种种心，及一切世间种种心。

“故我发心愿舍生死”：愿舍生死之志愿是不错，不过阿难不知这个“见相生爱”之心，正是生死之本！

【义贯】

“阿难，我今问汝：当汝”最初“发心”出家，是“缘于如来”的“三十二相”，那时，你是以（“将”）“何”而能有“所见”？（你是用什么来见的？）又，你在见了之后，“谁为”能生“爱”与“乐”者？

“阿难白佛言：世尊”，我“如是”之“爱乐”的产生，是“用我”的“心”与“目”：“由”于用我的“目”而得“观见如来胜”妙之“相”，因此我“心”才“生”出“爱乐”；由此之“故我”即“发心愿舍”弃“生死”，而从佛学道。

【诠论】

这一节最主要的，就是在问一个“谁？”这是一切参究中最深最难的课题之一。这个“谁”，就是“能所”的“能”。又，于此节中，阿难过在何处？阿难错将肉眼当作是“能见者”，而将爱乐之心当作真是他的心，而不知那是缘于外尘的六识妄心；阿难又更进一步，欲以此虚妄缘尘爱乐之心要求无上菩提，则更是错上加错。

又，在此节中，除了“谁”这个问题外，同时佛还提出了另一个大问题，即：“能见、能爱”。这个“见、爱”二字最为吃紧；因为所见，故有所爱；然有“所见”及“所爱”，皆因有“能见”及“能爱”；“能见能爱”是主，“所见所爱”是客；“能见能爱”是因，“所见所爱”是果；“能见能爱”是妄识，“所见所爱”是妄尘，若了知能见所见、能爱所爱俱是虚妄，则见人法空，不复轮转，然要究竟离一切见爱相，离一切能所相，则须了达一切法本如来藏妙真如性。是故本经一开始，如来即直指一切问题的核心，开门见山地直征一切众生无始的生死根本——“见爱”与“能所”，俾令利根者当下了得。

【佛告阿难：“如汝所说，真所爱乐因於心目，若不识知心目所在，则不能得降伏尘劳。譬如国王为贼所侵，发兵讨除，是兵要当知贼所在。使汝流转，心目为咎，吾今问汝：唯心与目，今何所在？”】

【注释】

“尘劳”：烦恼之别名；为攀缘、取着六尘境界，而令心劳动不堪，故称尘劳；若心不随尘而劳动，则心自息矣；心息则妄想不生，妄想不生则正智现前，正智现前则得照见自心之心相与心性，照见自心即返本，得本起因地，如来密因矣。是故祖师直指之法劝云：“外息诸缘，内心无喘”，斯可入道，诚如是也。

“譬如国王为贼所侵”：“国王”喻本觉真性。“贼”为六贼，喻六识妄心。众生之本觉真性，为六识妄心之所蒙蔽、染污、侵害，因而其力用不彰，故整个心为妄识所据；譬如国中盗贼蠭（蠭fēng：即“蜂”字繁体）起，诸贼控制地方，乃至挟制国王，威逼朝廷，以致全国山河板荡；一切众生之生死亦复如是，众生心中，六贼蜂起，六识妄心控制整个内心，乃至挟制颠覆本有真性，以致众生迷失真性，整个心中板荡不安，无始以来浪迹三界，皆因自心无主，为贼所据故。

“使汝流转，心目为咎”：“咎”，过错。

“唯心与目”：“唯”，发语词，无义。

“今何所在”：即今在何处所？

【义贯】

“佛告阿难”：若“如汝所说”：我“真”正“所”能产生“爱乐”者，为“因于”我的“心”与“目”；然而你“若不”能“识”别了“知”你的“心”与“目所在”之处，“则不能得”以“降伏”因取“尘”而“劳”动不安的烦恼心。“譬如”一国之“国王”（心王），“为”盗“贼”（六贼）之“所侵”扰，若此国王欲“发兵”声“讨除”灭贼人，这些（“是”）

官“兵”必“要”应“当知”道“贼”之“所在”，才能讨伐他。同样的，“使汝”无始来生死“流转”的，实是你所说的“心”跟“目”所“为”之过“咎”，此心与目实为如贼，（此心为贼首，此目为爪牙）。

“吾今问汝：唯心与目，今何所在？”（你那个心跟目，现在哪里呢？）

【诠论】

“唯心与目，今何所在？”这是第一次“徵心”（“徵”zhēng，同“征”。是徵求、询问之义），也就是“找心”，看心在哪里。“徵心”之所以重要，因为大家都知道，佛法的修行主在修心，若连心在何处都不知道，怎么修？是故徵心即是明心之第一步，且须先明心，而后方能见性。

【阿难白佛言：“世尊，一切世间十种异生，同将识心居在身内；纵观如来，青莲华眼亦在佛面。我今观此浮根四尘，只在我面。如是，识心实居身内。”】

【注释】

“一切世间”：世间有两种：一、有情世间，为六凡众生所居；二、正觉世间，为四圣所现（四圣为声闻、缘觉、菩萨、佛）。

“十种异生”：即卵、胎、湿、化、有色、有想、非有色、非无色、非有想、非无想。即于本经下文所说的十二类生中，除去无色、无想两种。因无色界天之众生，空散消沉，而无想天则心有如土木金石，此十种众生，其生存之状态、业报形体各异，故称“异生”。

“同将识心居在身内”：“将”，把。“居”，安置。此言，世间所有一切众生，只要是有心的，大家都一样，把心放在身中，不独我阿难为然。

“纵观如来青莲华眼，亦在佛面”：“纵”，纵使。“青莲华眼”，佛眼修广，犹如青莲花，又，青莲花最为高贵稀有，故以为喻（修，长之义）。此言，连圣人的眼睛也都在脸上，更何况我们凡夫众生的眼，当然是在脸上啰（啰luō）。

“浮根四尘”：“浮根”，为浮尘根之略，盖佛法中，眼根有两种：一、浮尘根，又称扶尘根，直接与外尘接触，故称浮尘（扶尘），即俗称的眼球及视神经、视网膜等，此等为由色、香、味、触四尘构成。二、胜义根，此为由清净四大所构成，非天眼及圣眼则不能得见之。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，一切世间”的“十种异生”有情，都“同”样“将”他们的“识心居”置“在”其“身”体“内”；至于眼睛的所在，“纵”使我们“观”看神圣清净的“如来”，其最高贵的如“青莲花”之“眼”，“亦”是“在佛面”之上，更何况是我们凡夫众生——由此凡圣二者之例证，因此“我今观”察我“此”眼睛的“浮”尘“根四尘”，“只在我”的“面”上，更无别处；“如是”由上证推知，我的“识心”，“实”是“居”处在我的“身内”。

【诠论】

在此，为何阿难不干脆直截了当地回答说：“世尊，我的心就在身内，而我的眼就在面上。”不就得了？为什么这样东说西说、扯来扯去，岂不罗嗦？殊不知这就是依于印度因明学的正式论辨之形式。因明学（印度古典逻辑辨证学）中规定论辨必须具备“三支”或“五分论”。“三支”即宗、因、喻。“宗”即立论，“因”即证据，“喻”即举例或比喻。因此一个成功的论说，不能只有立论（现代西洋逻辑称为“前题”），而无证据，否则便成强辩，那是立不住脚的；若立论站不住脚，便输了（“堕负”）。这种论辩的成规（游戏规则），在印度不仅是世俗的学术及外道，连佛法中也是一样。因此阿难在这段经文中的那些话，即不是废话、题外话，反而是正式论辩中所必要的架构。这与我们中国的经史子集中的论辩方式，大异其趣，这是读者所应知的。我们现在来看阿难的这段论辩。

如前所说，如果阿难平铺直叙、直淌淌地只说：“我的心在身中，我的眼在面上。”这样的立论便没有证据支持（Support），因此此“宗”便“不得立”；换言之，这不是在“立一个宗”（设立一个命题），而只是一个陈述而已。阿难如何将这个“陈述”（Statement），变成一个有“因”可证的“宗”呢？首先，他举一切世间的十类异生为证，因为这证据所涵盖的范围，已包括了几乎所有“有心识”的众生，除了无色界天与无想天众生外，已无遗漏，因此是非常有力的证据；一切世间的众生既皆如是；“把心放在身内”，而我阿难为众生之一，岂得例外？因此我的心自然也是在我的身中。这样的立论、证据，在一般世学中，可说几乎是驳不倒的了。

其次，阿难说眼在面上时，不举他证，而举如来的青莲华眼为证，这是有目共见的，不可能有错；且神圣如佛的佛眼既在面上，凡俗如我者更不会不同，这是用的“以圣例凡”的技巧。又，阿难想，如要驳斥这点，如来您老人家可先得推翻我的证据：否定您老人家的眼睛不在您脸上——那您可就输定了！

再者，阿难在此段论辩中，还用了一个技巧，那就是：先举证，后立论，这样令原本可能很平板的立论，变成生动有力，且顺理成章。

又，阿难在此段论辩中之举证（因），为何于“心识”一项举一切凡夫为证，而于“目”这一项，却举如来为证？这也是阿难的技巧：因为阿难既仍在凡夫数中，故其心识之所在，理应同于一切众生，且既仍在凡位，便不能确知圣人之心究竟如何，故不敢妄疑（乱猜），所以，在这一项上，“以凡例凡”是稳扎稳打，稳赢的。至于眼睛的所在，既然凡圣同然，有目共见，就不妨举“高价位”的证据，这样一来有力，二来如果世尊要反驳，只有自讨没趣，故这是阿难“双赢”的盘算。

复次，以正理而言，阿难在此所犯的过错何在？即是所谓的“妄计”。尤其是“计心在身内”，更是一切妄计的根本，由计心在身内，于是有内外之隔；一有内外，便有自他；自他一成，四相皆立；四相成立，轮转不息矣。所以要破四相（我、人、众生、寿者），首先要破我相；要破我相，须先破“计心在身内”之相——若解心非在身内，则身心涣然解脱。

【佛告阿难：“汝今现坐如来讲堂，观只陀林今何所在？”

“世尊，此大重阁清净讲堂在给孤园；今只陀林实在堂外”。

“阿难，汝今堂中先何所见？”

“世尊，我在堂中先见如来，次观大众，如是外望，方瞩林园。”

“阿难，汝瞩林园，因何有见？”

“世尊，此大讲堂户牖开豁，故我在堂得远瞻见。”】

【注释】

“此大重阁清净讲堂”：只桓精舍在佛世时有七层。东晋法显与唐玄奘去印度时，仍见其遗迹，现则无存。

“瞩”：看。

“户牖开豁”：“户”，门。“牖”，窗。“豁”，通。

【义贯】

“佛告阿难：如今现坐”在“如来”的“讲堂”中，你“观”看一下“只陀林”现“今何所在”？

阿难回答说：“世尊，此大重阁清净讲堂”是“在给孤”独“园”中，而“今只陀林实在”讲“堂”之“外。”

佛说：“阿难，汝今”人在讲“堂中”，张眼一看，最先看到的是什么？（“先何所见？”）

阿难回答：“世尊，我”现“在”讲“堂中”，张眼一看，首“先见”到的是“如来”，其“次”再“观”见“大众”；“如是”次第“外望”，“方”可“瞩”望到只陀“林园”。

世尊道：“阿难”，当“汝”想“瞩”望只陀“林园”时，你“因何”而能“有”所“见”？（你怎么能看得到的？）

阿难答：“世尊，此大讲堂”的门“户”窗“牖”都很“开豁”通彻，没什么遮障，“故我”人虽“在”讲“堂”内，但亦“得远”远“瞻见”窗外，没什么困难。

【尔时世尊在大众中，舒金色臂摩阿难顶，告示阿难及诸大众：“有三摩提，名大佛顶首楞严王，具足万行，十方如来一门超出妙庄严路。汝今谛听。”阿难顶礼，伏受慈旨。】

【诠论】

这一段经文，已敬依圆瑛老法师之见，而移到前面去了。圆老说这样才不致令前后两段经文的问答不相应，隔碍开来，而且令经文的组织亦较畅顺。又，本段经文，在内容上来看，非常非常重要，因为它宣示本经一经最重要的主题，因此若移到前面去，因为是在论辩开始之前，所以若藉西洋修辞学的名词来说，则此段经文在那里就变成了Topic Paragraph，类似中国古文修辞学中“起承转合”的“起”文，是故以文章效果来看非常好，以义理的组织、结构、与发挥也非常好。圆老在其《讲义》中说：以前的诸贤，未必没有看到这点，但由于尊经的缘故，明知是抄写之误，仍然不移动，而“余不避弥天大罪，只求经义文意之贯串，而知我、罪我，一任具眼者之品评也。”敝人一向亦不赞同改动佛经，然此段经文，衡诸各方面，实十分赞同圆老之见，故亦随其移动。然而圆瑛老法师在此处仍存原文，并科为“仍存原文”，以存其原貌。此中得失功过若何，达者请详。

【佛告阿难：“如汝所言：身在讲堂，户牖开豁，远瞩林园。亦有众生在此堂中，不见如来，见堂外者？”

阿难答言：“世尊，在堂不见如来，能见林泉，无有是处。”

“阿难，汝亦如是。”】

【注释】

“无有是处”：“是”，对。此即言：那是不对的，那是不可能对的。

【义贯】

“佛告阿难：如汝”刚才“所言”一点也不错：虽然“身”是“在讲堂”中，但因讲堂的“户牖开豁”通彻，故在室内即能“远瞩”只陀“林园”。然而是否“亦有众生”，其身明明“在此堂中”，却“不”能“见”到同在讲堂中的“如来”，而他反倒能“见”到“堂外”之林园“者”否？（亦即，不能见近，却能见远？）

“阿难答言：世尊”，若有人身“在堂”上，“不”能看“见如来”，却“能见”到堂外远处的“林泉”，则“无有是处”。（那是不对的。）

佛说：那么，“阿难，汝”先前之立论“亦”复“如是”无有是处。

【诠论】

佛在此所用的辨证之法，为将“讲堂”比作“身”，而将“人”比作“心”：亦即“心在身中”，犹如“人在堂中”。即然人在堂中，近则能见堂中诸人，远则能见外之林园，则“心在身中”亦应如是：近能自见身内腑脏，远则能见外面景象。若说“心在身中”，却近不能见自身内腑，而仅能见外面景物，即如同人在堂内不能见同堂之人，却能见外面的风景一样，这是不通的。

【汝之心灵一切明了，若汝现前所明了心实在身内，尔时先合了知内身。颇有众生先见身中，後观外物？纵不能见心、肝、脾、胃；爪生、发长、筋转、脉摇，诚合明了——如何不知？必不内知，云何知外？】

【注释】

“汝之心灵”：此“灵”不是指灵魂，而是灵明、灵知、灵巧之义，盖吾人此心，灵明不昧，能觉了、知觉一切，无有边畔，际限，故称此心为灵。

“若汝现前所明了心”：“现前”，当前。“所明了心”，所能明了一切之心，亦即，能明了觉知一切之心。

“尔时”：这里作此时之义。

“先合了知”：“合”，应该。

“颇有众生”：“颇有”，可有？

“先见身中”：先自见身中的腑脏。

“后观外物”：然后才去看外面的景物？

“纵不能见心、肝、脾、胃”：因为这些腑脏离心太近而看不到。眼睛的功能，太近的看不到，（如眼睫毛因太近故看不到），太远的也看不到。

“爪生、发长、筋转、脉摇，诚合明了”：“爪”，指甲。既然离心太近的腑脏看不见，那么离心不近不远的一些生理现象，像指甲的生长、头发长长了、筋在扭转、血脉或气脉在摇动，这些现象。“诚”，实。“合”，应，应该能够看得很明白才对。

“如何不知”：为什么连这些自身之事都不能知见？

“必不内知，云何知外”：“必”，必然，决定。“内知”，倒装语法，即知内。此言，既然决定不能知见自内身之情，为何能知见身外之物？

【义贯】

“汝之”常住之“心”实“灵”明不昧，于“一切”皆能“明了”。然而“若汝现”时当“前所”能“明了”一切之“心”，“实”是居“在”你“身内”的话，“尔时”即“先合”觉“了知”见你自己之“内身”。然而“颇有众生”在看东西时，是“先见”自“身中”之腑脏，然“后”方“观”见身“外”之“物”的？再说，若你的心实居你身内，那么“纵”使你“不能”近“见”你自己的“心、肝、脾、胃”等腑脏，因太近见不到，则离心不近不远的“爪”甲之“生”、毛“发”之“长”、“筋”之扭“转”、“脉”之动“摇”，这些现象“诚合明”见觉“了”——然而“如何”你连这些现象亦“不”能“知”见呢？既然说心是居在心内，但它又“必”定“不”能“内”自“知”见身内物，“云何”又说它能“知”见身“外”之物？

【诠论】

此段中，如来所用的论证主要是：心与眼的知见，应是由近而远，由内而外；没有说不能见近而能见远、不能见内而能见外的；因此，心若在身内，又不能了知身内之物，则可见心不是真的在身内，则可证明说“心在身内”是不对的，因此，结论：“心在身内”这个命题不得成立（Invalid）。

【是故应知：汝言‘觉了能知之心住在身内’，无有是处。】

【义贯】

“是故”你“应知”道，“汝言‘觉了能知之心，住在身内’”这个立论“无有是处”，不得成立。

【诠论】

到此，第一处徵心完毕，如来破除阿难“计心在身内”之迷执。然而读者须知，这个妄计并非真正是阿难的——阿难只是大权示现，为利益化导无量有情故，作如是示现。方知圣人境界不可思议，非凡情凡智可及。

复次须知，此“心在身内”之见，实为一切众生虚妄计着中，最为普通，亦是对一切有情为害最深者：由于众生计着心在身内，是故其心自无始来，即为其身所禁锢，身即有如心之牢狱一般。换言之，众生自无始以来，之所以心不得解脱者，即是由于自禁其心于四大五蕴身中，犹

且贪爱不舍，是故累劫以来，虽一再舍身得身，生生不断，唯不能脱于如是自身牢狱之禁锢。若欲脱此禁锢，则首须去除“心在身内”之颠倒想，如是庶几解缚有望。

2、 破计心在身外

【阿难稽首而白佛言：我闻如来如是法音，悟知我心实居身外。所以者何？譬如灯光然於室中，是灯必能先照室内，从其室门，後及庭际；一切众生不见身中，独见身外，亦如灯光居在室外，不能照室。是义必明，将无所惑，同佛了义，得无妄耶？】

【注释】

“稽首”：为九拜中的至敬之礼，为头至地之礼，略同于佛教之顶礼，故借用以为顶礼之义。九拜出于《周礼》，兹条释于后：

一、稽首——为九拜中最敬之拜；拜时头至地，多时方起（稽首是稽留之义）。此为臣拜君之礼。

二、顿首——为九拜中次重之礼；拜时亦头至地，但头一触地即举起，故称为“顿”（顿者顿时也），俗称叩头者即此礼也。

三、空首——跪而拜，头只至于手，头不触地。

四、振动——鞠躬加拱手，即所谓“打躬作揖”。

五、吉拜——丧礼中，服齐衰者（孝服的一种），向宾客礼拜时，拜而后稽颡（sǎng额）（额至地），以其拜与顿首相近，故称为吉拜。

六、凶拜——丧礼中，稽颡而后拜，是服三年丧服者之礼。

七、奇拜——单腿跪拜。

八、褒（bāo褒）拜——“褒”是其俗字，“褒”是正字。褒者报也，褒拜即报拜，再拜，亦是持节而拜。

九、肃拜——跪而身直立不动，只举手下手。

“然于室中”：“然”，同“燃”。

“是义必明，将无所惑”：“义”，道理。“明”，明白，明显，明确。“将”，当。此言，这道理是很明确的，应当没什么可疑惑的了。

“同佛了义”：“了”，通达，究竟。“了义”，通达究竟的道理。承上句，阿难言：我这看法，是与佛的了义之说相同的。

“得无妄耶”：“得”，能。“妄”，错误。能没有错吗？意即，我这样的说法，是不是不错？

【义贯】

于是，“阿难稽首而白佛言：我”一“闻如来如是”微妙“法音”，即“悟知我”的“心实”在是“居”于“身外”的。“所以者何？譬如”一盏“灯光”若其灯为“然于室中”，则“是灯必”定“能先照”亮“室内”，次“从其室”之“门”，然“后及”于外面的“庭际”——这就是为什么“一切众生”之所以“不”能“见”自“身中”的腑脏，而“独”能“见身外”事物的原因：因为他们的心在身外呀！这正“亦如”同“灯光”若“居在室外”，那光一定“不能照”到“室”内，是一样的道理。“是义”理“必”然是很“明”确的，“将无所”疑“惑”（没有什么可以疑惑的了。）我这样的见解，应是“同”于“佛”之“了义”之说的——这样说没错吧？（“得无妄耶？”）

【诠论】

在此，阿难首先说他“悟知我心实居身外”。这里他所说的“悟”，当然不是真悟，而只当“了解”的意思用。（这也是初发心学佛的人，常常容易犯的毛病：“以解作悟”：当他说：“我悟了××经的那句话”时，事实上他只是“看懂了”那句话文字上的意义。）所以，此处阿难真正的意思是说：“哦！我了解了！我知道了。”但他这知道，事实上也只是一种“推测”，佛法上称为虚妄分别；因为这是又一次的虚妄分别，所以称为“转计”。前面是计（虚妄分别）“心在身内”不成，这次便转计“心在身外”。

读者看经文及注解的书、或科判，看到这里说阿难“转计”，便以为阿难见风驶舵，看到此路不通，便走他道。不是这样的，阿难不是这么差劲。在此传统的科文虽说“阿难转计”，而其实阿难是“重新推断”，“重新推理”。阿难在此所犯的，只不过是：他依世俗或凡夫的思考与推理来看待这件事；因为是依于世俗的思考与推理，来处理这个甚深的问题，于是就变成了“妄想分别”，或“分别计着”。

凡夫或世俗的思考，通常是二分法（Dichotomy）的；不是对，就是错；不是“是”，就是“非”；尤其是西洋形式逻辑，硬梆梆的，丝毫没有讨价还价的余地。阿难在此所用的，就是这样的“逻辑推理”：既然不在内，那一定是在外——错不了的！（经文“将无疑惑”就是这个语气。）就是运用这样的逻辑推理方式，怪不得阿难一听佛破斥他的“心在身内说”，马上就说：我一听如来这样的法音，就“悟”到了我的心其实是在我的身外——原来如此！我懂了。这就是世俗二分法思惟之过。二分法，在佛法中称为“二法”，二法也就是依于自心妄想分别

，而勉强将世间一切法都弄成是“对立”之法，对立就是敌对，世人将世间法判为一组一组的敌对之法，如阴阳、水火、是非、黑白等等，并想象他们互相在争斗，乃至唯物辩证的“正反合”（Thesis,Antithesis,Synthesis）等，都是类似的相生相克、互相斗争、互相并吞的理论。这些种种二法的理论，都是源于众生自心中“有诤”，故与诤法相应，故好争、好斗、好辩，在一切处争强斗胜，这都是凡夫自心相的显现：以自心中有“争”，故见外的一切皆有争。阿难此时虽已达初果，然未证圣果，故其所思所见，仍依凡夫的思惟方式而来。在第一处徵心时，阿难之所以计“心在身内”，主要所犯的，是只见表相。在此“第二计”中所犯的，主要即是“二分法推理”之过。

在此段论说的末了时，阿难加上一句“得无妄耶？”表示已经不敢那么确定，不像第一计中说：“我今观此浮根四尘，‘只’在我面；如是，识心‘实’居身内。”你看：“只在我面”的“只”字；“实居身内”的“实”：语气多么坚定、自信！也可能是因为前面太自信，却吃了滑铁卢，于是现在就学谦虚一点了，而附加一句“得无妄耶？”有请示及探探口气的味道，也是给自己预留一个台阶。

【佛告阿难：是诸比丘适来从我室罗筏城，循乞抟食，归只陀林，我已宿斋。汝观比丘，一人食时诸人饱不？”

阿难答言：“不也，世尊。何以故？是诸比丘虽阿罗汉，躯命不同，云何一人能令众饱？”

佛告阿难：“若汝觉了知见之心实在身外，身心相外，自不相干，则心所知，身不能觉；觉在身际，心不能知。”】

【注释】

“是诸比丘”：这些比丘。

“适来”：方才。

“循乞抟食”：“循”，顺。“循乞”，顺着所行道路之次第而乞，不作拣择。“抟（tuán）”，亦即“团”，西域以手团食而食，又称段食。经云，一切众生依食而住，而食有四种：

一、段食——此为欲界众生食，欲界众生将食物分段（用刀切及用牙齿嚼）而饮噉（“噉”dàn：即“啖”），故称段食。

二、触食——此为鬼神食，诸鬼神触取食物精华之气味，而得饱满，称为触食。

三、思食——色界天人，依“禅思”为食，此禅思食为依于第六识者。

四、识食——无色天人入于空定，其寿命为依于第八识而住，得以维持不断，故犹以第八识为食，称为识食；又地狱众生之命，亦依其本识（第八识）而得延续不断，故亦是识食。

《成唯识论》说：“此四食能持有情身命，令不断坏，故名为食。”又，《楞严经正脉》云，如来此次入城乞食，为提奖归来的次日之事。

“宿斋”：“宿”，止。宿斋即斋毕。

“若汝觉了知见之心”：你能觉了、能知见之心。

“身心相外”：“外”，分离。

“觉在身际，心不能知”：“觉”，感觉。“身际”，身上。如果感觉发生在身体上，心亦不能知，因为身心互相分离故。

【义贯】

“佛告阿难：是诸”大“比丘”众，“适来”随“从我”入“室罗筏城”去“循”次第“乞抟食”，然后回“归只陀林”来用斋，如今“我已宿斋”（斋讫（“讫”qì：完毕））。“汝”今且“观”这些“比丘”，其中若“一人食时”，其他“诸人”能觉得“饱不？”

“阿难答言：不也，世尊；何以故？是诸”大“比丘”僧，“虽”皆是已证法性的“阿罗汉”圣人，然每个人的身“躯”与性“命”还是各个“不同，云何一人”吃饭，而“能令”其他“众”人皆“饱？”

“佛告阿难：若汝”能“觉了”能“知见之心”确“实”是“在”你的“身外”，如是则变成你的“身”与“心相外”（相离）；若身心分离，“自”然互“不相干”；若身心互不相干，“则心所”觉“知”者，“身”便“不能”感“觉”到；反之，若感“觉”是发生“在身际”，则“心”亦同样“不能”有所了“知”。

【诠论】

若说“心在外”，便有一个不可避免的严重结果，那就是：身心就分离了！若身心是分离的，便有很多混乱的状况发生，例如：

⑴心既离开了身体，中间并没有一个联系的媒介，那么身体如果发生什么状况，心如何能知？

⑵若大家的心都在身体外，岂不是分不清彼此了？——到底哪一个是你的心？哪一个是我的？因为自他的分际已没有一个范围。

⑶若心在外，身体在吃饭，心怎能觉得自己有吃没吃，或吃饱没有？

⑷若心在外，由于自他已没有分际，因此别人吃饭，我也可能觉得饱了；我吃饭，别人也可能觉得饱——但事实并非如是。

由于以上的推理，以及“心在身外”这个命题造成与事实相违的种种混乱现象，是故可知“心在身外”这命题是不能成立的。

【我今示汝兜罗绵手，汝眼见时，心分别不？”

阿难答言：“如是，世尊”。

佛告阿难：“若相知者，云何在外？是故应知：汝言‘觉了能知之心，住在身外’，无有是处。】

【注释】

“兜罗绵手”：佛三十二相之一。“兜罗绵”，义为细香棉。西域有这种棉，非常柔软，色白如霜。佛的手柔软有如兜罗棉。

“汝眼见时，心分别不”：“分别”，在此当了别、了知之义。此言，当你用眼睛看我的手时，你的心能了知吗？

“如是，世尊”：是这样没错；亦即，我用眼睛看世尊的手时，心中即能了知那是世尊的手。

“若相知者，云何在外”：若心与眼相知者，怎么还能说心是在身体外边？

【义贯】：

“我今示汝”我的“兜罗棉手”，此时，“汝”以“眼见”我的手“时”，你的“心”能“分别”了知这是如来的手“不”？

“阿难答言：如是”，不错，“世尊”，当我以眼见世尊的手时，心即能了知那是世尊的手。

“佛告阿难：若”心与眼互“相”能“知”觉对方的活动或状况“者，云何”尚能说心是“在”身之“外？是故应知，汝”所“言”能“觉了”且“能知之心”是“住在身外”，这个立论“无有是处”，不得成立。

【诠论】

世尊破除阿难的大前提“心在身外”，主要的论点为：心在身外即“身心分离”，再由这“身心分离”这个小前提推出两个分论：一、身心互不相知（身心互不相干）；二、自他混乱。

在前一段，世尊先破“自他混乱”这个分论，用的举证是“一人食，不令众饱”，由此可知自他的分际并无混乱，因此可证明：心并非在身外。

在次一段中，世尊才破第一个分论“身心互不相知”，所用的举证为“眼见手时，心即能了知”，故知“身心互不相知”是错的，因此，“心在身外”的立论也是错的。

3、 破计心潜在根里

【阿难白佛言：“世尊，如佛所言，不见内故，不居身内；身心相知，不相离故，不在身外；我今思惟，知在一处。”

佛言：“处今何在”？

阿难言：“此了知心，既不知内，而能见外，如我思忖，潜伏根里。犹如有人取琉璃椀合其两眼，虽有物合而不留碍：彼根随见，随即分别。然我觉了能知之心不见内者，为在根故；分明瞩外无障碍者，潜根内故。”】

【注释】

“我今思惟，知在一处”：“思惟”，即是如来常说的“善思念之”，或正思惟，为依正理而思惟，非依自心、或凡情凡见之妄想分别。然阿难在此所说的思惟，其实都是依照凡俗的逻辑推理，也就是第六意识的妄想分别、攀缘附会，并非真正离于六识心之正思惟。佛在经中说，以依正思惟，方有正念正智。是故若依不正思惟，则知见即不正。

“知在一处”，知心在某一处。阿难此知即非正知，“不正知”在唯识百法中，是二十随烦恼的一种。又，阿难在此还用了一个小技巧：悬疑（Suspense）——如来问他，再说出他所推论的新的心之所在。

“思忖”：“忖”，忖度、推测也。

“犹如有人取琉璃椀合其两眼”：“琉璃椀（wǎn）”，即今之眼镜。“合”，覆合，即戴在两眼上。

“彼根随见，随即分别”：“随”，马上。“根”，眼根。此谓，虽戴了眼镜，但眼根还是照样，马上看到东西，马上就能分别了知其为某物。

“不见内者，为在根故”：“内”，内脏。谓我的心所以不能见到我的内脏，那是因为它并不

是在内脏中，而是藏在比较外面的眼根里。因为是在比较外面一点的地方，当然就看不到里面了。

“分明瞩外无障碍者，潜根内故”：而我的心之所以又能很清楚地看到外面的景象，没有任何障碍，那是因为它是潜藏在眼根里；阿难之意亦即，此心有如在眼根门口边，背内面向外，所以只能见外不见内。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊”，正“如佛”先前“所言”：以心“不”能自“见”身“内”五脏“故”，故知心“不居”在“身内”；又由于“身”与“心”确实是“相知”且“不相”分“离故”，而证心“不在身外”；这么说来，“我今思惟”推断，“知”道心确实“在”某“一处”。

“佛言”：那个“处”所现“今何在”？

“阿难言：此”能“了”能“知”之“心”，“既”然“不”能“知”见“内”身五脏六腑，“而”却“能见外”境，“如我思忖”推论所得，一定是“潜伏”在眼“根里”。这正“犹如有人取琉璃椀”（眼镜），覆“合”在“其两眼”上一样，“虽”然“有”一“物合”在眼上，“而”却“不”会于视觉有所“留碍”：也就是说，“彼”眼“根”照样“随”时看“见”任何一件东西，“随即”（马上）能“分别”了知那是什么东西。“然”而“我”能“觉了能知”见“之心”，之所以“不”能“见内者”，“为”藏“在”眼“根”内，而非在身体内部“故”；反之，我之所以能“分明瞩”视“外”境，而“无障碍者”，也是由于心“潜”在“根内”之“故”。

【诠论】

此第三计心潜在根里，其实就是“心在两间”（或中间）的变体。因为前面第一处计“心在身内”被破，于是推论：非在内，应是在外了，而成第二计。接着第二计又被破，又再推论：既不在内、又不在外，那应该是在中间了。而阿难很聪明，他还把这中间给“定位”下来，给它一个确定的位置：潜在根里，否则如来如果问说：你所说的中间到底在哪里？如果答不出来，或说不一定，那佛一定会说：“既然没有一个确定的处所，等于没有，因此你所说的心在两间不能成立。”为避免此后果，因此非找个确定可指陈的处所不可，否则这个立论马上就会遭到被破的命运。

在此，阿难说“如戴眼镜”，以比喻心藏在根里，就好象眼睛躲在眼镜后面一样：虽然躲在后面，但是对外物照样看得清清楚楚。这个比喻为以眼喻心，而以眼镜喻眼。其论证方法仍是以“喻”为基。

【佛告阿难：“如汝所言，潜根内者，犹如琉璃，彼人当以琉璃笼眼，当见山河，见琉璃否”？

“如是，世尊，是人当以琉璃笼眼，实见琉璃。”

佛告阿难：“汝心若同琉璃合者，当见山河，何不见眼？若见眼者，眼即同境，不得成随；若不能见，云何说言‘此了知心潜在根内，如琉璃合’？”】

【注释】

“犹如琉璃”：犹如人戴琉璃椀（眼镜）。

“彼人当以琉璃笼眼，当见山河，见琉璃否”：“笼”，罩。此言，当那个人把眼镜罩在他的眼睛上，然后当他向远处看见山河时，在近处能看到他这副眼镜吗？

“汝心若同琉璃合者，当见山河，何不见眼？”：“合”，合眼。照你的譬喻，你的心如果好象有人以琉璃合眼（汝心即藏在眼根后——如那人之眼藏在眼镜后一样；你说：虽然眼睛藏在镜片后，但还是看得清清楚楚。）当此人于远处见山河时，近处何不能自见他自己的眼？

“若见眼者，眼即同境，不得成随”：“若见眼者”，即退一步说，姑且承认那人真能自见其眼。“境”，外境。“成随”，“成”是成就；“随”为上面所说“随见随即分别”之事。此言，如果那人真的能自见其眼，则他的眼睛便变成外境，因为外境是“被看到的东西”（“所见”），所见的外物、外境应当是无情物，而人的眼睛应是“能见者”，而非“所见物”，然而“能见者”应是有情，非无情物。若眼睛变成“被看到的”所见之物，则成无情之外境，眼睛既成为外境，便不应再有能见之功，因此便不再能成就“随见随即能分别”了知的功能。

【义贯】

“佛告阿难：如汝所言”，你的心“潜”藏在“根内”所根据的道理“者”，为“犹如”有人戴“琉璃”椀一般。那么我问你，“彼人当以琉璃”椀“笼”罩在他的“眼”上，次“当”他远“见山河”之时，近者能“见”他眼睛前面的“琉璃”眼镜“否”？

阿难回答：“如是，世尊，是人当以琉璃笼”其“眼”之时，确“实”近者能“见”其眼睛前面的“琉璃”眼镜。

“佛告阿难：汝心若”如“同琉璃合”眼“者”，“当”你远“见山河”之时，于近处“何不”能自“见”你自己的“眼”？退一步说，姑且承认你真能自见己眼（这当然是与事实不符的

），如“若”你真能自“见”己“眼者”，你的“眼”根“即同”外“境”之无情物，由能见者变成所见者，而失去能见之功能，因此也就“不得成”就“随”见随即能分别了知之事（——然而事实上，你的眼睛确实一直都能随见随即分别了知一切外境，因此逆而言之，你的眼睛并没有变成‘所见’者；因你的眼睛没有变成所见者，所以它并没有被看到）；因此你“若不能”自“见”己眼，“云何”能“说言此”觉“了”能“知”之“心”为“潜”藏“在”眼“根内”，犹“如”有人以“琉璃”眼镜“合”眼一般？

【诠论】

戴眼镜的人确实能看到自己的眼镜，所以世尊破斥的方法，图示如右：

既然眼躲在眼镜后，能见眼镜与山河；同样的，心躲在眼根里，也应能见山河并见自己的眼睛——但事实不然，人不能自见其眼，故所用的譬喻不能支持、证明所立之前提；亦即，“如人戴眼镜”的譬喻，不能用来证明“心潜在根里”，因为比喻本身的推论，与立论（所立之宗）不一致，这称为“法喻不齐”（“不齐”即不一致），以不齐，所以喻不能与“法合”。

又，因明的论证之学中，有一点与西洋的形式逻辑（Formallogic）极不相同，习因明者必须注意，此即：西洋的逻辑将事情的推理（inference）分为两种“可能性”：

一、事实上的可能性（Possibility），即在经验上，此推论在现在、过去、未来，都有存在的可能，此种推论称为有Possibility。

二、纯理论的可能性（Probability），此种可能性，纯粹是在公式上的推演中达成，完全可以不必顾及经验或事实上能否实现的问题，只要在公式或形式上的推演过程无误，不管所推出的结果是什么，即使再怎么荒谬可笑，只要推演无误，便被认为是可以成立的（Valid）。

近代西洋学术中的逻辑推论，多属第二种。反之，佛法的因明学，不仅在理论的形式十分严谨，若于论辩稍有违犯，便会落败；除了形式上的推论外，佛法因明学还兼顾事实或经验上的可能性，乃至价值哲学（伦理、道德、美学、知识论等）上的正与误，都必须考虑到，如有违世间、社会、伦理、风俗之言论，皆不能成为立论之佐证（因），或譬喻，否则即成落败，其所立之宗即不得成立。（拙意以为，佛法的因明学，较之西洋的论理学（逻辑），似乎较“人性化”，较能涵容人类的全体经验。而西洋的论理学，则似乎颇为生硬、偏狭：因为西洋的论理学，可以理论上是一回事，而事实又是另一回事。而佛法因明学则理论与各种事实必须兼顾，此似较圆满。）

世尊在第二部分的驳斥中，用了一个技巧：“让步”（Concession），即退一步说，亦即姑且承认对方所作某种论证成立，中文称为“纵”。话虽说是让步，其实正好相反，这正好是“以退为进”、“欲擒故纵”的策略。表面上看像是让步，其实是在让步中将对方可能反驳或改口（所谓“转计”）的机会，全都先提出来加以驳斥，所以是将对方所有逃生的路全都封死了，所以是“很绝”、很彻底、一网打尽、“先发制人”（Pre-emptive）的一招。世尊在往后的论证中，这个策略用得很多，故很精采。

这里所说的“让步”，是指世尊说：如果我们姑且承认说你能自见己眼（乃至以防你强辩说：我是能看到自己的眼睛！）这一节而说。于是世尊在退此一步后，马上进十步说：那么你的眼睛就会变成跟无情物一样，而失却“能见之功”。在此，世尊所用以破斥的，是指斥对方的譬喻会因此而“令有情、无情杂乱”（分不清），亦“令能见、所见杂乱”，以有此“杂乱之过”故，原宗不得成立。

【是故应知：汝言‘觉了能知之心潜伏根里，如琉璃合’无有是处。】

【义贯】

“是故应”该了“知”：“汝”所“言”你的能“觉了、能知之心”是“潜伏”在“根里”，犹“如”有人以“琉璃”眼镜“合”于其眼，这个立论，“无有是处”，不能成立。

【诠论】

至此，第三处徵心，计“心潜伏根里”，破斥完毕。

4、 破计心以内、外对而见明、暗。

【阿难白佛言：“世尊，我今又作如是思惟：是众生身，腑脏在中，窍穴居外；有藏则暗，有窍则明。今我对佛，开眼见明，名为见外；闭眼见暗，名为见内，是义云何？”】

【注释】

“腑脏在中”：“腑脏”，为五脏六腑。五脏为心、肝、脾、肺、肾；六腑为五脏之宫府：胃为脾府，膀胱为肾府，三焦为命府，大小肠为心府、肺府。“中”，身体内。

“窍穴居外”：七窍之孔穴。七窍为二眼孔、二耳孔、二鼻孔、及口。“外”，身体表面。

“有藏则暗”：“藏”同脏。意谓：众生身中因有脏腑充满身中，故身体内是暗的。

“有窍则明”：众生身上因有七窍，在七窍之处即见有光明。

“开眼见明，名为见外”：我若把眼打开，而见到光明，就称为是见到外境。

“闭眼见暗，名为见内”：我若把眼睛闭起来，而见到眼前一片黑暗时，就称为是见到内身。

“是义云何”：您看这个道理怎么样？可以成立吗？

【义贯】：

“阿难白佛言：世尊，我今又作如是”之“思惟：是众生”之“身”，有六“腑”及五“脏在”身体“中”，亦有五官的七个“窍穴居”于“外”；以身中“有”腑“藏”充塞“则”身内变成一片黑“暗”，以身外“有”孔“窍则”现有光“明”。因此，“我今对”着“佛”，我“开眼”时能“见”到光“明”，即“名为见”到“外”境；我若“闭眼”时，便“见”一片黑“暗”，则“名为见”到“内”身，“是义云何”？可以成立吗？

【诠论】

阿难在此第四计中，表面上是“计心有开合且能内外对”，或说“双计内外”，事实上，还是以计“心在身内”为主，或者说，是“计心在内”的“变体”，或“修正版”（“改良版”）。其潜意识之动机，恐怕仍是不甘心第一计（计心在身内）被破，故于此再想要“救”其堕负处，此其一。又，此亦表明了，众生对于“心在身内”之观念，根深蒂固，实不易忘情，更难以顿舍，是故阿难将其论证修改之后，再度提出。

阿难在此如何修改其论证呢？心如果在内，为何不能见腑脏，因为“有脏则暗”；又闭眼时，看到黑暗，即因为腑脏是暗的，所以其所看到的暗境，其实就是心往内看所看到的腑脏之暗——因此，心不是不能见内身（如佛前所指斥者），只不过内身是黑洞洞的——闭眼即见！（我们一闭眼，自然就向内看，于是就看到身内一片黑黝黝的！）所以，这个“内对见暗”就用来反驳、补救如来前面所说：“不能自见内身”之谬。如是，心即能“内对见暗”，再加上“开眼向外见明”便成就了“心既能见内也能见外”的“双见内外”之立论，如此一来，便差不多天衣无缝了吧！

又，阿难最后加了一句“是义云何”，显得心相当虚了，变得不像在辩驳，好象是在请示。又，阿难此时的语气，与前面第一番的“纵观如来青莲华眼，亦在佛面；我今观此浮根四尘只在我面；如是，识心实居身内。”及第二者：“我闻如来如是法音，悟知我心实居身外。”那时的自信和气势，都不见了。（此番论战，还相当富戏剧性（Dramatic）哩！——亦即，字里行间可见“主人公”（Protagonist）阿难的性格有在转变！难怪有人说佛经的“文学性”很高——此是余话。）

【佛告阿难：汝当闭眼见暗之时，此暗境界为与眼对？为不眼对？若与眼对，暗在眼前，云何成内？若成内者，居暗室中无日、月、灯，此室暗中皆汝焦腑？若不对者，云何成见？】

【注释】

“闭眼见暗之时，此暗境界为与眼对？”：“与眼对”，与眼相对，亦即“在眼前”。依唯识学，“根尘相对”而生识，根尘若不相对，则识不能生。所谓“相对”，为面对面直接接触。因此，若说眼睛看到什么东西，那件东西一定正在眼前，称为此色尘与眼根相对，因此而能生出眼识，而了别此物。此色尘若不在眼前与眼根相对，则不能发识、成“见”。此句之义为：当你闭眼而见到一片黑暗时，这片黑暗的境界，是与你的眼根相对吗？

“为不眼对？”：还是不与你的眼根正面相对？

“若与眼对，暗在眼前，云何成内？”：“内”，身内，亦即你体内的脏腑。此言：你若说此暗境界是在你的眼前，与你的眼正面相对，那么就会变成那片暗境是在你眼前，既在你的眼前，即是在你身外，怎么说这片暗境反而成为在你的身内？岂不互相抵触？

“若成内者，居暗室中无日、月、灯，此室暗中皆汝焦腑”：“若成内者”，亦是一个“让步”，退一步说，姑且承认那片暗境是你所见到的自身内脏。“焦腑”，“焦”为三焦（上焦在胃，中焦在胃与脐之间，下焦在脐下）；三焦为“命府”，命府为六府之一，故称之为“焦腑”。在此，焦腑也只是代表内脏之义。此言，退一步说，若你闭眼所见的暗境是你的内身的话，那么，如果你在一间暗室里，其中没有日光、月光、或灯光，在此暗室之中，（不管你睁眼还是闭眼），你所见的一定只是一片黑暗；既然你说“见暗即是见内身”，那么此时这个房间的黑暗之空间，不都成了你的三焦六腑了？

“若不对者，云何成见？”：“不对”，指此暗室不对目前，亦即并非“在眼前”。此言，你若听了上面的话，而在这时否认说：这片暗境并非在我眼前，而与我的眼根相对（“不对”），如果暗境不在眼前，不与眼相对，如是即“根尘不相对”，若根尘不相对，如何能生眼识，而成就“看见某物”之事？

【义贯】

“佛告阿难：汝当闭眼”而“见”到一片“暗”境“之时”，“此”片黑“暗”之“境界为”是“与”你的“眼”根正面相“对”？“为不”与你的“眼”根正面相“对”？“若”你说此暗境是“与”你的“眼”正面相“对”，则此“暗”境应该是“在”你的“眼前”才对，若暗境在你眼前，则应是在你身外才对，“云何”又说此暗境反“成”为你的“内”身？（因此，你的推论中说此暗境界是你的内身，这是不能成立的；也因此你的立论之“闭眼见暗是内对”，以及说是内对看自内身，也都是错的。）退一步说，“若”此暗境真的“成”为你的“内”身“者”，则设当你“居”在一间“暗室”之“中”，于此室中，既“无日、月”之光，亦无“灯”光，故只是一片黑暗，如此一来，因室中本来就一片黑暗，故不论你是睁眼还是闭眼，你在此室中所见的，一定只是一片漆黑，这么说来，“此室”在一片黑“暗中”之空间，难道“皆”变成“汝”内身之三“焦”六“腑”了吗？（显然不是这样，此暗室之空间绝不会变成你的内身之三焦六腑，因此可证你眼前所见的一片黑暗并不是你的内身，也因此你闭眼见暗并

非是你所说的“内对”，所以说：‘闭眼见暗室时为内对见自内身’这个立论是错的。）再者，你此时“若”辩说：暗室并“不对”目前“者”（暗室与眼非正面相对，）亦即，暗室并不须在目前，所以暗境不是在身外；如果说暗境并不在目前，即眼根与色尘不相对，根尘既不相对，如何能生眼识，“云何”能“成”就眼睛“见”物之事？若不能成就见物之事，即是无所见，即是无所见，又怎能说你看到了你的内身？因此可证：说“闭眼看到你的内身”这个立论是错的。

【诠论】

阿难在此第四计（计心有开合及能内外对）中，他所运用的推理，若以现代的逻辑式子来表示，则比较能清楚阿难的意思，以及他所犯的错处在哪里（如图）：

若依以上的横式（Formula）推演来看，好象是可以成立的。这也就是上面诠论中所说西洋逻辑推论的缺陷：只顾一些没有生命的符号之推演排列，全不顾经验上的可能性之有无。如是一来，所作的推论，不论在形式上看来多么天衣无缝，但在经验界上来验证，那只是一种毫不可能的妄想，或忽发奇想（Whim），虽然此奇想亦能所谓“持之有据”或“言之成理”，乃至能惊世骇俗，但因为是妄想故，到底是于修行无益乃至有害的。（虽然于世俗间也许可能因此奇想或狂论，而名振一时，乃至所谓“成一家之言”，或扬名立万——但那些是世俗人之所求，到底非修行人之目的。）

其次阿难在此第四计中所犯之过，主要在于上面所说的妄想（或忽发奇想），以英文而言，即是说：“我有一个好主意”（I’ve got a good idea．），那就是，他说：心之“见”能“内外对”，此见解在世间人看来，可能很有“原创性”（Originality），但此原创性对修行乃至见道、证道来讲，不但无益，反而有害，因为那是自心妄想分别，不依于实相，不依正思惟、正知、正见故，故是与道相违，反成障道。所以世人常由于种种妄想分别，而沾沾自喜，甚至自以为是“高见”，然而对修行而言，不但不足以喜，反堪为忧。

以此“内对”与“外对”的妄想为害太大，故佛在此先破此见。而佛所用的立论、为根据于佛常开示的唯识根本道理：“根尘相对而生识”，其详兹如上“注释”及“义贯”中所述。

【若离外见，内对所成，合眼见暗名为身中；开眼见明，何不见面？若不见面，内对不成；见面若成，此了知心及与眼根乃在虚空，何成在内？若在虚空，自非汝体，即应如来今见汝面，亦是汝身？汝眼已知，身合非觉。必汝执言：身眼两觉，应有二知——即汝一身，应成两佛。】

【注释】

“若离外见，内对所成”：这是如来再重述阿难的立论。“离”，非。“外见”，外对所成之见，亦即，眼向外看。“内对所成”，心眼向内看所成之见。此言，依阿难你的说法，如果不是“向外看”所成之见，便是“向内看”所成之见。这又是凡俗二分法所造成的计着。

“合眼见暗名为身中；开眼见明，何不见面？”：这又是一个“让步”句法。佛法，退一步而言，你所说的“合眼见暗时，称为是看到你内身中的脏腑”，纵使我们承认这是真的，那么我问你，当你开眼而见到一片光明的前景时，为何不能看到你自己的脸？

“若不见面，内对不成”：若你实在不能看见自己的脸，则“心能内对而见物”这立论便不能成立。

“见面若成，此了知心及与眼根乃在虚空，何成在内？”：这里又是一个“让步”句法。“见面若成”，你能自见己面这件事若能成立，亦即，你若真能看到你自己的脸，那么你的能了知的心以及你的眼根，都变成悬在虚空中了（这样才有可能面对着你的脸，看到你的脸。）“何成在内”，如何能成在你身内之物？亦即，既然你的心与眼都变成在虚空中与你的脸相对，如何还能成为在你身中之物？也就是你的心与眼就不是属于你身上所有的东西了！

“若在虚空，自非汝体。即应如来今见汝面，亦是汝身？”：若你的心与眼是悬在虚空中，与你的脸相对，自然就不是你的身体之一部分；这样一来，如今如来是在你的面前，与你的脸相对，且能看到你的脸，难道如来亦成为你悬在虚空中的身体之一部分？

“汝眼已知，身合非觉”：这是继续上面所说：“心在虚空”的假设。“知”，有知觉。“合”，应。“非觉”，非有知觉。亦即，若你的心与眼是在虚空中，则当你看东西时，你的眼既然已有知觉了，你的身就不应再有所觉知了。

“必汝执言：身眼两觉”：“必”，一定。“两觉”，两者各有各的知觉。此言，你若一定要坚持说：我的身和眼两者各有各的知觉。

“应有二知”：这是让步以后再进一步推论。“知”，能知之体。此言，“若你的身和眼两者各有知觉”，这件事能成立的话，那么，你一个人就应拥有两个能知之体。“能知之体”，在佛法中言，即是心之义。这么一来，就变成阿难一个人有两个心。

“即汝一身，应成两佛”：再承上所说，如果你真的有两个能知之体（两个心），那么你虽只

一个身（但因为有两个心）应能修成两尊佛。

【义贯】

佛言：如你所说，当你见物时“若离”（若非）向“外”所成之“见”，即是“内对所成”之见；你又说，“合眼”时所“见”到的“暗”境，你就“名”之“为”见到你“身中”的腑脏；我们姑且承认这是对的，若如是者，则当你“开眼”而“见明”时，你为“何不”能自“见”你的颜“面”？你“若”实在“不”能自“见”己“面”，则说心能“内对”而见，便“不”能“成”立；再退一步说，如果能自“见”己“面”的事“若”能“成”立，则你“此”能“了知”的“心及与眼根乃”必须离开你的身体，悬“在虚空”中，而与你的脸相对；心与眼既在虚空中，即非你身体的一部分，如“何”还能“成”为“在”你身“内”之物？

又，心与眼“若”是悬“在虚空”中，“自”然“非”在“汝”身“体”上，那么，“即应如来今”既能“见汝”之“面”，又在你身体外，因此如来“亦”成为“是汝”悬在虚空中的“身”体之一部分（然而显然如来之身并非你身体之一部分，因此你并不能自见己面；既不能自见己面，因此你的心眼便不能内对而见，所以说“心眼能内对而见”是不成立的。）又，再退一步言，若你的心与眼真的在虚空中，则“汝”处在虚空中的“眼已”自有“知”觉，那么你的“身”体“合非”（应非）有知“觉。必汝”坚“执言”说：我的“身”与“眼两”者各有各的知“觉”，并不是只有一个能知觉；如果承认这是对的，如是则一人“应有二”能“知”之体，既有二能知之体，便有两个心，你既有两个心，“即汝”现前，“一身”将来应“能成”为“两”尊“佛”；（但这显然是不对的，你一身并不能成为两佛，所以，说你一身有两个觉知之体（两个心）是不能成立的；你既只有一心，便只能有一能觉体，是故，你的心若离身体而处在虚空中，与你的脸相对，则你的身中便没有心，身既无心，便应无知觉，因此当悬在身外的心与眼见到外物时，你的身也应无知觉。然而事实不然，实是：心见身觉；是故心与眼非在体外，悬在虚空，而能内对且自见己面——是故“内对”的理论不能成立。）

【诠论】

在此段中依佛所说，可见阿难论证的错误在于：

一、“若离外见，内对所成”（亦即，阿难之意为：当他看东西时，若不外对，就是内对），所以没在“往外看”的时候，就是在“往内看”，这种说法很武断，而且又是入了二分法的窠臼。

再者，眼能对外看，并不表示“眼能对内看”也是成立的，但阿难就武断地依逻辑推论而说眼能“内对而看”。但请注意，阿难所主张的眼能内对而看，是有条件的，那条件就是：眼必须闭起来，才能内对而看。这个假设条件也很武断，因为并没有足够的凭据能证明这个假说能成立。因此佛就针对这一点来攻破；如果心眼真有内对而视的功能，它不应是闭起眼来时才能内对而视，而当眼开的时候也应能内对而视：而事实上，“见”这件事，在唯识学上称为“眼根与色尘相接（相对、相触）而生眼识”，因此才能了别外色；再者，依唯识学，依四缘生眼识：眼、色、空、明。眼即眼根；色为外色（外物）；空为空间、距离，亦即有效距离，不能太远，亦不能太近，如前所说；明为光明，亦即日、月、灯等光明。这四种，缺少其中任何一条件，都无法令眼识生起，因此就不能“成见”。而阿难说闭眼时内对而视，正好又犯了唯识学这个基本道理，因为视觉这件事，正好是开眼的时候才能称作“视”，闭眼时，眼即不视任何东西，更何况还能内对而视自己内脏——真是天大的妄想：妄想再加妄想。

话说回头，佛在此就质问阿难：因为你既然说心与眼能内对而视，且说你闭眼而内对所见之暗境，就是看到了你身中的内脏（“合眼见暗，名为身中”）那么，当你开眼见明的时候，为何不能见到你自己的脸？因为，如前所析，心眼既有内对而视之功能，则应不论开眼、闭眼，皆能“内对而视”；不能说只有在闭眼的时候才能内对而视。如果你承认开眼的时候也能内对而视，那就应该能看到自己的脸。你若说开眼时虽内对而视，但并不能见到自己的脸。那我再问你，既然开眼时内对而视，并不能看到自己的脸，那么，开眼内对而视时，到底能看到什么？你如答说：什么都看不到（的确！）那么既然“开眼内对而视”什么都看不到（不只是不能看到自己的脸），就等于没有“开眼内对而视”这回事，也就是“开眼内对而视”是子虚乌有的事，是不能成立的。既然开眼时不能内对而有所视，闭眼时则更加不能内对而视（闭眼时本即无所视，更何况是内对而视身中！）——因此，所谓“内对而视”也者，不管开眼也罢，闭眼也罢，都不能成立。

以上是破“内对”之妄想。接下来的经文即如来又再次一“纵”：姑且承认“内对”可以成立，则看会有什么后果产生：其后果则愈来愈荒谬——因为“内对”的理论本身即是荒谬的，如果这样荒谬的理论成为事实，则无怪乎天下大乱：变成一人有两个心，一个人能修成两佛！附及，世间邪说之乱天下，令众生颠倒，大类如是。所以如来出现世间，主要是破除世间邪恶知见、颠倒妄想，导众生入正知、正见、正思惟、正念正智、正解脱。

【是故应知：汝言‘见暗名见内’者，无有是处。】

【义贯】

“是故应知：汝言”闭眼而“见”一片“暗”境之时，“名”为内对而“见”自“内”身“者，无有是处”。不能成立。

【诠论】

在本经中，如来的论证（甚至阿难的论证也是一样），常常只提出证据，而其结论却没有明白说出来，读者必须自己把它加进去，语义才能通顺明白。例如此段中：“开眼见明，何不见面

？”接下来应是结论：“而实不能见面”。然后才接下面经文：“若不见面，内对不成。”又如下面经文：“见面若成，此了知心及与眼根乃在虚空，何成在内？”下面应言：“然心与眼实在身内，不在虚空，故实不能自见己面。”

再者，下面经文：“汝眼已知，身合非觉”，应接“然实眼有知，身能觉，故证心与眼不在身外，亦非两者各有知觉。”又，最后，“即汝一身，应成两佛”，应接：“然汝一身实不能成两佛”，是故汝非有二能知之体（非有二心），是故汝言‘身眼两觉’不能成立。”

像上面所举，都是经文论辩之中所省略的，读者如要令论证之脉落明朗贯串，必须写笔记，用自己的话把它加进去，才于经义容易明白，除此之外，许多转折语气，也是要自己作笔记时加进去。所以，这又是增加参研楞严法门的一道困难处——也许这是因为本经是给大根器的人悟修如来密因的，所以才如是言简意骇。

5、 破计心随和合处而有（无有定处）

【阿难言：“我尝闻佛开示四众：‘由心生故，种种法生；由法生故，种种心生。’我今思惟：即思惟体，实我心性。随所合处，心则随有，亦非内、外、中间三处。”】

【注释】

“尝”：曾经。

“四众”：如来之弟子有出家男女二众（比丘、比丘尼）、在家男女二众（优婆塞、优婆夷），合称如来四众弟子。

“由心生故，种种法生”：这是指“有因必有果”，着重于心因，强调心中善恶之本因；若心中善，则能令种种善法生起，断惑证真，乃至证涅盘、得菩提。若心中恶，则能令种种恶法生起，乃至令人造作五逆十恶、堕三途八难，三界轮转不息等恶法，皆会生起。因此这二句偈之主旨在勉励学人注意自己的心因，乃至于刹那间的起心动念，都会“有因有果”，因果昭然。这二句偈同时也在警诫世人莫动恶念、邪念，因为因果昭然，即使一念恶念恶心起，亦会招致“种种（恶）法随之生起”，如影随形。

“由法生故，种种心生”：这里是讲一切法因缘和合而生，因此而劝诫弟子亲近善法，远离恶法，亲近善知识、远离恶知识，亲近善友、远离恶友。不要说：没关系，只要我心清净就好，或只要我自己心中没有恶念，没有鬼就好，“随缘”一点有什么关系？但如来说：你自心中也许没有恶念，可是你若亲近恶法、恶知识、恶友，而令此等恶因缘和合，不期然的，就会有种种恶法在你心中生起，而令你想逃都逃不掉——到那时已由不得你了，“万法因缘和合而生”故，不幸，你所碰到的是令恶法生起的因缘，彼等恶因缘已具足、和合，故不可避免的，必有恶法生起，且由此等恶法之生起及不断熏习，再令你心中种种恶念油然生起，这叫“由法生故，种种心生”。相反的，若有人亲近善知识、善友、听受善法，由此等善因缘熏习，便能令他心中渐渐有种种善念生起。这也是“由法生故，种种心生”。

“即思惟体，实我心性”：“即”，就是这个，有当下、当体之义。“思惟体”，能思惟的本体。此言，即此能思惟的本体，就是我的心性。

“随所合处，心则随有”：“合”，和合。此言，随着诸法因和合而生起处，我的心便随着在那里生起。

“亦非内、外、中间三处”：因为诸法因缘和合生起之处是遍一切处的，也是没有一定的，所以没办法说确定在哪里不动。

【义贯】

“阿难言：我尝闻佛开示四众”弟子，而说：“由心生故，种种法生；由法生故，种种心生”。如是之法偈，“我今”即依此偈而作如是之“思惟：即”我此现前能“思惟”之“体，实”为“我”的“心性”，而且，如佛所教敕者，就“随”着种种法“所”和“合”生起之“处”，就在那当处，我的“心则随”着而“有”（生起），所以，如来问我，我的心今安在？此心实“亦非”定在身“内”、或身“外”、或“中间”这“三处”中的任何一处，也就是说，此心实在于不定处。

【诠论】

此为阿难在历经前四计：内、外、根里（两间）、能内外对，全都被破之后，又另辟蹊径。这次的推论更厉害，是引佛言以自重，俨然是思惟佛义而悟到的道理。如来这四句偈的意义及用意，兹如上面注释中所述。而阿难实际用到的，只是下半偈：“由法生故，种种心生”，阿难错解佛意，以为在诸法因缘和合生起之处，就有心体在那地方生起。所以他便顺理成章地推论；因此我的心是随着诸法生起之处而生起（这是如来说的！）而法生起之处，是遍一切处，没有定所的，所以我的心也一样，不是在一定的处所，故不是我前面所说的在身内，也不是在身外，亦非潜在中间（根里）。这次总该对了吧？而阿难不知，佛所说：“由法生故，种种心生”，不是说在法生起处，我的心便到那边生起；而是若有种种法生起，不论是善、恶、无记，便会熏染我的心，令我心中有种种心念生起。佛语的“种种心生”是指种种心念生起，而非种种心在外头生起！

综上所言，阿难在找寻他的心，企图为它“定位”，从身内、到身外、到两间等，种种固定的

处所都试过了，都不成，现在只好试这个“心在不定处”，这个立论就很具弹性（Flexible），不易被抓住辫子，应该是无懈可击了吧！

【佛告阿难：汝今说言：‘由法生故，种种心生，随所合处，心随有’者；是心无体，则无所合：若无有体，而能合者，则十九界，因七尘合，是义不然。】

【注释】

“是心无体，则无所合”：这是个假设的陈述。“无体”，无实体，无自体。此言，如果此心是没有实体的话，则实并没有任何东西，从种种法和合之中生起，即无实体物从众法和合中生起，则此众法实在并没有和合。如来经教言：“因缘和合而生法”。现在诸法之因缘和合之后，所生之“心”，既然是个没有实体的东西，则此诸法和合之意义便不存在，也等于没有和合一样。再者，既然诸法和合之后，所生之物是个无实体的心，则可证诸法本身亦是无实体，因为诸法和合为因，生心为果；果既无体，无体之果不会从有体之因来；换言之，有体之因也不会生出无体之果；所以，被生的“心”既无实体，则证能生之法亦是无体。若诸法本身并无实体，无实体之物怎能和合？无实体之物，“实无所合”——所以，说：“心是从诸法和合中生起”，是不能成立的。这是从“心无实体”的前提来破“心是从诸法和合而生”之论。

“若无有体，而能合者”：这是个“让步”句法。如果你说这心虽无有实体，但它却能从他法和合中生起，这虽类似强辩，但我们姑且让它成立，看会有什么结果。读者请注意，如前所说，有时世尊在用一让步句时，也就是令已被驳倒的立论暂且让它成立，然后进一步从这已被破的立论中推出一个结果，而这结果通常是个非常荒谬可笑的状况，因此而反证出原立论之荒谬及极其不可能成立的实况，以此而置对方于哑口无言，毫无反驳的余地（——再辩恐怕就更难看了！）

“则十九界，因七尘合”：“十九界”，即第十九界。我们知道世间有十八界（六根、六尘、六识），若说有第十九界，其义即如龟毛兔角，不可能有的，纯粹是自心的妄想之义。“七尘”，即第七尘。我们亦知世间有六尘（色、声、香、味、触、法），并没有什么第七尘，如果说有第七尘，那一样也纯是自心妄想，子虚乌有之物。“十九界因七尘合”，我们知道，世间的十八界，是因六尘和合而有。六尘为外法，内六尘和合而生六根、六根六尘再和合生六识，因此而有十八界。若硬说世间有个第十九界，是因第七尘与其他六尘和合而有，则知这个说法是纯粹自心妄想，荒谬绝伦。所以说，“即使无体，也能从诸法和合而有”是不能成立的；正如说第十九界虽是无实体的，而却能从七尘和合中生是一样的，因第七尘本身是有名无实的，如何能与其他六尘和合而生出第十九界？是故，说“心虽无实体，却能因他物和合而生”是不对，是荒谬的，不能成立。

【义贯】

“佛告阿难：汝今说言：由法生故，种种心生；随”众法“所”和“合”之“处，心”即“随”之而于彼处“有”（生）“者”。那么我问你，你这个由诸法和合而生起之心，到底是“有实体”的，还是“没有实体”的？若“是心”是“无”实“体”的，“则”诸法等于是实“无所合”（并没有和合），因此才会生出个没有实体的心；所以，心若无体，可证此心并不从和合而生。纵使姑且承认“若”心虽“无有”实“体，而”它却“能”（可以）从他物和“合”中而生“者”，这个立论若能成立，“则”有人可以说这世间除了十八界外，还有个第“十九界”是“因”于有个第“七尘”与其他六尘和“合”而生起；然而“是义不然”，并没有一个第十九界，是从第七尘与六尘和合而生起；又，因为第十九界并无实体（如同你们所说的心是无实体一样），既无实体，纵饶你如何坚持，它都不可能变成实存的东西，既非实存，则等于无物；故说心无实体，等于是说心是无物一样，既是无物，则可反过来证明诸法并没有和合，更无心从中生起。因此可证：“由法生故种种心生，随所合处，心则随有”此论不得成立。

【诠论】

佛在此答复阿难的，便直接去芜存菁，只引阿难在论证中所真正用到的下半句偈：“由法生故，种种心生”，而略去了阿难只拿来当门面的前半偈：“由心生故，种种法生。”

佛在此所用的论证方法，是撇开一切，直接讨论阿难所说的“由诸法和合所生的心”，来探究此心的相状。佛将此心分为两大部分来讨论：一、这个心是无实体的？二、还是有实体的？本段先集中在第一命题：此心是无实体的。然而这只是藉着讨论心有无实体的论证方式，来达到另一个真正的目的：即破阿难“执心为和合而有”这个妄见。阿难在此第五计中有三个错误：

一、未解佛意而妄用、并且曲解佛语。

二、执心为和合生灭之法——这又是另一项严重的根本错误。因为和合生灭之心，即是妄心，以唯识言之，即缘尘而有的六识妄心，尘有即有，尘谢即灭，故此心断非众生常住真心。

三、更计此妄心为随尘和合于不定处生；这个谬见虽是附属于第二项下，然而却是阿难的立论之主旨：“心在不定处”。然而佛却不就这个处所的问题去破他，而是就“有和合、无和合”的问题去破；而为达到破和合说之目的，佛采用了“心有体、还是无体”的论证方式。

现在来回顾一下七处徵心到此阿难所犯之过：

第一处：计“心在身内”——此为凡夫见，为凡情所共计，所谓常情（CommonSense）；一般凡夫很难超越这个见解，更无法想像说“心在身内”是错的！

第二处：计“心在身外”——此为外道见。有些外道依种种邪说、邪论而作如是说。

第三处：计“心在中间”——此亦为外道见。复有外道种种妄想分别，不依正理，而作如是说。

第四处：计“心有开合，能内外对而见”——此纯为阿难自心妄见，异想天开（阿难自己发明的杰作）。

第五处：计“心随和合而有，其处不定”——这是依执权教和合之理加上错解佛义，所作的妄说。

由上列可知，佛于各处破斥阿难的知见，实际上是在破除凡夫、外道、权教及行者自身的种种妄见，若此等邪、妄知见不除，则无由入于如来正道：以诸邪见妨道故。

关于第五计中，阿难错解佛义部分已说，今当说明阿难依执权教和合之理这一部分。

诸位须知，这个“和合”之理，是佛法中第一等重要，也是最基本的道理，许多佛法中高深的道理，都是根据这个和合之理而来的，例如最高深的：“缘起性空”、“缘生无性”等，以及较中等的无常、苦、空、无我都是。

其次，“诸法因缘生”这句话佛弟子都知道，然而诸法是如何而能从因缘而生呢？即以和合故，即是因缘和合而生法，所以诸法之生起，称为“缘起”、“缘生”。“因缘”是诸法生起之因，而“和合”则是生起之方法。这是如来解释为何有一切法之理。

然而因缘既有和合，便有离散：和合者不会永远和合，是有时间性的，所以因缘聚合时则生，因缘离散时则灭；以诸法是如是由于因缘之和合、离散，而有生灭，故世间是无常的；以无常故是苦；以无常故空；以因缘和合无自性故无我。这是佛在权教中所开示的道理。

然而佛为何在权教中要开示“诸法因缘和合而生”？主要是为了破斥外道计着“无因说”、或“自然说”，有外道谓诸法生起，没有原因，善恶亦如是，因为没有原因，所以也就没有果；无因无果，所以造善不得善报，作恶亦无恶报。外道以邪见、愚痴作如是说，误导众生堕无因果，而不修善断恶，以致无福无智堕入恶趣。以此恶见害人，故如来破斥之，而开示一切诸法皆有因缘而生，非无因缘而能生，善法有善的因缘，恶法有恶的因缘；若因缘具足、和合，法便生起。于是世间众生造恶便受恶果报，造善便有福报，乃至得智慧、解脱、菩提、涅盘，这不仅佛自身是最好的明证，连佛诸弟子，其数无量证于解脱，更是示范。以佛如是自行、教他，开示大众，故外道无因果之邪见便息。此是如来开示权教中“因缘和合而生法”之因缘。

接着，外道邪见既破，众生善根成熟，心无邪妄，堪受如来大法，于是如来即离于“权教”（一时权便之说，如《法华》中之三乘），而开示最正、真实之“实教”大法。此实法如来当时不说，由于当时众生智器下劣，不堪承受大法；又于其时，以众生心有邪妄故，不与实法相应，所以只授与权法，以医一时之病；今邪见之病既除，权教之药亦可不用再服，所谓病愈药除是也。又，如来今开示实教，亦以弟子根熟，是以破其权教法药之法执，以令堪绍诸法实相之法。此诸法实相之一，即是今经中之“诸法实不和合”！

如上所说，权教之“诸法因缘和合而生”，如来是有因缘而说，为治众生邪见之病，及为导众生入无上菩提之正道，换言之，即黄蘗大师所说“为止小儿啼”。今即已成长，不再如小儿（凡外权小）乱啼（妄想分别、言说戏论、虚妄驰逐），便为说最上正理。为何于诸法实相中说诸法实不和合，举例而言，化学中说“二氢加一氧，变成水”；以佛法的词句是说：氢与氧和合而生水，而科学上则称此为“化合”。（您看多妙：化合，变化而和合——岂非巧合？）但我们来细细参详：氢之性是什么？化学中说氢之性为自燃，那氧之性是什么？氧之性能助燃。而水之性呢？水之性能灭火。您看，既然水是氢与氧和合而生，就应该能保存氢氧的本性，而兼有能自燃、且能助燃之性；然而事实不然，水不仅既不自燃也不能助燃，而且相反的是：水能“灭燃”。因此，在水中，我们看不到一点点氢之性或氧之性，因此若说水是从氢与氧和合而来的，实在难以置信，以此证明：“氢与氧实无和合”！

这到底是怎么一回事？不是明明看到氢与氧和合的吗？那是“表相”，以佛法言即是：“相上所现即是”，而实际上并无如是事，所以在实教中称“因缘幻化”而生（方才不是说，化学中亦称其所研究的现象为“化合”，而其所研究之物为“化合物”吗？“化合物”者，变化和合而成之物，有如幻化，法如是故，非凡智所解。化学家本人也只知事实的现象如是，但到底为何会如是，他也是所谓“知其然而不知道其所以然”。）

又，“和合”这道理在众生界也是很重要的，例如我们这个身体，即是个“和合体”，西洋哲学中称为“有机体”（Organism），古代及中古哲学中又称为是个“小宇宙”（Microcosm），以相对于外界那个“大宇宙”（Macrocosm），这个“大宇宙”与“小宇宙”之说，类似我国儒家及道家的“大我”与“小我”。为何称这身体是个小宇宙？因它由无数的元素和合而成，其中甚有规律，如外界大宇宙中天体之运行。所以这个小宇宙是“一个整体”，是不可分割的有机体，此一完整、和合、不可分割的有机体之相，即是《金刚经》中所说的“一合相”。是故知世间之众生、凡夫、外道，皆着此“一合相”，以此一合相即是“我相”，即是“人相”，即是“众生相”，即是“寿者相”。而《金刚经》中佛说：“一合相者，实（很多版本“实”字处，为“即是”或“则是”）不可说，而凡夫之人贪着其事。”“贪着其事”者，即是着我相、人相、众生相、寿者相，亦即是计着一合相，亦即是计着诸法有和合，亦即是计

着诸法有生灭之相——然而和合、生灭，乃诸法之表相——由其表面幻化而观有如是等相——而诸法之本性，实不生不灭，更实不和合；诸法法尔本自清净，不增不减。若体了悟入如是知见者，即是入佛知见，即是悟入如来密因。若如是者，即堪荷担如来首楞严大业，广利无量众生。

【若有体者，如汝以手自挃其体，汝所知心为复内出？为从外入？若复内出，还见身中；若从外来，先合见面。】

【注释】

“若有体者”：若心有实体的话。

“以手自挃其体”：“挃（“挃”zhì：捺、撞击）”，捏。“体”，在此为身体，不是前面所说的心体。此言，如果你用你的手捏自己的身体。

“汝所知心为复内出？为从外入？”：“所知心”，所能觉知此挃之心体。此即言，你能觉知到这一捏的心体，此时是从外面进来，到所捏的地方，去觉知此一捏之触呢？还是从里面出来，到所捏的地方，去觉知此一捏之触？

“若复内出，还见身中”：如果你的心体是从里面出来，那就等于说你的心体是“居在身内”一样，如是则还应能先见到你内身中五脏，如是即同前面第一处中所破一样：“心非在身内”，故言“心体从身内出”不能成立。

“若从外来，先合见面”：如果说你的心体是从外面进来，到所捏之处去觉知此捏触，则应该在还没到达那捏处之前，先能自见己面；因为心既从外进来，即同说心“居在身外”，心既居在身外，即同前第二处中所破，以实不能“自见己面”，故说“心居在身外”不得成立。因此不得说：“心体从外而入”。

【义贯】

“若”你说心为“有”实“体者”，则“如”果“汝以”自己的“手自挃其体”（你的身体），此时“汝所”能觉“知”之“心”体，“为复”从你身“内”而“出”来觉知此触？“为从”身“外”而“入”，来觉知此触？“若复”汝之心体为从身“内”而“出”，来到捏处，则等于说心是居在身内，这样就应“还见”自内“身中”腑脏；但你实不能自见身内腑脏，如前所破，所以心体实不从内出，所以说心体从身内而出，不能成立。）“若”你说心体是“从”身“外”进“来”觉知此捏触的，既是从外来，即同于说心是居在身外，既居在身外，便在进来之前，“先合”自“见”己“面”，如前所破。（然而你实不能自见已面，故知你的心体实不从身外进来，因此说“心体从外而来”是不能成立的。如是则心体既不从内出，又非从外来，故知心体实无出入来去，若无出入来去，则不能说心有实体，是故若说“心有实体”是不能成立的。心既不能说有实体，则不能说心是由法和合而有，因为若是和合而有，则应有实体，方具和合之条件；若无体，则无物合。）

【诠论】

如上所言，阿难在此第五计中，为计“心随和合而有”。佛即从这“和合体”的心去破，质问阿难此和合体之心到底是“有体”还是“无体”？前面一节经文中先从“无体”破：如果说此和合体之心是“无实体”的，则不能说是从和合而得。此节经文再从“有体”上来破：如果此和合体之心是“实有体”的，那它一定要存在某一地方，正如现代物理学上所说：“一个物体一定有体积，且必占有某一个空间。”这“占有某一个空间”即是存在某一地方之义。心既有体，即一定要存在某处，否则便不能说它是有体的。所以佛此处再从“内出”与“外入”来破，如是即得证明：心体既不能从“内出”，亦不能从“外入”，因此而判知“心有实体”不能成立；“心有实体”既不能成立，便又证知心不是从和合而生，因此阿难的“随和合处，心即随有”不能成立。

【阿难言：“见是其眼，心知非眼，为见非义。”

佛言：“若眼能见，汝在室中，门能见不？则诸已死，尚有眼存，应皆见物，若见物者，云何名死？”】

【注释】

“见是其眼”：“其”，语助词，无义。此言，能见是眼的性能。

“心知非眼”：心的功能是能知。“非眼”，能知不是眼的功能。

“为见非义”：故说心为“能见”，不合道理。“义”，义理、道理。

“若眼能见，汝在室中，门能见不？”：如果光有眼睛，而不用心，就能见的话，你身在室中，若不用心，能看得见门吗？可能视而不见。

“则诸已死”：“已死”，已死之人。

【义贯】

“阿难言”：能“见是其眼”之功能，而“心”的功能是能“知”，且能知亦“非眼”之功能，故说心“为”能“见非”合“义”理。

“佛言：若”光有“眼”便“能见”，则“汝”身“在室中”，若不用心，“门能见不？”（若不用心，显然会视而不见。）又，退一步言，若光有眼即能见的话，“则诸已死”之人“尚有眼存”在，他们“应皆”能“见物，若”他们还能“见物者，云何名”为“死”人？故知“

有眼无心”还是不能见的。

【诠论】

在此阿难又引出一个大课题，即依于凡情，计“眼为能见，心为能知”，尤其是“眼为能见”，更是大家所共知、共认的“事实”，而千万想不到，依佛智所证，能见者不是眼，而是心！甚至于能闻者也不是耳，而是心——总而言之，一切见闻觉知，都不是眼耳鼻舌身，而是心，此非凡情所知。所以如上所说，若无心，则虽有眼，可能视而不见，乃至听而不闻，食而不知其味，以其“心不在焉故”。

又，不但死人虽有眼而不能见，有耳而不能闻，即连活人，若睡着了，或失心发疯了，或太专注其他事，或作白日梦，都会虽有眼而不见，虽有耳而不闻，故知见闻觉知之事，非有心则不能办；更进一步说，其实见闻觉知等事，都是一心之用，眼耳鼻舌身等，只是一个过道而已。又，见闻觉知之事，不但光有眼耳鼻舌而无心，则不能成办，相反的，有些特殊状况下，即使无眼耳鼻舌等，而有心，亦能成见闻觉知等事；如阿那律无眼而能证天眼通，能视三千界犹如见掌中诃摩勒果；再如人于梦中，自心即能化作种种境界，且有种种见闻觉知；又人于定中，不用现前眼耳等，亦能观见种种庄严境界。至于天眼通、天耳通者、其所见闻更非肉眼肉耳所能及，而此所谓“通”者，即是“心通”，亦即本经中的二十五圣圆通之事。故圆通者，即其心圆满通达，而无隔碍，故其六根互用，乃因其心通无碍之故。然凡夫以心执着，隔碍不通，故计执必眼为视、必心为和，如是区隔执着，故不通，乃至令心之全体功能不能显发；是故自身怀宝而不自知，累劫枉受贫穷。

【阿难，又汝觉了能知之心，若必有体，为复一体？为有多体？今在汝身，为复遍体？为不遍体？】

【义贯】

佛又说：“阿难，又汝觉了能知之心”，你“若”执说“必”定“有”实“体”的话，我们姑且让它成立；如果这样的话，那么此心“为复一体？为有多体？”又此心“今在汝身”上，“为复遍”布你的身“体”（在你全身同时都有）？抑“为”并“不遍”布你的身“体”（只是在于局部）？

【诠论】

佛在此又进一步要破心有实体之说，也就是为了彻底破此种凡夫、外道的邪见，及其各种变体，故又细分之为：

一、心为一个整体；二、心分为多体；三、心为同时遍布全身；四、心为不遍布全身，一时只存在于局部。这些都不是空穴来风，都是确实有外道及凡俗学术计着此等妄见。

远的不说，例如一般凡情，都把心的功能分为见、闻、嗅、尝、觉、知等六部分，而各分派给眼、耳、鼻、舌、身、意，因此令原本一心的功能，化为六个，变成心好象有六个体一样，这就是本经中所说“分一精明，为六和合”。又，外道理论，及中国与西洋哲学中，皆有所谓一元论、二元论、多元论，此等皆与论心之一体、多体有关。佛为究竟破如是等计着，故在此举出，一并破斥。

【若一体者，则汝以手捏一支时，四支应觉。若咸觉者，捏应无在；若捏有所，则汝一体自不能成。若多体者，则成多人，何体为汝？若遍体者，同前所捏；若不遍者，当汝触头亦触其足，头有所觉，足应无知；今汝不然。】

【注释】：

“以手捏一支”：“支”，即“肢”。

“咸觉”：“咸”，皆；都有感觉。

“捏应无在”：“无在”，无一定之所在。此言，那一捏应该没有一定的所在，亦即，不能定说是捏在哪里，或：所捏的地方是无法定位的。当然不可能有这种事：既然有捏这个动作，必然能确定是捏在哪里。

“若捏有所，则汝一体自不能成”：“有所”，有一定的所在。此言，如果能觉知此一捏是有一定的所在，亦即觉知是捏在某一点上，这样，你所计的心是一个整体，便不能成立。

“若遍体者，同前所捏”：如果心体是遍布你的全身的话，则与前面所说“心为一体”时，所捏的情况一样。

【义贯】

（佛接着说，第一、）“若”你说心是“一体者，则汝以手捏”捏你的四肢中的“一支时”，则你的“四支应”皆同时“觉”得被捏了一下，然而事实并不如是，你捏一肢时，并非四肢都有感觉被捏，因此说“心是一体”，不能成立。纵使退一步说，“若”四肢“咸”同时“觉”得被捏“者”，那么刚才那一“捏应无”一定之所“在”可言，若有一定的所在，应只是被捏那一个地方有所觉知，不会全身遍觉此一捏。反之，“若”说此“捏”确实“有”一个一定的“所”在，而非全身遍觉，“则汝”所立的心为“一体”之论，“自”然“不能成”立。

第二、“若”说心是有“多体者，则”你一身便“成”有“多人”之心，到底“何”心“体为

汝”？（哪一个心体是你的呢？）因此，说你的心有多体，也不能成立。

第三、“若”说你的心是同时“遍”布你的全身“体者”，即“同”于“前”面所说心为一体时，于一肢上“所捏”的结果一样：四肢应觉，因此说心为同时遍布全身，也不能成立。

第四、“若”说心为“不遍”布全身“者”，则“当汝触”你的“头”部时，在那同时“亦触其足”（也碰你的脚），若你的“头”能“有所觉”，则你的“足应”毫“无”觉“知”，而“今汝不然”，当你同时碰你的头部和脚时，确实是头与脚都同时有觉知被碰了，因此说心体不遍全身，也不能成立。（综上而言，既然说心为一体、或多体，心为遍布全身，或不遍布全身，四者都不能成立，因此可证知：说“心有体”不能成立。若心有体不能成立，则不能说心是从和合而有。）

【是故应知：‘随所合处，心则随有’，无有是处。】

【义贯】

“是故应知”：你所说的“随”法“所”和“合”之“处”，你的“心则随”之而“有”，此立论“无有是处”，不能成立。

【诠论】

综上所言，佛在此为要破阿难的心为由和合而生之论，故兵分二路（“无体”、“有体”）；而第二路兵（“心有体”），又分为三支，这三支又各统三路劲骑：一、内出、外入；二、一体、多体；三、遍体、不遍体。兹表列如下：

A．以心无体破——若心无体，则非由和合而有。

B．以心有体破

a1心体由内出——应能见内身（而实不然）。

a2心体从外入——应能见己面（而实不然）。

b1心为一体——捏一肢，则四肢皆应觉（而实不然）。

b2心为多体——则成有多人之心，何心为你？（自然混杂）

c1心为遍体——与“心为一体”结果相同。

c2心为不遍体（在局部）——同时摸头与足，若头有知，足应不觉（而实不然）。

这样便结束了第五处徵心，破计心由和合而生。此破心和合而生，亦即是在破“心有生灭”，而为令悟心为不生不灭作张本。

6、 破计心在中间

【阿难白佛言：“世尊，我亦闻佛与文殊等诸法王子，谈实相时，世尊亦言：‘心不在内，亦不在外。’如我思惟：内无所见，外不相知；内无知故，在内不成；身心相知，在外非义；今相知故，复内无见，当在中间。”】

【注释】

“法王子”：法王之子，以佛为法王，菩萨为佛之真子，故称法王子。

“实相”：真实之相。诸法真实之相乃一相，非二相，非种种相，乃至非有相，亦非无相，此为一真之相。

“心不在内，亦不在外”：阿难在此又引世尊之言，其实未真了其义，只是口头禅，攀缘附会。

“内无所见，外不相知”：若说心在身内，则于身内又一无所见；若说心在身外，则又会落得身心不相知之结局，与事实相违。

“内无知故，在内不成”：因为此心对身内毫无所知故，则说心在身内便不成立。

“身心相知，在外非义”：身心若能相知，则说心在身外是不合道理的。

“今相知故，复内无见，当在中间”：现在身心既能相知，再加上对身内又一无所见，以这两个条件来推论，可见此心当在中间。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，我亦”曾“闻佛与文殊等诸法王子”（大菩萨）“谈”诸法“实相时，世尊亦言：‘心不在内，亦不在外’。如我思惟”：若说心在身内却对身“内”一“无所见”，若说心在身“外”则会落得身心“不相知”的结果；以心对身“内”一“无”所“知故”，则言心“在”身“内”便“不”能“成”立；而以“身心”现前确能“相知”，则说心“在”身“外非”合“义”理；而“今”以身心既能“相知故”，又“复”对自身“内无”所“见”，因此心非在身内，亦不在身外，故心“当在中间”。

【诠论】

此处的“心在中间”与第三计的“潜在根里”的中间，有所不同。第三计中虽然并未明白讲出“中间”二字，而其义即同于中间，不过亦有点倾向“身内”的变体。在此之前，阿难已上穷碧落下黄泉，到处为他的心找个定居之处，可是仍找不到，于是还是回到再度攀附佛言，想要成其“中间”之论。然这个“中间”之论并不真实确定，因为被佛一破斥，他马上又改口修正（转计）。详如下文。

【佛言：“汝言中间，中必不迷，非无所在。今汝推中，中何为在？为复在处？为当在身？若在身者，在边非中，在中同内。若在处者，为有所表？为无所表？无表同无，表则无定。何以故？如人以表，表为中时，东看则西，南观成北。表体既混，心应杂乱。”】

【注释】

“中必不迷”：“迷”，迷失方所，亦即不知何处，无一定之处所。此言，你既然说你的心是在中间，既是中间，则一定不是没有一个方所。

“今汝推中，中何为在”：“推”，推测、推论。你现在所推论的“中间”，现今在哪里？

“为复在处？为当在身？”：是在身外的某一处所，还是在你身上？

“若在身者，在边非中”：“边”，亦即皮肤上，皮肤为身体的最“外边”。此言，如果是在身体上的话，则在皮肤边上，就不能称为是在中间。

“在中同内”：若说是在身体中，就与在“身内”相同了，亦即，必须能见自内身腑脏。

“若在处者”：如果说此心是在身外某一个处所的话。

“为有所表？”：“表”，表示，即以东、西、南、北等三十二方位来加以标示。“有所表”，可以表示，可以标指的，亦即，有一定的方位。

“为无所表”：还是无法表示、标指的？亦即还是没有一个定所可以标指的？

“无表同无”：“无表”，即无所表。“同无”，与无处所相同。若此身外之处，是无法以方位来表示的，即与没有处所相同，如是则不能说心是在身外某一处。

“表则无定”：“表”，有所表，可以用方位来表示。“无定”，则变成没有一定的标示。

“如人以表，表为中时，东看则西”：譬如有人以方位来标示某物之所在，若把它标成为中央时，从东方看来时，它变成在西方。

“表体即混”：“表”，能表的方位。“体”，所表的物体。“混”，混乱不一。此言，能表的方位，与所表的物体，既然混乱不一。

“心应杂乱”：此心所在之处所，就会变得很乱，不知到底是哪一个方位，因此其表示便变成“无定”处。

【义贯】

“佛言：汝”既“言”心是在“中间”，既是“中”间，则“必不”是“迷”失方所，不知其所在，亦“非无”一定之“所在。今汝”所“推”断之“中”间，此“中”间“何为在”？（为在何处？）A、“为复在”身外的某一“处”呢？B、“为当在”你“身”上？

以下分论之，先论B项，“若”是“在”你“身”上“者”，则有以下两种情形：一、若是“在”你皮肤“边”上的话，那就“非”可说是在“中”间；二、若是“在”你身“中”的话，则“同”前面所破的在身“内”一样，应该能见自内身。（所以，若说心是在皮肤上，或在身内都不能成立；因此这B项所陈述的：这“中间”是在你身上，便不得成立。）

接着，A、“若”这中间是“在”身外的某一“处者”，则有两种情形：

a、此身外之处“为有所表”（可以用方位来表示）呢？b、抑“为无所表”（无法以方位来表示）呢？

仍然先讨论b项，若此身外之处为“无”法以方位来“表”示者，则“同”于“无”方位一样，（既无方位，便无处所；若无处所，怎么还能说这中间是在身外的某一处？因此，此身外之某一处，若“无所表”，则不能说是“中间”。）

其次论a项：若此身外之处为可以方位来“表”示者，“则”成“无”一“定”之方位；“何以故”？例“如”有“人以”方位来“表”示某物所在之处所，若所“表”之方位“为中时”，从“东”方“看”来，此中方“则”成“西”方；若在“南观”，则此中方便“成北”方，如是，能“表”的方位与所表的物“体”之处所“既混”乱不一，则此“心”所在之处所“应”亦变成“杂乱”莫辨，不知哪一个方位才是对的，无法确定，所标示的方位既无法确定，故说“表则无定”；若表则无定，则同于无表。

（因此，A项之假设，若说这“中间”是在身外的某一处，不管此处是可以方位表示，还是不可以方位表示，都不能成立，因此说这中间是在身外的某一处是错的。综上所论，既然这中间若是在身上、或在身外某处都不能成立，则总而言之，你所说的“心在中间”不能成立。）

【诠论】

佛在此处说，例如有人以方位来表示某物的处所，若将此物标为中方，则从东看来成西方，从南看来成北方。的确不错，譬如我国自古即自称为“中国”，因为自认是居于世界之中央（称为“中华”亦然，为华夏居中之义）；但从近世西方帝国主义看来，我们就变成“远东”了！（附及，“远东”一词乃西方帝国主义侵略瓜分全球为其殖民地或势力范围，所标定的战略方位之词，故从彼等看来，波斯、伊拉克等国那一地区，是他们帝国战略的“近东”，以离他们

较近故；而中国、韩国、日本等，则成“远东”，以离他们较远故——您看，风水轮流转，中国乃神州上国，竟然变成“偏远”的“未开发国家”了！是故中、日、韩、泰等国人不应自称是“远东人”、“远东国家”，因为那是帝国主义者取的、作为侵略目标的鄙夷之词。就象中国人亦不应自称自己是“支那人”或Chinaman一样，后者为英美人对华人的鄙夷之词。前者则为日本帝国主义者为了设立“大东亚共荣圈”而发动对华侵略的战争前对华人的鄙夷之称，因那时候他们不把中国看成是一个国家，而只是一个地区，不宜称“中国”，故改称“支那”，以便他日受日本皇国的统治；近世有我人设立佛学院，还把它称为“支那内学院”，实在不晓事。）又，大英帝国的国势如日中天时，设定地球的东西经，即以伦敦的格林威治为全球之中央，而定之为零度，从此往东为东经，往西为西经。然而格林威治在我们看来是如假包换的“西方”——乃知佛真一切智人，佛语不虚，佛智照见一切众生之虚妄，皆以我见、我执为中心，而判断一切法，《楞伽经》所谓“自心妄想见”是也。

【阿难言：“我所说中，非此二种，如世尊言：‘眼色为缘，生於眼识’，眼有分别，色尘无知，识生其中，则为心在。”】

【注释】

“我所说中，非此二种”：我所说的中间，不是身上或身外某处这两种。

“眼色为缘，生于眼识”：以眼根及色尘为缘，则能生眼识。大乘唯识言眼识须九缘具足方能生起：根、境、空、明、作意、分别、染净、种子、根本。

“眼有分别”：眼根有分别之功能。

“色尘无知”：而色尘则属于不能觉知的无情物。

“识生其中，则为心在”：“其中”，根尘相接之中。因此我的心识生于根尘相接之中，那就是我的心之所在。

【义贯】

“阿难言：我所说”的“中”间，并“非”指世尊刚才所说的“此”身上、身外之处这“二种”，乃“如世尊”昔时所“言”：以“眼”根及“色”尘“为缘”，则能“生于眼识”，因“眼”根“有分别”之功能，而“色尘”则属“无知”觉功能之无情物，因此我的心“识生”于“其中”（根尘相接之中），此“则为”我的“心”所“在”之处。

【诠论】

阿难在此计开始的“心在中间”之论，所根据的，是性宗的无上法：“心不在内，亦不在外”，乃属诸法实相之法。但阿难只是从这文字表面去攀缘附会，而推论：既不在内，又不在外，当在中间——想当然耳。这“中间”之论被破之后，马上改口，重新申明或界定他所说的中间，并非是在身上或身外之处，而是超越这两处的，比较特殊的中间，此中间非他，还是依据世尊所说的话，所以是有根据的，不是我阿难自己信口乱说的，这“中间”就是在于世尊您自己说的：“眼色为缘，生于眼识”，这点您怎能否认呢？我所说的中间，就是指的这个：眼识生在根尘相接中间。

阿难所犯的错误在于：其一、前面明明是根据性宗之理，而推论出他的“中间”之论；现在一转身，马上改口跳到以相宗为依据来推理，脑筋实在动的很快，如果不是左右逢源，也真是狡兔三窟。如此于所根据的理论彷徨不定，即显示其论证之微弱不可恃，这是阿难在此论理的错误之一。

其二、事实上，世尊在往昔开示唯识法相时所说的“眼色为缘，生于眼识”这句话，其意义完全不是如阿难所想的那样。此句之义为：“若眼根有外色为缘，这样便能令眼识于心中生起，而令我们能分别了知外尘。”故阿难完全错解佛义，因此更作错误的推论。

其三、阿难说：“眼有分别，色尘无知”，这是错的，因为眼根也是色法，故眼根并不能分别，眼识才能分别，违反了“根识不分”的过错。

其四、佛在问阿难的是他的“心”何在，而阿难在此一直在找的，却是“眼识”；眼识虽然也是心的功能之一，但却不是真心——阿难一直在找的，都是六识妄心。

【佛言：“汝心若在根尘之中，此心之体，为复兼二？为不兼二？若兼二者，物体杂乱，物非体知，成敌两立，云何为中？兼二不成，非知不知，即无体性，中何为相？”】

【注释】

“此心之体，为复兼二”：“兼二”，兼有根与尘二者。此言，这个心之体，是兼有根与尘（有情与无情）两者吗？

“物体杂乱”：“物”，外物。“体”，心体。外物与心体（有知与无知）相杂混乱。

“物非体知”：外物并非心体，故不能觉知。

“成敌两立”：“敌”，敌对。“立”，对立。心与物即成敌对而两相对立。

“云何为中”：既然是两相对立之物，怎能和合？又怎能说心体是在这种互相对立的两物之中？

“兼二不成”：亦即“不兼二”，不兼根尘二者。

“非知不知”：非属有知，非属不知。此言，若心体不兼根尘二者，则心体便成为既非属“根”之有知，亦不属“尘”之无知。

“中为何相”：“相”，相状、行相。若心无体性（既无“有情性”,亦无“无情性”），则你所说的中间，是怎样的相状？

【义贯】

“佛言：汝心若在根尘”相接“之中”，则“此之心体，为复兼”有“二”者之性？“为不兼”有“二”者之性？“若”你的心是“兼”有根与尘“二者”的有情与无情性，则外“物”与心“体”便形成有知与无知相“杂”混“乱”，且外“物”并“非”心“体”，故不能如心之有“知”，如是则心与物“成”为“敌”对而“两”相对“立”，如是两相对立之物，怎能和合互容？又“云何”能说心“为”在此对立混乱“中”生？

其次，若说心体“兼二不成”，（不兼根尘二者之性），则此心便成为“非”属根之有“知”，亦“不”属尘之无“知”，如是，你的心“即”落于“无”任何“体性”（既非有知，亦非无知；既非有情，亦非无情。）则你所谓的“中”是以“何为相”？

【“是故应知：‘当在中间’，无有是处。”】

【义贯】

“是故应知”：心体“当在”根尘“中间，无有是处”，不得成立。

【诠论】

不论说此心是兼有根尘二者之性（兼二），还是不兼二者之性（不兼二），阿难都无法界定（define）出其心之体性及相、用，既然心之体性不可得，因此说“心”在根尘中间生，便不得成立。以上便结束了第六处，“计心在根尘中间”。

以下为最后一处：第七处。

7、 破计心无所在

【阿难白佛言：“世尊我昔见佛与大目连、须菩提、富楼那、舍利弗四大弟子共转法轮。常言：‘觉知分别心性，既不在内，亦不在外，不在中间，俱无所在，一切无着，名之为心。’则我无着，名为心不？”】

【注释】

“法轮”：以佛所说之法能摧辗无明烦恼，故以轮为法之比喻。

“觉知分别心性”：亦即六识妄心，以六识缘取前五识，而分别五尘落谢之影子，故《圆觉经》称之为“六尘缘影”，本经则斥为“虚妄相想”，全无实体。

“既不在内，亦不在外，不在中间，俱无所在”：六识妄心，随境生灭，本无实体，本自无生，是故于一切处求之，而不可得；因此言不在内、不在外、不在中间，正是显示大乘无相实相之义。

“一切无着，名之为心”：“着”，染着。佛义为：此心纵然虚妄，然其对于一切，实不染着，诸法究竟清净之相，实不为一时妄心之所改变。如是性相，称之为心。

“则我无着，名为心不？”：“无着”，阿难所说的无着，与诸法实相之无着，意义大不相同。阿难之意为：没有着落。因为从上面以来，阿难一路找他的心之处所，都不被印可，现在已被逼得无路可走，无处可找，所以觉得“下不着村，上不巴店”，毫无着落，空空洞洞的，有点落莫之感，不知如何是好，正如黄蘗大师所说的“无栖泊处”，这种四处落空之状，阿难把它当作是“一切无着”。不知妄心本无体，只是目前被逼得无处可寻，但他还是在认此妄心为有一实体，只是目前暂时找不到一个地方安置它而已。这种“没有户藉”，没有落脚处的无奈状态，阿难把它称为“无着”。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，我”在“昔”日“见佛与大目连、须菩提、富楼那、舍利弗四大弟子”一起“共转法轮”时，“常言”：一切众生“觉知分别”六尘之“心性，既不在内，亦不在外，不在中间，俱无所在”，于“一切”处“无”所住“着”，念念生灭者，“名之为心”，依此而言，“则我”现在觉得于任何处皆毫“无着”落，此可得“名为”我的“心”之性相“不”？

【诠论】

有些习惮之人常好言：“我的心无所在、无所不在”，好象已达到很高的境界了，而究其实，常只是心未决定、乃至尚未明了，而想达到“双脱”的目的，所造就的一个口头禅，但有言说，都无实义。兹破斥如下：

一、心无所在——若你的心无所在，即同无心；而实不然。若无心，即不再起贪瞋痴，亦不能造恶，更不能造善，乃至亦不能发心学佛、修道、证道。故说你的心无所在，是不能成立的。

二、心无所不在——如果你的心无所不在，则到处都可碰到你的心，而实不然；故说你的心无所不在，是不能成立的。

3、心无所在、亦无所不在——这更不成：因“无所在”与“无所不在”是两相对立的，既然“无所在”就不可能同时也“无所不在”；因此说“无所在”又“无所不在”是自相矛盾的。故不得言你的心既“无所在”又“无所不在”。又，这在因明学中称为“双亦”，是一种诡辩术，企图双脱其过：你若否定我的“无所在”，则我还有个“无所不在”，反之亦然。

4、心非无所在、非无所不在——这也是双脱的诡辩术，因明学中称为“双非”，其实这只是“双亦”的变体，其原理与技巧则与“双亦”同。

总之，习禅贵实修，不在言说，若只在言说中逞能，充其量只是戏论，枉费此生得过禅法的大好因缘。

【佛告阿难：汝言觉知分别心性俱无在者，世间虚空、水、陆、飞行，诸所物象，名为一切，汝不着者为在？为无？无则同於龟毛、兔角，云何不着？有不着者，不可名无；无相则无，非无即相，相有则在，云何无着？】

【注释】

“觉知分别心性”：能觉知、分别之心性。

“俱无在者”：俱无所在，意指不在内、外、两间等处所。

“世间虚空、水、陆、飞行”：“世间”，指山河大地等。“虚空”，世间之虚空界。世间之山河大地并其虚空，即是指众生之依报，亦即无情界。“水”，指水中生存之水族类。“陆”，指陆上行走之众生。“飞行”，指于空中飞行之禽类。这些便是指众生的正报，亦即有情界。

“诸所物象，名为一切”：“诸所”，这一些。“物”，指有情物、有生物。“象”，指无情界。“一切”，一切法。依唯识百法，则一切法包括世间、出世间，色、心二法，亦即有情、无情一切法。此句言，这一些所有的有情界及无情界，有命无命的都包括在内，才能称为世间的一切法。

“汝不着者，为在？为无？”：“在”，有心体存在。“无”，没有心体存在。而你所说的一切不着，是指你仍然有心体存在，而不着这一切？还是指你并没有心体存在，故不着这一切？

“无则同于龟毛、兔角，云何不着”：“无”，若无心体存在。“龟毛”，乌龟的毛，乌龟本来无毛，龟毛一词，但有其名，并无其实之义；亦可作为“纯是自心妄想”之义。“兔角”，其义同龟毛，在佛经中常与龟毛并举。此句言，如果你说你的心体是无，则你的心就变成跟龟毛、兔角一样，有名无实，本无所有，怎还能说什么着不着一切？——既然没有心体，你用什么来着一切？

“有不着者，不可无名”：若还有个能不着一切处的，即是还有心体在，便不可称为一切无着。

“无相则无，非无则相”：若你的心是完全没有任何体相，则你的心便成一无所有；若非一无所有，则还是有体相。

“相有则在，云何无着？”：若心仍有体相，则心便是还存在着；既然存在，如何能不着一切处？

【义贯】

“佛告阿难：汝言”你的能“觉知、分别”一切法的“心性俱无”所“在者”；然则“世间”之山河大地并其“虚空”等无情界（依报），以及“水”中游之鱼类、“陆”上走之人类、畜类、空中“飞行”之鸟类（及各处之三恶道类）等有情正报，是“诸所”有有情“物”及无情“象”，总“名为”世间“一切”法；而“汝”所言之“不着”一切“者，为”是有心体存“在，为无”心体存在？

若言并“无”有心体存在，“则”你的心便“同於龟毛、兔角”，但有其名，并无其实，实无所有；汝心既无一物，“云何”还能说着与“不着”？（根本没有东西，用什么去着？）反之，若“有”个能“不着”一切处“者”，即是还有个心体在，便“不可名”为一切“无”着。

又，心若完全空“无”体“相，则”此心便成一“无”所有，此心便不存在了；此心若“非”，变成一“无”所有，“则”一定还有个体“相”存在，体“相”既“有，则”它一定有个所“在”（一定存在某个地方，既然一定有个所在之处），你“云何”能说“无着”一切处？

【“是故应知：‘一切无着，名觉知心’，无有是处。”】

【义贯】

（佛言：）“是故应知”：你所说的你于“一切”处“无着”，即“名”之为你的“觉”了能“知”之“心”之行相，如是立论“无有是处”，不得成立。

【诠论】

这是七处徵心的第七处，也是最高潮的地方。在此，阿难虽败露出他论证及思惟的缺点，但须知这缺点并不是阿难一个人的（其实，如前所说，阿难只是依于本愿，为护持正法及护持众生

，而作如是示现）；事实上现今末法时期，许多人习禅就常落入这种缺失：不了佛义，堕于口头禅，甚至亦常有因不解佛义而堕于断灭恶见、恶取空的。尤其是这句：“觉知分别心性既不在内、亦不在外、不在中间，俱无所在，一切无着”，无智之人若依文解义，便有落断灭空之虞。

又，佛称“无所着等正觉”，这个“无所着”与前面的“无所着”之义又不同。佛之无所着，是于一切法皆不贪着之义。然凡夫之人则于一切处贪着一切法，故是处处计着，所以妄想不断；以妄想不断，故颠倒不正。

复次，阿难在本经初，表示他要学三昧，世尊为什么不直接就教他三昧就好，为什么这样一步步紧迫钉人为难他？须知这一步步紧迫钉人，就是在一层层破他的妄想，然后一步步让他放弃贪爱执着：

首先破他的凡夫妄想（凡情计着——心在身内），这是一切众生最根本的计着，以有此计着，故“执身为我、为我所、我为彼所”，因此流浪生死不断、不舍，累劫不得脱。然一切凡夫皆把这“心在身内”的观念，当作是不可否认、无可置疑、视为当然的“事实”，故坚固难破。

其次的第二处，是破外道计心在身外，第三处（心潜在根内）及第四处（心能内外对）都是破阿难自己的妄想计着。而第五处、第六处、及第七处（心随和合生、心在中间、心无所在）都是由曲解佛义再加自己妄想而来。因此可知错解佛义在整个“徵心”过程所占的分量之重；也因此可知，要修行不走错路，须依佛之正知见；然而若无善知识指引、自己智慧又不够，自读佛经、自修自炼，连错会了佛意都不知道，那样修行，岂不危险？（然而当今电脑及《大藏经》都很方便，因此颇有些居士，学佛只在家自己看《大藏经》，不近道场，不亲近三宝，不寻求善知识，虽非闭门造车、盲修瞎炼，也是自己同时身兼病人、医师与药剂师：病人为自己看病、抓药，岂不殆乎危哉？）所以佛及阿难慈悲，一步步把一般人所犯的错误都引出来，然后一件件破解，俾令离妄。所以“七处徵心”就是修行前的准备工作（“前方便”），先破妄、离妄、破惑。心离邪妄之后，再开始真正作“证真”的工作，亦即：明心及见性。“明心”指须明“心相”与“心性”，明了通达心性与心相之后，才能真正见性。而“见性”又分为见自心性及见法性。这又有很多层次，不是只有一层，因此菩萨才有三贤十圣之修证。又，初见性后，才真正起修、入法流，位阶贤圣。然此种种，皆须从徵心破惑开始。

最后，七处徵心虽在此结束，然而，答案呢？到底心在何处？有没有个答案？如二祖大师之公案：“觅心了不可得。”即于当下悟了妄心实不可得，以随尘生灭，故唯识说为“依他起性”，以依他起，念念生灭，如幻似化，故不可得。若遍处寻心觅不着，即同本经中演若达多到处找头，我们却到处找心是一样的。我们找心——即此能寻者即是汝心也。此即如菩提达摩祖师在西天之法子波罗提所说偈曰：“在胎为身，处世名人；在眼曰见，在耳曰闻，在鼻辨香，在口谈论，在手执捉，在足运奔；遍现俱该沙界，收摄在一微尘。识者知是佛性；不识唤作精魂。”菩提达摩祖师在《达摩血脉论》中亦开示云：“圣人种种分别，皆不离自心。心量广大，应用无穷，应眼见色，应耳闻声，应鼻嗅香，应舌知味，乃至施为运动，皆是自心；一切时中但有言语道断，即是自心。”在此恭录祖师直指达心之言，有心者其善思念之，速获本心。

又，在此并附上“七处徵心因明辨证三支比量表（见下表）”，以为读者参考，俾（俾bǐ：使）能性相二学融通，速得宗说二通：（符号说明，详见此表后）

七处徵心因明辨证三支比量表

第　一　处

阿 难 论 证如 来 破 斥

宗心在身内（凡夫计）心非在身内

因▲一切世间十类众生皆心在身内→∴我之心亦在身内（类比法，以全体例部分；以凡例凡）▲若在身内，应能自见内脏→然实不能见

【结】心非在身内

喻▲人在堂内，近能见堂中人，远可见外物。

【合】心若在身内，近能见内脏，远能见外物。

第　二　处

阿 难 论 证如 来 破 斥

宗心在身外（外道计）心非在身外

因因缺。（唯闻佛破斥心在身内，故依逻辑推论：“非内必外”。然此不得为因明之正因。故因缺。）▲心在身外则：（1）身心分离；

（2）身心不能相知

喻▲如灯在室外，不能照到室内，但能照室外。

→（法合）∴心在身外，故不能见内，但能见外。（1）一人食，众不能饱→（法合）∴身心并不分离

（2）眼见如来手，心即知是手→（法合）【合】身心非不相知。【结】心在身外不成。

第　三　处

阿 难 论 证如 来 破 斥

宗心潜在根内（此为身内或中间的变体）（自心妄想计）

因缺。（亦是因身内身外皆不成，故依逻辑推理，再加想像，而立是宗。）▲就喻而破。若如

戴眼镜：
（1）戴眼镜者能自见其眼镜 【合】应能自见眼

【结】然不能自见眼∴“法喻不齐”（比喻不适当，不能当证明）（2）【纵】若能自见眼→眼成外境，失去能见之功 【合】然眼实不失去能见之功【结】法喻不齐。
喻如戴眼镜（以眼喻心，以眼镜喻眼）故能明见外境没有障碍。
【合】∴能见外，不能见内脏，（潜在根内故，如眼躲在眼镜后。）
第 四 处
阿难论证如 来 破 斥
宗心能内外对(自妄想计)
因▲众生有七窍、有五脏
【推论】
⑴开眼见明→外对见境。
⑵闭眼见暗→内对见自内身A．若闭眼见暗为内对见自内身：
（1）暗境若在“眼前”，与眼相对，则暗境不是内身

（2）【纵】若暗境是内身→则暗室皆成你腑脏。【结】闭眼见暗时，①所见暗境不是内脏②不是内对而见（眼不能内对而见）
B．开眼见明：
（1）若开眼不能内对而见（而独许闭眼能内对）
【结】眼既不能内对而见，则不论开眼闭眼应皆然。
（2）【纵】若开眼能内对而见，→则应能自见己面。
【结】然实不能自见己面，故“内对”不成。
（3）【纵】若能自见己面→则心应在虚空中。
【结】然心实非在虚空中，故“内对”不成。
（4）【纵】心若真的在虚空中→则眼虽有见，而身并不能知（以身心相离故。）
【结】然眼见时、身非不知（故知身心并非相离——心非在虚空中：“心在虚空中”不成）

（5）【纵】若暂许你说“心与眼各有一觉体”→则便成“一身之中有两心体（觉知之体）”：一身既有二心体，则成佛时，一人应成两佛。
【结】然实一人不能成两佛；一身不成二佛。故“心眼各有一觉”宗不成。
第 五 处
阿难论证如 来 破 斥
宗心随和合而有（不解藏教通教妄计）
因▲“由法生故，种种心生”
→随所合处，心则随有。【以心有体，心无体来分破和合而生】
A．若心无体 ⑴则非从和合而有，故“无所合”
【结】“心无体而可从和合而生”宗不得立。
⑵【纵】若心无体而可从和合而生→十九界因七尘合而生
【结】是义不然：∴“心无体而可从和合而生”宗不得立。
B．若心有体：a1此体为由内而出→应能见身内，然不能见身内∴此体非由内出
【结】“此心有体”宗不得立。
A2此体从外入→应能见己面。然不能见己面∴此体非由外入
【结】“此心有体”宗不得立。
b1此心为一体→捏一肢，四肢皆应觉，然实不然，∴此身非一体。
【结】“此心有体”宗不得立。
b2此心为多体→则一人成多人，何体为你?
∴法即混乱。事实非然，∴此心非多体。 【结】“此心有体”宗不得立。
c1此心体遍身→则与“一体”同：捏一肢，四肢皆觉，而实不然，
∴此心体非遍身 【结】“此心有体”宗不得立。

c2此心体不遍身（只在局部）→同时摸头与足，头若有觉，足应无知。而实不然。∴此心体非不遍身 【结】1．“此心有体”宗不得立。2．“此心有体而可从和合生”宗不成。
【总结】心有体、心无体，皆不得随法和合而有。
∴“随所合处，心则随有”宗不得立。
第 六 处
阿 难 论 证如 来 破 斥
宗心在中间（妄引佛实相语，加逻辑推论妄计）
因甲、⑴【引佛语】“心不在内，亦不在外”
⑵【推论】
a．心若在身内，却对身内一无所知；故心不在身内。
b．心若在身外，则身心变成不相知；故心不在身外。
c．不在内、不在外→当在中间
乙、
⑴阿难引佛语：“眼色为缘，生于眼识”
⑵【推论】心生于根尘相接之中甲、A．此“中间”为在你身上（身上有两种）
⑴在边（皮肤上）→表皮非中间【结】心非在边。
⑵在身中→则与“在身内”同：应能见内身【结】心非在身中。
【分结】⑴此中间非在你身上；⑵“心在中间”宗不得立

B．此“中间”在身外某处
a．无所表（不能以方位来表示）→则与“无处所”同
【结】⑴此中间无所表不成；⑵此心非在无所表的身外某处
b．有所表→则方位不定（依立场而有各种不同标示）
【例】表为中，东看成西，南看成北
【结】⑴此中间在身外不成；⑵此心非在有所表的身外某处
【分结】⑴此中间非在你身外某处；⑵“心在中间”宗不得立

乙、A．若此心为兼二（兼根尘二者之性）→一切外物与心体（物与心）、有知与无知、有情与无情都将变成相杂乱、相敌对，而不和合
【结】⑴然而心不能于“不和合”中生；⑵“此心兼二”（兼有根尘二性）不成。

B．若此心不兼二→⑴则此心非如根之有知，又非如尘之无知—既非有知，又非无知，则此心即成无有体性；⑵然而世间万物无有一物是无有体性者【结】⑴此心体非离于“根之有知”与“尘之无知”之性；⑵
“此心不兼二”不成【分结】“心生于根尘相接之中”宗不成。【总结】“心在中间”宗不得成立。
第　七　处
阿难论证如 来 破 斥
宗心无所在

因阿难引佛语自证其理。佛昔曾言：“觉知分别心性，既不在内，亦不在外，不在中间，一切无着，名之为心。”以此心为A．有体相B．无体相破
A．若此心无体相→则心同龟毛兔角，有名无实，实无一物。
a．既是“无物”
【结】则不得说“一切无着”。以心既“无物”，即无自体可着于任何它物，若再言它的性质是“无着”，不但是“赘言”（Redundancy），而且于理不通。
b．若有个能“不着一切处”者
【结】则不可说此心无体——你既说“不着一切处”，则证明你所说的心是有个“自体”，如是即与“是心无体”相冲突。

【分结】若此心无体相，则“心无所在、一切无着”宗不成。（以“无体相”即“无物”；既是“无物”即没有“着”或“不着”的性质，因此也就没有论辩它是“有所着”或“无所着”的必要。）
B．若此心有体相→⑴既有体相，一定有处所⑵既有处所，则定非无所着
【分结】若此心有体相，则“心无所在、一切无着”宗不成。
【总结】不论心“有体相”、或“无体相”，“心无所在，一切无着”宗皆不得成立。
【符号说明】
∴所以　【合】法合　【结】结论　【例】举例
→则，或推论、以此推知　【纵】表让步（姑且许你、或假定你如是说）
【分结】小结论　【总结】总结论

“纵”：原义：“纵”者，放、放任、纵使。此“纵”亦是“欲擒故纵”之用意。古注家称“牒破”，即是防止你这么狡辩，先把你说破：先把你可能想到或想说的反驳之处，全部提出、攻破，全面围剿，让你走投无路，俯首纳降。这也是一种“先发制人”（Pre-emptive）的辩证策略。如来常用此法破斥他人。

又，关于宗、因、喻三支比量，欲深入探讨者，请见《因明入正理论义贯》（释成观法师撰注）。
第六节　阿难再度请法

【尔时阿难在大众中，即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬而白佛言：“我是如来最小之弟，蒙佛慈爱，虽今出家，犹恃憍怜，所以多闻，未得无漏，不能折伏娑毘罗咒，为彼所转，溺於淫舍。当由不知真际所诣。惟愿世尊大慈哀愍，开示我等奢摩他路；令诸阐提隳弥戾车。”作是语已，五体投地，及诸大众，倾渴翘仁，钦闻示诲。】
【注释】

“偏袒右肩”：在印度，出家众平常袈裟为覆双肩，礼佛时，为表示敬意，露出右肩，以右方为大，故裸露右肩表示极其赤诚恭敬。

“右膝着地”：印度之敬礼法。据《释门皈敬仪》卷下载，此礼又称为互跪，或胡跪，为有所启请，或悔过授受之仪，且云：“僧是丈夫，刚干事立，故制互跪。尼是女弱，翘苦易劳，故令长跪。”故在西域请法时或忏悔时为男众胡跪，女众长跪。但在中土，除了真言宗某些仪轨外，一般全是长跪为多。
“如来最小之弟”：佛父有四兄弟，四王共有八子，阿难是八个堂兄弟中年龄最小的。
“蒙佛慈爱”：指佛摄受他出家。

“犹恃憍怜”：“恃”，依靠，倚。“憍（憍jiāo：1.同“骄”。骄傲;骄矜。2.高仰。）”，同“骄”，恣也，矜也，在此为宠之义。“怜”，爱也。此言，靠着佛对我的宠爱。（故有恃无

恐。）

“所以多闻，未得无漏”：三圣学（三无漏学）为闻、思、修。阿难在修行上，只止于多闻，未能再进一步，而求得无漏道果。

“为彼所转”：“转”，动也，影响、左右也。因阿难未得无漏道果，故道共戒未成，定力不足，故能为邪咒之力所转动。

“溺于淫舍”：“溺”，沉溺、汩没。因为邪咒咒力所摄，所以昏昏忱忱，全身与心皆无力，犹如人溺于水中，无力抵挡流水之力。阿难于淫舍中，无力自恃，故称为“溺”。又，溺水者将死，而僧人溺于淫舍，法身慧命将尽，故亦称为“溺”。

“当由不知真际所诣”：“真际”，真如实际之理地，也就是真心。“诣”，往，至。此言，定当是由于不知真心何往（不知真心到哪里去了，以迷失真心故不知其所至之处）才会如此。阿难之意为，若知道真心到哪里去了，（知道真心在哪里），便知怎么修，也才能把握住它。

“奢摩他路”：“奢摩他”，止也，定也。即阿难在前面所请的三种定名中的第一个。“路”，道，法门。

“阐提”：梵文“一阐提”（iccantika），信不具，亦即没有信根之人，佛在《涅盘经》中称一阐提人为断善根种性；以此类人不信三宝、不信正理，故不能修行善法，因此一切善根皆断，如此种性之人，名为断善根种性。

“隳弥戾车”：“隳”，坏，破坏，摧毁。“弥戾车”，梵文Mleccha，义为垢浊种，下贱种，恶知见，以此类人于印度生于边地（北方或西方），全不信佛法。阿难之意为，若佛速开示我等奢摩他大定之路，不但我等得成定力，甚至可以制伏魔外，而令不信三宝之人，摧毁其恶知见，建立其正知见。

“五体投地”：又称五轮投地或五轮着地，此为敬礼中之最上者。《阿含经》云：“二肘、二膝、顶名轮也。”

“倾渴翘伫”：“倾”，倾心，全心全意。“渴”，渴望，渴仰，非常希望，非常期待之义。“翘”，举也，亦即翘企，举踵企望，就是直立、脚根抬起，颠（“颠”diān：踮）着脚尖，向前方、远方企盼地望着。“伫”，等待。此言，与会大众都倾心渴望、翘企地等待如来开示。

“钦闻示诲”：“钦”，敬。很恭敬地要听如来的开示教诲。

【义贯】 本节从略。

【诠论】

阿难于七处全都被破之后，现在已无计可施，于是再度请法。因为是要请法，所以必须如法如仪、起立顶礼，长跪承听，这不但表示尊重如来，最主要还是表示尊重法，及为庄严法故。（近世由于电话方便，许多人不懂事，请教法师佛法时，不但不亲自去，顶礼如仪、长跪承听——还用打电话问哩！实在太过“方便”了，也太随便了些。如此不尊重法，如何能增长智慧！？）

阿难此次请法，一开始时是说：“我是如来最小之弟，蒙佛慈爱，虽今出家，犹恃憍怜……。”这段用意是什么？即是西方辩论术所说的：诉诸感情（resortingtoemotion），中国的文章学中论说文之作法也说：论辩之法有两种：一者说之以理、二者动之以情。因为阿难在这之前，已词穷理尽，因此在说理这条路上已行不通了，于是转而欲动之以情；不但诉诸情感，而且还诉诸怜悯呢！诸位如果问说：出家人怎么可以在论辩中诉诸感情呢？诸位须知，阿难在此时仍未得道，故还是凡夫之身，所以凡夫的习气还在，即如前面论辩中，亦一直使用世俗的逻辑推理之法，来谈论佛法，也是这个凡夫习气的原因。如果您问：因阿难仍未证道，是凡夫身，所以论辩之中使用“诉诸感情”的方式，但佛是无上正等正觉，凡夫习气已断，为何佛在七处徵心一开始时也是用类似的方法？世尊说：“汝我同气，情均天伦……。”这又是为什么？答：这不是因为世尊爱诉诸感情的关系，而是因为对象的关系：由于当机的阿难仍未证道，犹有凡夫习气，而凡夫人最重的还是感情，尤其是亲情（所以凡夫众生称为有情），因为凡夫情重、智昏，所以不容易晓之以理，若动之以情，则比较容易引他说出真话（那是为说出真正出家的动机），所以那不是如来贪爱，而是一时权便诱导，令发直心之言，以便知病源所在，应病与药。

【尔时世尊从其面门放种种光，其光晃耀，如百千日，普佛世界六种震动，如是十方微尘国土，一时开现。佛之威神，令诸世界合成一界。其世界中，所有一切诸大菩萨，皆住本国，合掌承听。】

【注释】

“从其面门放种种光”：佛在开示大法之前，常先放光。佛光代表佛的智慧光明，佛的智慧光明可照破世间众生的无明，令得开悟。故佛放光，代表将破众生无明。这是佛第二次放光。第一次是在本经一开始，佛于只桓精舍中，从无见顶相（佛顶）上放光。佛顶放光，表示其法至高无上，最有威力，为破邪外，并开示如来最为无上秘密法门，故从佛顶放光。现在从面门放

光，面门代表生佛共见，不像佛顶，任何人，乃至十地大菩萨亦不得见佛顶，故称无见顶；以面门为生佛共见，故代表佛将开示心、佛、众生三平等之法门，亦即一切众生共具之清净本明之体。

“晃耀”：“晃”，光明貌。“耀”，照耀。

“如百千日”：据看过佛光的人（如佛之舍利放光）说，佛光虽亮（能照黑夜犹如白天），但并不刺眼。（笔者昔在闭关时亦有幸见过一次。）佛光如百千日，表示自性光明无量，佛智亦复无量。

“普佛世界”：“普”，普遍。普遍的十方佛世界，非局限于某一方之佛世界，表佛力无量。

“六种震动”：动、起、涌、震、吼、击。《大般若经》卷一：“尔时世尊在师子座，入师子游戏三昧，以神通力，感动三千大千世界国土六种震动：东涌西没，西涌东没，南涌北没，北涌南没，边涌中没，中涌边没，地皆柔软，令众生和悦。”又，“普佛世界”代表众生自身当体；“六种震动”代表六识妄心将破。

“十方微尘国土一时开现”：“微尘国土”，“国土”与佛土或佛世界同。微尘国土即无量之佛土。此于事相上说，即是十方无量的如微尘之佛土，皆一时开显出来，令众生皆得见。于性上言，即“十方微尘国土”乃自心自性，以自心自性含藏无量妙宝，即十方佛土亦含藏在此本性之中，故称之为“如来藏”。“一时”，顿也。一时开现，表由于佛之开示及威神加持，众生佛性得以顿时开现，此表本经之无上顿法，故说：“十方如来一门超出妙庄严路”，是故能令未悟者“不历僧只获法身”。

“佛之威神，令诸世界合成一界”：于相上言，真的是佛以威神之力，令诸佛世界都合成一世界，表十方法界为“一真法界”。于性上言，“佛之威神”指众生本有智光。“诸世界”，指众生由自心妄想，将自本心种种分别区隔，因而化一精明为六和合，于是内外隔碍不通；今以佛开示，悟自性本有威神，而将自心区隔之世界，全部打通，故至圆通，而还成一真。

“其世界中，所有一切诸大菩萨，皆住本国，合掌承听”：此义有三：一、从相上言，即如经文所述，十方世界诸大菩萨，不离本国，不起于座，合掌听释尊说法。二、从性上言，“其世界”，即自心本性，“诸大菩萨”，即诸识，“皆住本国”，表诸识不动不起，而“合掌承听”，即以清净本心，恭持如来妙法。三、从密教言，（此深密义也），“其世界”，指（自心中）大曼荼罗。“诸大菩萨”即此曼荼罗中之诸圣也。“皆住本国”，即皆住于本尊三昧耶。“合掌承听”，无言受教护持也。

【义贯】 本节从略。

第七节 世出世间二种根本

【佛告阿难：一切众生从无始来，种种颠倒，业种自然，如恶叉聚。诸修行人不能得成无上菩提，乃至别成声闻、缘觉，及成外道、诸天、魔王、及魔眷属，皆由不知二种根本，错乱修习；犹如煮沙欲成嘉馔，纵经尘劫终不能得。】

【注释】

“无始来”：无量世、无量劫以来。以其劫数无量，时间邈远，非凡夫俗智所能理会，亦非菩萨、声闻、缘觉所能完全了知，唯佛与佛乃能究竟。以其初始如是幽隐难了，故方便谓之无始。

“种种颠倒”：所言“颠倒”，一般有两种：

一、凡夫四倒——凡夫有四种颠倒：于世间不坚法中，无常计常、无乐计乐、无我计我、不净计净，故成四倒。此四倒为意业，亦即妄惑，为凡夫生死流转（分段生死），长劫不能得脱之本因。

二、二乘四倒——二乘于真如所现一切究竟不生灭之坚法中，常计无常、乐计无乐、我计无我、净计不净，故成二乘四倒，以是四倒，令其妄起欣厌、欣涅盘寂静之乐，而厌生死，故不起大愿度脱众生，但自度脱，以求自了，以是颠倒，令其不得究竟，不乐求无上菩提，是故虽入于有馀（yú余）依涅盘，然其阿赖耶仍受微细之生死（变易生死）。

在本经此文中之颠倒，则指九界众生不了真心，迷真逐妄，故成颠倒妄惑。

“业种自然”：“业”，造业。“种”，熏成种子。“自然”，为自然而遭受果报，有“法尔如是”之义。前面的“颠倒”属起惑，这里的“业种”属造业，“自然”为受果报：起惑、造业、受果报（惑、业、苦三者）即是一切众生轮回的根本型态（Pattern）。

“如恶叉聚”：恶叉，梵文aksa，义为綖（yán延）贯珠，金刚子。为印度一种树名，亦其果实之名。此种树所结果实，皆三粒同一蒂，故称恶叉聚，佛法中用以譬喻惑、业、苦三者间之互相关连。如《成唯识论》卷二：“一切有情无始来有种种界，如恶叉聚，法尔而有。”恶叉聚之果实呈紫色，印度人多用来染色或榨油，其果核可作念珠之用。

“诸修行人不能得成无上菩提”：前面是指一般凡夫之颠倒。凡夫起惑、造业，而受种种苦报，因果不断，固然可怜，而诸修行人，纵使有心修行，如果不了本心，而以生灭为本修因，而欲求佛乘之不生不灭无上菩提果，是不可得的，这便是修行人的颠倒。以如是颠倒而修行，不

得所愿，亦是十分可愍。

“乃至别成声闻、缘觉”：“乃至”，甚至。“别”者，即非通途，而有岔道之义。此谓，有些修行人，虽有心求无上菩提，但以不了常住真心，以致错乱修习，因此不但不能成就无上菩提，甚至还走出佛乘之坦途，入于岔道，而成二乘（声闻、缘觉）。《大般若经》的魔事品中说：退堕二乘，是菩萨魔事。何以故？因为菩萨堕为二乘，不能成就佛道，诸魔欢喜。

“及成外道”：修行人志求无上菩提，而以本修因虚妄故，不能成就菩提。反面堕为二乘，已经够惨的了；但还有更糟的：不但迷失本性，更且于心外见法，而修行外道法。这就是《楞伽经》中所说的“学佛法成外道”及“佛法中外道”，这种魔事末法时期特别多，近日尤盛，许多人竞相与外道打交道，互相交流、互学所长，邪正不分，越迷越远矣。

“诸天”：即欲界六天、色界诸禅天、无色界诸空天。此诸天，除净居天外，皆是凡夫所住；众生之不发菩提心者，修福布施，命终承其所修福，得生六欲天；又，若不发菩提心而修凡夫禅，得四禅定，命终即生于色界四禅天；若不发菩提心而修四空定，命终即生无色界四空天。这些去处，对凡夫来讲是很好的，因为皆是善道；但对原本志求佛道的修行人来讲，那就很糟糕，因为天福弥久，一来耽误了进趋无上菩提之路，二来天福受尽，便会堕落受苦。尤其是第一种，虽然发心学佛，若只知修福，而堕至三乘之外，成为凡夫之人天乘，尤为可怜。犹如五祖大师对门人说：“汝等终日只求福田，不求出离生死苦海，自性若迷，福何可救？”但佛门中这类人，近年来愈来愈普遍了，乃至已蔚为风气，竟然成为当今佛教之主流；佛子其觳觫（hú sù害怕得发抖的样子）乎？

“魔王、及魔眷属”：“魔”，梵文“魔罗”（mara），义为夺命、障碍、扰乱、破坏、杀者。有四种魔：烦恼魔、五阴魔、天魔、死魔。此中，死魔为能夺众生身命者，故为夺命及杀者。其他三者，皆能破坏修行，夺众生之慧命，故亦是夺命者。又，“魔王”有两种，一是欲界天的大自在天王，一是色界天的摩醯首罗天王。若修行人，修习禅定及福业，然以其心恶，或不由正道，命终即堕为魔王；若其福业小者，不能成魔王，便成为魔之眷属。又，如来在世时，听从或护持修行邪道魔业者，身坏命终，亦依本业而堕为魔眷属。

“二种根本”：为世间众生轮回之根本，及出世间一切众生本具之成佛根本（亦即如来藏性）。

“错乱修习”：错修、乱修。由于自不能知二种根本，又不能亲近善知识，或为恶知识所误，因此错修二乘，乃至乱修外道、人天道、魔道，种种盲修瞎炼，皆以无知故。

“犹如煮沙欲成嘉馔”：比喻不可能之事，以“因”不对，则“果”必不能成。佛经中这么妙的譬喻，吾人遍览世界各国一切文学、哲学，皆无出其右者；乃知佛智之不可思议。

“尘劫”：如尘沙一般多的劫数，无量劫之义。

【义贯】

“佛告阿难：一切众生从无始”劫以“来”，迷真执妄，于自心中生“种种颠倒”妄想，如是起惑、造“业”，于八识中熏成“种”子，因此法尔“自然”而感生死之果报，此惑业苦三者“如恶叉聚”之果实一蒂三果，互不相离。不仅凡夫由于自心颠倒而流转生死，甚至“诸修行人”，虽本欲求佛道，由于不会本心，而以生灭心为本修因，故“不能得成无上菩提”，有的“乃至”偏离佛乘，修行“别”乘堕“成声闻、缘觉、及成外道”，乃至有乐行世法，堕于人天乘，成为“诸天”，或更有修行邪道成就而成“魔王，及魔”之“眷属”。凡此，“皆由”于“不知二种根本”，而“错乱修习”，如是修行，不论再怎么努力，仍“犹如煮沙欲成嘉馔，纵经”如“尘”沙“劫”数的时间，“终不能得”成菩提。

【诠论】

发心修行当然很好，但发心要正；以“因”正，“果”才能正。但如果不会本心，而只依生灭心去修，纵经尘劫也是徒劳；不但徒劳，还会走入小路（二乘）、邪路（外道）、岔路（诸天）、恶路（魔王及魔眷属），都不自知，都还以为自己是在佛道、菩萨道上！际此末法，佛在此之开示，不正说中了现在的世象？现在整个世界及佛教界越来越乱，百家争鸣，各出新招，很少愿意坚持如来所说的“原版”的佛教，多有所创作或“修正”，或增或损，以“符合时代的要求”（然却可放弃菩提的要求），因此，学佛法成二乘道、成外道、成人天道、成魔道，比比皆是。尤其是成二乘道及人天道者，特别多，俨然已成为当今佛教之“显学”：此中修佛法成二乘道者，例如不宣扬大乘，却大倡阿含及四念处等小乘法，且视为“根本”，乃至贬抑大乘修法，如是之人，若是出家众，则罪过大矣，何则？一者背负佛恩，二者背负众生恩。背负佛恩者，如来种种苦口，无非是要众生发无上菩提心，入一佛乘，企求佛道；而彼等乃违背佛之大悲深心，自背大乘，教人背舍大乘，求于自了，断灭佛种，岂非大过？又，若出家人，在此大乘的国度，为大乘僧吃大乘信徒的饭（受大乘信徒的信施），却提倡小乘，岂非有负众生？

其次，近来佛教界提倡及力行人天乘的更多，几乎举目皆是，寺院道场大多受到波及，也都或多或少跟进（随喜）——因为大家都这样作嘛！不这么作就落伍了，就会被淘汰了！照这样下去，也许不久，佛教界将有一片“新气象”，那时，只讲经律论、求戒定慧的大乘八宗“老货色”，将被日新月异的“新产品”所全盘取代了。

【云何二种？阿难，一者、无始生死根本：则汝今者，与诸众生，用攀缘心为自性者。二者、无始菩提涅盘，元清净体：则汝今者，识精元明，能生诸缘，缘所遗者。由诸众生遗此本明，虽终日行而不自觉，枉入诸趣。】

【注释】

“无始生死根本”：“根本”，所依之义。无始劫来，遭受无量生死的根本所依，那就是六识妄心，以此妄心种种颠倒，故受轮转。

“则汝今者，与诸众生，用攀缘心为自性者”：“则”，即，那就是。“今者”，现前，目前。“与诸众生”，不但是你，所有的众生都是这样。“用”，以，认，当。“攀缘心”，第六意识，因为第六意识于外攀缘前五识所得五尘落谢之影子，于内攀缘第七末那识，故称第六意识为攀缘心。“自性”，真心，本性。此言，什么是无始生死的根本呢？那就是现前你与一般众生，错把第六意识攀缘心当作是自己的真心本性。

“无始菩提涅盘元清净体”：“菩提”，觉，觉性。“涅盘”，不生灭；涅盘有两种：有馀依涅盘（即二乘之涅盘）及无馀依涅盘（即佛之涅盘）。“无始菩提涅盘”，无始以来，其性本自菩提、本自涅盘。“元”，同原，原来，原本。“元清净体”，本来清净之体。此言，从无始以来，本自菩提、本自涅盘，原来清净之体，亦即佛性本体。言“原来清净之体”者，为指在此体中，究竟清净，纵然已经随着众生经过无央数劫之生死，然其本体究竟清净，一毫不染，不但毫无染污之相，连菩提涅盘之相亦无，故究竟清净，故称“元清净体”，以其如是究竟清净，故是究竟之菩提（明觉）、涅盘（究竟不生不灭）。又，“生死根本”与此“元清净体”皆称“无始”，是由于众生“相”有生死，而“性”实不生死，故其清净乃无始以来本然。又，以众生有生死相，故亦有菩提相、涅盘相，然以究竟实法而言，即此生死相，并菩提相皆是究竟一相、一性，如真金与矿中之金，非有二性。

“则汝今者，识精元明，能生诸缘”：“今者”，当前，当下。“识”，第八识，亦即阿赖耶识。“精”，精明体。“识精”，第八识之精明体。“元明”，本明。你现今当下的第八识的精明之体，本来明净。若依唯识法相，则第八阿赖耶识为“真妄相合”，以第八识体本真，由于受无始一念无明所熏，即当下不思议转成染污之相，而得“阿赖耶”之名（原本未受熏转之前，只称第八识——第八识为中性之名，而没有阿赖耶之名），阿赖耶有受染污义，自此，其体虽真，然其相是妄，故称之为真妄和合，有如铜上长铜绿。此为依唯识而言；然唯识虽为大乘，但仍是权教，若以实教言之，则阿赖耶当体清净，实无妄相可得，更无真妄和合之事，以八识、赖耶，全是如来藏清净本体之用，故称“识精元明”，此为如来了义之教，再无权教之依相分别，而直指当体，是故本经之经题为“如来密因……修多罗了义经”，学人至此，须顿舍一切教下之思议，乃能顿契佛心宗门之奥旨。

“能生诸缘”：“诸缘”，诸缘识，即七转识（前七识）。第八识受熏转为阿赖耶后，即称为“自证分”，此自证分便立即生起“见分”与“相分”。见分即“能见分”，相分即“所见分”，亦即能缘与所缘。能缘即前七识，而所缘即六尘，是故能缘与所缘皆是阿赖耶自所变现，故实唯有识，而无外尘，故此教法名为“唯识”，而示“万法唯识”之义。故依唯识学，即万法唯有识，且确定内识的确是有，并非没有——所以才叫“唯识”。相对的，外尘为虚妄幻假，以唯识所现故。然依如来最究竟了义之教如本经者，则唯一真，更无一法可厌可忻（xīn喜悦，快乐）、可取可舍。

“缘所遗者”：“缘”，即诸缘识，亦即前七识。“遗”，遗失，遗忘，遗落，迷失。七转识本是从阿赖耶体所转生出来的，但七识生起后，便好象遗忘了阿赖耶那个母体一样，便就几乎各自独立，独当一面，各司其所攀缘集取之业，可说念念忙碌得不遑（huáng闲暇）后顾；就有如孩子长大了，离家去各自创业，各奔前程，因此便忘了本家的爹娘一样。前七识就是这样，无始来便一直奔奔竞竞，缘取前尘，而忘失本心本识，所以在此经文说第八识是“七缘识”所遗忘者。

“遗此本明”：遗忘此自本有之妙明体。

“虽终日行，而不自觉”：“终日”，整天。“行”，用。虽然整天没有一刻不用它，但却一直没有感觉到它的存在。例如整天每一刻都在用眼、耳、鼻等，但从来也没有觉得我有一双眼、一个鼻子、两只耳朵。几乎没有人在听的时候，同时觉得“我有一副耳朵，而且我正在用它！”五官如是；至于心、肺、胃、肠等，乃至牙齿、舌头等；平常几乎没有人有觉知说：“我有个心，而且我正在用它”，除非他心脏有问题。众生连自己所拥有、且一直在用，一刻都少不得的眼耳鼻、四肢等，都不知不觉，更何况心肺等内脏，更不用说六识、七识、八识了！全都是打从出娘胎开始，即终日用而从不自觉知。

“枉入诸趣”：因不自觉本具之妙明，所以不知自珍自贵，而自染污，妄造众业，因此很冤枉地入了六道，累世奔波受苦——结果都是白苦的！就像有人没事一时兴起，从台北到高雄玩，到了高雄，竟丢了荷包中的五千元，身上顿成一文不名，而事实上他是把钱塞在一件大衣的暗袋里，自己忘了，遍寻不着，以为丢了；又无亲朋在彼，只好走路回台北，一路餐风饮露，露宿田野，又饿又累，受尽折磨，好不辛苦。好不容易到了台北，回到家脱衣服要洗澡时，才发现：“诺！这不是那五千块现大洋吗！”您说这人不是白白受了好多辛苦，好冤枉、好不值得是不是？众生忘了自心中本具之宝，流浪六趣，冤枉受尽无量劫贫穷奔波之苦，亦复如是。

【义贯】

（佛言：）“云何二种”根本？“阿难，一者，无始生死”之“根本”，此“则”是“汝今者”（当下）“与诸众生”皆“用”第六意识“攀缘心”妄认“为”你们自己的自心“自性者”，这就是生死的根本。“二者”、为“无始”世来本自“菩提”、本自“涅盘”，本“元清净”之“体”。此体为何？“则”是“汝今者”（当前）之第八“识”之“精”，“元”本“明”净，此识精明之体，且“能生”起“诸缘”识（前七识），然后即为此七能“缘”之识“所遗”忘“者”。“由”于“诸众生，遗”忘“此本”具之妙“明”之体，故“虽终日”依之而“行”于一切，“而不自觉”自己拥有这么一个妙明之体，因此于无量世中“枉入诸趣”受生死苦。

【诠论】

在此，佛即点出了两种根本；简言之，即凡、圣二种根本。然此二种根本皆是一心所成，一心所有，亦即，这两种根本，一切众生皆是自无始来即已有之，只是依与不依，随与不随而已。这二种根本，既然都是一心，则相互之关系为何，一为心之体，一为心之相；其体本净，其相非实，但是依据幻现；譬如以真金打造淫女相，或为牛、马、猪、狗相、乃至男女交媾或男根女根相，以及以真金打造诸佛菩萨、罗汉相；不论其相如何，其体皆是真金，一相无二，然以金匠手艺、熔铸、打造等因缘，而有如是相现，或染或净。金体虽一，打造成净相，即有净用，见之令人起清净心，乃至恭敬心、信心等；若打造成染相，即有染用，见之即不思议令人起染污心、贪爱心、烦恼心。以法之体、相、用，法尔如是故。众生亦如是，同是一如来藏清净本性，若依其相（六识攀缘心），则自己将自己纯金之心打造成凡夫相，故此六识攀缘心，即是一切众生成凡之根本。若依其性（本清净体），则是自已将自己纯金之心打造成贤圣，故此清净本体，即是一切众生致圣之根本。然须知成凡、或致圣皆是一心之用——若了相，即得离凡；若见性，即得致圣。然离凡、致圣皆须于此一心之体、相（二种根本），有知有见，若无知无见，即不得修学之根本；若不得修学之根本，则是盲修瞎炼，不知在修什么，亦不知为何而修，故堕于凡、外、权、小、邪魔恶道，因此，明确觉了、知见此二根本，实是一切修行中，最重要最重要者。简言之，若不了知此二种根本，走错了路都不知道。佛子其致意焉。

第八节　第二度徵（征）心

【“阿难，汝今欲知奢摩他路，愿出生死。今复问汝。”

即时如来举金色臂，屈五轮指，语阿难言：“汝今见不？”

阿难言：“见。”

佛言：“汝何所见？”

阿难言：“我见如来举臂屈指，为光明拳，耀我心目。”

佛言：“汝将谁见？”

阿难言：“我与大众同将眼见。”

佛告阿难：“汝今答我，如来屈指为光明拳，耀汝心目。汝目可见，以何为心当我拳耀？”

阿难言：“如来现今徵心所在，而我以心推穷寻逐，即能推者，我将为心。”

佛言：“咄！阿难，此非汝心。】

【注释】

“屈五轮指”：如来的手指，每一只都有千辐轮相，五指皆各有千辐轮，故称五轮指，“屈五轮指”即捏指成拳。

“如来举臂屈指，为光明拳”：此即言如来之拳有光芒，或如来拳放光。又以密教而言，如来拳或金刚拳菩萨为主调伏或成就，在此则为如来将调伏阿难随妄之心之义，否则如来举掌也就可以了，以拳在此有此特殊意义，故举拳。

“汝将谁见”：“将”，用，以。“谁”，何者，何。你用什么来看？

“我与大众同将眼见”：这里阿难还是用“以凡例凡”的方式论证，亦可说是“以众例寡”、“以全体证部分”，众所同然；彼意以为：大家都这样嘛，所以我也一样，同用眼来看，以凡情而看，此是显而易见的事实，无庸置疑。

“汝目可见，以何为心当我拳耀”：你的眼既自可见物，则你是以何者为心，来对我的拳呢？亦即，你把你的心拿去作什么用去了？或，拿去放在何处了？

“而我以心推穷寻逐”：“推”，推断，推论，推演，推衍。而我就用我的心到处去找，去推求。“逐”，追逐，奔驰。

“即能推者，我将为心”：就是这个能推论的，我就把它当作是我的心。

“咄”：“咄”，喝斥声。佛见阿难仍然如是坚固执着凡夫思量之情，不肯舍弃，故施之以棒喝，俾令觉醒。

“此非汝心”：这不是你的真心，只是你的心影！推断思量者，在唯识百法中称为“思心所”，是心所有法之一，心所有法之义就是这个“心所”，是属于心王（心体）的作用，故即如心影，犹如树之影，并非树本身，然见树影即知有树；心所也是一样，“心所”非“心”，然见“心所”，即知有“心”。

【义贯】

“阿难，汝今”即“欲知”到无上菩提的“奢摩他路”，且“愿出”三界“生死”，故我“今复问汝”一个问题。

这样说完之后，“即时如来举”起他紫磨“金色”的手“臂”，并“屈”其“五”只（只）千辐“轮”的手“指”，而成为拳相，而“语阿难言：汝今”看“见不”？

“阿难言”：我看“见”了。

“佛言：汝何所见”？（你看见了什么？）

“阿难言：我”看“见如来举”起手“臂”后“屈指”而成“为光明”闪耀之“拳”，其光照“耀”着“我”的“心”与“目”。

“佛言：汝将谁见”？（那么你是用什么来看的呢？）

“阿难言：我与”在此会中所有的“大众”都是“同将眼”来“见”。

“佛告阿难：汝今”回“答”了“我”说：“如来屈指”成“为光明拳”照“耀汝”之“心目”；这么说来，“汝目”即自“可见”物，则汝“以何为心，当我拳耀”？（正当你看着我的光明拳显耀之时，你把你的心拿去作什么用去了？）

“阿难言：如来现今徵”问我“心”之“所在，而我以心”各处“推”求“穷”尽四方“寻”觅奔“逐”的结果，发现“即”此“能推”穷寻逐“者，我将”之认“为”是我的“心”。

“佛言：咄！阿难，此”能推者，并“非汝”之真“心”。

【诠论】

这是第二度徵心，为如来欲验阿难在七处破妄之后，有没有任何省悟，亦即：“成果检验”。但阿难还是执迷不悟，他还是说：“我与大众，同将眼见”，实是坚固执着，然欲破此迷执，实非易事，因为这是凡夫最根本的计着之一：把眼当作是能见者，不知能见者是心，而不是眼；眼只是一个通道而已，如照相机最外面的镜片而已；真正能摄影的，是后面的软片，并非镜片。然凡夫之人但见表相，执以为实；是故“眼为能见”，凡夫皆视为当然，无可置疑；而此实是凡情所计，其实不然。此其一。

其次，凡夫之人又有另外一个更严重的计着，即阿难所显露的：“即能推者，我将为心”。前面第一个计着（计眼为能见），那是一般凡夫皆所共计；现在这第二个计着，则是比较“有思想”、有学问的人的计着，能作这样的言说之人，世俗称之为思想家或哲学家。阿难所说的“即能推者，我将为心”，这个说法，正好与法国启蒙运动时的先驱哲学家笛卡尔（Rene Descartes 1596--1650）所说一致；笛卡尔的名言：“我思故我在”（原文为拉丁文：Cognito ergo sum.英译：I think therefore I am.）这是笛卡尔哲学中很重要的一个理论，也是其巨着“方法论（Discourse on Method）”的主旨，其义为：由于我在思考，所以可证明我是存在的。因此，“我在思考”这个事实，是“我存在”的一个明证。换言之，我若不思考，或我不觉得我在思考，则我等于没有活着一样，因为那样等于只有一具躯壳在活着：只有躯壳存在的生命，不能说是真正的存在；唯独我有思考、有思想的时候，才表示我的存在。因此，对笛卡尔来说，“能思考”是灵魂的意义，以动物没有灵魂（这是传统基督教的教义），所以他们不能思考。这是西洋唯心论的说法。但它有别于其他的唯心论，在于它基本上是一种反动：它质疑十六世纪以前的传统“经院哲学”，说一切都是神的意旨，或神的恩典（God’s Graces），人能不能得救赎或下地狱，乃至宇宙万物之或生或灭，皆是神的意旨，因此，人是没有自由意志的；因此人只要靠神的意旨便可，人自己甚至可以不用思考；更有进者，人若想要有自由意志的话，那是违背神的意旨的。而笛卡尔由于受文艺复兴运动的洗礼，甚为怀疑这种说法，他觉得人应“有思想”，他主张人是有自由意志的，而这自由意志就从人自己“有思想”或“能思想”体现出来；依其意，人唯有自己能思考，才表示自己真正活着，这个自我思考的自由意志，即是生命存在的全部意义，不是任何人可以取代，也不是任何威权或体制可以抑制、箝制或控制。由于这个理论，因此笛卡尔成为开启了欧洲启蒙运动的先河之一。（附及，由于启蒙运动的影响，后来才带动了欧洲全面性一连串惊天动地的大变革：宗教革命、政治革命、浪漫主义运动、产业革命，因而造成了近代世界。）

现在来看笛卡尔这句话与阿难所说的话，两者之间的关系，及其谬误所在。阿难所说的“推”（推理、推论、推测），就是唯识百法里的“思”，而笛卡尔的“我思故我在”的“思”，也正是同一个东西。这个“思”，就是“思心所”，是属于六类“心所有法”里的第一类“遍行心所”中的一个。（遍行心所共有五个：触、受、想、思、作意。）什么是“心所有法”呢？唯识学把“心”分为两大类：心法和心所有法。心法或称“心王”即是八种识，为心之体；而心所有法即心之用（作用），因为这些作用（共五十一种）是“属于”心的，所以称之为心所有法。因此可知“思”只是心的一个作用，它不是心体本身，故不可把“用”当作“体”；所以“思”不是心体——因此，此“能思者”非心，它是第六意识的作用之一。若把第六意识的“作用”当作是心的“本体”，那就大错了，如同把“树影”当作是“树”本身一样。所以我们就知道，为什么凡情所计者，与实际相距，不可以道里计。当知，“思心所”乃第六意识缘六尘而起的作用，故此思心所，《圆觉经》中称之为“六尘缘影”（攀缘六尘的影子）；然而凡情颠倒，以“六尘缘影为自心相”，把六识缘六尘所起的思心所相，当作是自己的真心（以影为树）！又，阿难在此所说的“推穷寻逐”，正好合着《楞伽经》及唯识学的三性之一的“遍计所执性”。

【阿难矍然，避座合掌，起立白佛：“此非我心，当名何等！？”

佛告阿难：“此是前尘虚妄相想，惑汝真性，由汝无始至於今生，认贼为子，失汝元常，故受

轮转。”】

【注释】

“矍然”：“矍”，音（绝），惊动的样子。又，“矍”与“瞿”（音渠）二字在此意义相同，故“矍然”与“瞿然”可通用。

“避座”：与避席同，离座而起之义。

“此是前尘虚妄相想”：“前尘”，现前的尘境。“想”，分别之心想。此言，这其实全是现前的尘境，在你的心中所投射的虚妄相之影子，而引起的种种分别心想。

“惑汝真性”：“惑”，使迷惑，惑乱。惑乱了你的真心本性。

“认贼作子”：“贼”，六贼，即六识。以六识能欺诳、劫夺自心法财，故有如贼人。而凡夫不知情，多误认此六贼为自己的真子，十分宝爱。“子”者，乃真正由己所出，形同己有，且珍视异常，所谓心肝宝贝之义，什么都随他，什么都听他，十分疼惜，万分怜爱，即使整个家产被他荡尽了，也舍不得斥责。凡夫之视六识妄心，便即如是，什么都由他，任它十方三际攀缘徵逐，累积尘垢，耗尽本心清净本明，自心非但不喝责、制止，令不放逸，还样样随它，事事依它，念念由它，于是此贼子终于把老子给卖了，典当质押出去（——“二胎”、“三胎”、乃至无数“胎”），尽是高利贷；于是乎本心累劫以来，债台高筑，卖身于五欲、六尘、六根、六识之中，遂堕为根尘识及五欲之奴仆，为彼终日驱使，然以财源耗尽，赎身无门，解脱无日矣；如是之殃，皆是由于“没认清人”，妄认、妄信六贼，妄依、妄随六贼之咎，是故生死灾难永无尽期矣。

“失汝元常”：“失”，迷失、忘失、失去。“元”，本。“常”，常住，指真心。此言，因此失去了你本来常住之真心。此是依相而言，若从性上说，则本自不失，而于相上，却“非失而失”，犹如“怀金不知”，以不自觉知故，不能得其受用，故如同失去；然虽不得受用、如同失去，金体实犹常在，随衣而行。“衣”者，五蕴身也。

【义贯】

“阿难瞿然”（惊惧（惧）），“避座”（起座）“合掌，起立白佛：‘此非我心，当名何等？！’佛告阿难：‘此’”乃“是”现“前”的“尘”境，于心海中所投射的“虚妄”影“相”而引起之分别心“想”，而“惑”乱“汝”之“真”心本“性”；然而之所以会有此惑乱之因，完全是“由”于“汝”自“无始”来“至于今生”，生生世世皆是妄“认”六识之“贼为”骨肉真“子”，更进而妄随之起惑造业，因而迷“失汝”之本“元常”住之性，“故”于六道“受轮”回辗“转”不息。

【诠论】

在此段中一开始，佛就教我们如何找心了：“此是前尘虚妄相想。”要找真心之前，先要能辨认妄心，别认错了，认错了，就会成了宗门所谓“错用心”，因而“认贼为子”。此中经文是说“认贼为子”，而不说“认贼作父”，为什么？因为世间之为孝子者很稀有，但为人父母者爱护自己的子女的，却比比皆是，很少有例外，所以认贼作子表示：一、对此六贼无条件的爱；二、视此六识为“我所有”（如父之拥有子一样）；三、因认贼作子，反而对真的儿子（真心）毫不顾视；四、因妄认贼人为子，结果这贼子便成了“败家子”，荡尽老父所有家财（善根法财），而不惭不愧、不厌不悔。

其次，经文说“失汝元常”（本元常住真心），此元常之心，从相上看，“不失而失”（虽没真的失去，但却显出有如失去的样子）；若依性而言，则“失而不失”（依凡夫肉眼浅智而言，表面上看是失去了，但事实上还在，并未曾失去，只是不自觉知而迷失而已）。此即如《楞伽经》所说：“如来藏自性清净，转三十二相入于一切众生身中，如大价宝、垢衣所缠；如来之藏常住不变，亦复如是，而阴界入垢衣所缠，贪欲、恚（huì：愤怒、恨）痴、不实妄想尘劳所污，一切诸佛之所演说。”这也与《法华经·信解品第四》中所言之浪子怀珠的譬喻故事，意义完全相同：本性犹“怀中珠”，虽本自有之，亦未曾失去；然以不自觉知，故如同没有，不得受用，因而沦落十方受苦。若不悟者，永无“复珠”、出苦之期。

【阿难白佛言：“世尊，我佛宠弟，心爱佛故，令我出家；我心何独供养如来，乃至遍历恒沙国土，承事诸佛及善知识，发大勇猛，行诸一切难行法事，皆用此心；纵令谤法，永退善根，亦因此心。若此发明不是心者，我乃无心，同诸土木。离此觉知更无所有。云何如来说此非心？我实惊怖！兼此大众无不疑惑。惟垂大悲，开示未悟。”】

【注释】

“我心何独供养如来”：“独”，只，仅。我的心那里只是想要供养如来您一人而已。

“遍历恒沙国土”：“历”，亲往，亲身到。

“善知识”：善知识有很多层次，最下乃至虽只有一知一识，而能导引众生入善法者，皆称为善知识；其上者，或通达一经、一论之法，而能以之示导众生入菩提道者，得名众生之善知识；其再上者，通达一宗之法，能为诸众生开演，令入菩提者，名为众生之善知识；其最上者，为万法尽通，达第一谛，自能行，亦能教他，示教利喜，令入无上菩提道；如是之士，具如来最正知见，为人天眼目，荷担如来家业，续佛慧命，是为众生之大善知识。

“若此发明不是心者”：“此”，此心，即我当前这个能推、能爱、能修、能谤、能造善造恶之心。“发明”，开发阐明，指如来在前一节中之开示。此言，如果我这个能推、能爱、能勇

猛修行、能造善造恶之心，如来竟然开发阐明说不是我的心的话。

“我乃无心”：我就变成跟没有心一样。

“离此觉知，更无所有”：“离”，除了。除了这个能觉知之心之外，再也没有别的什么可以说是我的心了。阿难在此所说之觉知，非真觉真知，实是六识取着、了别前尘之知。

“我实惊怖”：小乘之人但知六识心，依之而建立四谛八道染净一切法，而不知真如之法，今遽闻破斥，即顿失所据，进退失所，莫知所之，故心生惊怖。《金刚经》云：“若乐小法者，着我见、人见、众生见、寿者见，则与此经不能听受读诵。”又云：“若复有人得闻是经，不惊不怖不畏，当知是人甚为希有。”即是此义。

“兼此大众无不疑惑”：“兼”，再加上。“此大众”，指在会的二乘行人。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，我”是“佛”所“宠”爱的堂“弟”，我当初就是因为这颗“心爱佛”的缘“故”，才“令我”想要随佛“出家”，而“我”这颗“心何独”只想“供养”承事“如来”您一人而已，我的心“乃至”想要“遍历”如“恒”河“沙”数之诸佛“国土”，以亲“承事”奉“诸佛”如来，以“及”诸“善知识”，甚至“发”起“大勇猛”大精进，而遍修“行诸一切难行”之“法事”，这一切，从我初发心，乃至修一切善法及至成道，所有修行，“皆”须“用”到“此心”才行。今且不说修善，甚或造恶，“纵令”我会因造“谤法”之行，而“永”远“退”失“善根”，成一阐提、断灭善根种性等，如是极大恶事，“亦”是“因”有“此心”才能造。“若此”能推、能爱、能发心、能想修行、能造善、造恶之心，如来竟然开“发”阐“明”是虚妄相想，而“不是”真“心者，我乃”成“无心”之人，而“同诸土木”，而实在是若“离”了“此”能“觉”能“知”之心，“更”一“无所有”可当我的心；“云何如来”竟然“说此非”我之“心？我实”在感觉非常“惊怖！兼此”与会之“大众”皆“无不疑惑。惟”愿如来“垂”施“大悲，开”发“示”导我等“未悟”之人。

【诠论】

阿难在此又是以诉诸感情为武器开始。又其论辩之举证，为从初发心，乃至成佛，都引证了：若非有心，即不能为善，乃至造极重之恶，亦须有此心。在此，阿难说：“乃至遍历恒沙国土，承事诸佛及善知识”，这是什么境界！这就是普贤菩萨的境界嘛！他又说：“发大勇猛，行诸一切难行法事”，这岂不是菩萨摩诃萨之所行？是故阿难实是大乘种子，而其所现声闻乘人者，依《楞伽经》而言，非“实法声闻”，乃“权声闻”，故阿难实为大菩萨之大权示现，由此可知。

复次，阿难说：“离此觉知，更无所有”，阿难不知彼所觉知者，皆是尘影，而能觉知者，即是随尘影现之六识心，此六识心亦因尘影而有，尘有则有，尘无则无，故《楞伽经》说此为“依他起性”，依他起性者，全无自体性，其性乃依他而得；易言之，以是“他”性，故无“自”性；以无自性，故实无所有，依他缘幻化而已；是故禅宗二祖大师“觅心了不可得”；又二祖不安之心者，并非其本心（本心无有不安者），而是此缘尘而动之六识心，以缘尘而动，故不安；然以是依他起性，故“了不可得”。若实照见依他无性、无实、了不可得，则破妄识矣。然阿难在此仍执此妄识为有实体，乃至更执此体为其本心，今被破斥，是故惶惑（疑惑畏惧）之至。

第九节　真心有体

【尔时世尊开示阿难及诸大众，欲令心入无生法忍。於师子座摩阿难顶，而告之言：“如来常说：‘诸法所生，唯心所现，一切因果、世界、微尘，因心成体’。阿难，若诸世界一切所有，其中乃至草叶缕结，诘其根元，咸有体性，纵令虚空，亦有名貌，何况清净、妙净明心，性一切心，而自无体？”】

【注释】

“无生法忍”：“忍”，忍可于心而不动。此忍是一种极高之智慧成就之相。小乘修四谛之三十二缘观，成就八忍八智（八忍：苦法忍、苦类忍、集法忍、集类忍、灭法忍、灭类忍、道法忍、道类忍；八智：苦法智、苦类智、集法智、集类智、灭法智、灭类智、道法智、道类智）。大乘则有两种三忍：一、生忍、法忍、无生法忍；二、耐怨害忍、安受苦忍、谛察法忍。又有五忍：伏忍、信忍、顺忍、无生忍、寂灭忍（《仁王经》）；及十忍：音声忍、顺忍、无生忍、如幻忍、如焰忍、如梦忍、如响忍、如影忍、如化忍、如空忍（《华严经》）。此中之无生法忍，为以智证知一切法皆悉不生不灭，而于十法界中如实知见三界内之六凡法界、及三界外之四圣法界，不见有少法生，亦不见有少法灭，其一一法，皆当体如如，无有少法可得，如是如实知见，而得成于忍，于是法中安忍不动，称为悟入无生法忍。

“师子座”：“师子”，即狮子。这是如来说法之座，此座并非画或雕刻了狮子之像，也不是以一头真的狮子为座，而是譬喻之词，比喻如来说法无所畏，且如来所说法，一切邪魔外道皆悉恐惧慑伏，犹如狮子，为百兽之王，狮子一吼，百兽镇恐惊伏，吓得脚都软了，无法动弹。

“摩阿难顶”：如来摩顶有三义：一、授记；二、安慰；三、加持。在此属于后二义。因为阿难闻妄识非心，以为自己变成无心之人，吓坏了，所以如来摩顶安慰他。又，本经亦属密部所摄，故亦有加持之义。

“诸法所生，唯心所现”：一切诸法之所以生起者，为唯一真心之所现，非有别物。

“一切因果、世界、微尘，因心成体”：一切凡圣正报之因与果，依报之大如一佛世界，小如一微尘，皆是因此真如本心，而得成其体性。

“草叶缕结”：“缕”，丝、线。“结”，草木成实（所结果实）。此谓：即使一草、一叶、一丝、一小果实。

“诘其根元”：“诘”，究，深究，推究。“元”，源。推究其根源。

“咸”：皆。

“纵令虚空，亦有名貌”：“名貌”，名称及相貌。

“何况清净、妙净明心，性一切心，而自无体”：“性一切心”，“性”字在此为动词，义为赋与体性；此言，能令一切法得其体性的心。全句之义为：更何况本自清净、妙净妙明之心，能赋与一切法以体性之真心，自己本身会没有体性吗？简言之，此真心既能赋与他物体性，自己怎会没有体性？

【义贯】

“尔时世尊”即将“开示阿难及诸”与会“大众，欲令”其“心”皆悟“入无生法忍”。于是世尊便“于师子座”上“摩阿难”之“顶，而告之言：如来常说：”一切“诸法”之“所”从“生”者，乃由“唯心所现”，依心而起：“一切”凡圣正报之染净“因果”，以及依报，其大者如一佛“世界”、小如一“微尘”，皆是“因”此真如本“心”而得“成”其“体”性，“阿难，若诸世界”中“一切所有”山河大地等无情器世间，“其中乃至”一“草”一“叶”一“缕”一“结”等森罗之万象，究“诘其根元，咸”各“有体性，纵令虚空”，即使空无，“亦有”其“名”称相“貌”，更“何况”本自“清净、妙净”妙“明”之“心”，能将体“性”赋与“一切”万物之“心”，反“而自”身会“无体”性？

【诠论】

这一段经文显示“真心有体”，非常重要，尤其是它也廓清了一般很普遍的误解：以为心既无形无相，便是什么都没有。如来在破斥六识虚妄后，于此开示：“真心是有体的。”很多禅和子，见诸佛祖师开示说：“不在内，不在外，不在两间，无有方圆，青黄赤白”等，便以为心是“无体”的——对浅智之人，以无智眼，不得亲见自心之“本体”，故如来一时之权教曰：“是心无相”。然以本经实法了义之教而言，此心虽“无一般之形相”，然非都无体性，若全无体性者，则便成什么都没有，此心岂不断灭？所以末法时期，不解“真心有体”，而参悟、习教者，往往有堕入断灭之倾向，以执断灭故，便空喊“什么都空”，因此“什么都无所谓”，因此他便“随缘度日”，什么都不爱作，或侈谈“以尘劳为佛事”，而大搞世间法，日日往外驰求，于五欲六尘、世间名利事业中讨活计，妄称大乘，于是落入无因果邪见之行，因此坏法、自坏、坏他。是故须知：“诸法如幻，真心不幻”，又，“六识虚妄，真心不妄”，若得如是信解受持，乃得入于如来无上正真之道。

第十节　妄识无体

【“若汝执悋（吝）分别觉观所了知性必为心者，此心即应离诸一切色、香、味、触诸尘事业，别有全性。如汝今者，承听我法，此则因声而有分别；纵灭一切见、闻、觉、知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。我非敕汝执为非心，但汝於心微细揣摩，若离前尘有分别性，即真汝心。若分别性离尘无体，斯则前尘分别影事。尘非常住，若变灭时，此心则同龟毛兔角；则汝法身同於断灭——其谁修证无生法忍？”】

【注释】

“执悋”：“悋”，同吝，吝惜，不肯舍之义。

“分别觉观所了知性”：“分别”，即六识之作用。“觉”，粗心之缘虑，称为觉。“观”，细心之静住，称为观。“觉观”，又译为“寻伺”。觉与观换言之，即是心之粗与细的动相（行相）。“所了知性”，所能了别觉知之性。此句言，彼由六识之分别而起之觉观，所能了别觉知之性。

“此心即应离诸一切色、香、味、触诸尘事业，别有全性”：“离”，即于根境不和合时，亦即六尘不现前之时。“色香味触”，以此四尘代表六尘，声尘与法尘亦包括在其中。“事业”，业即作业、造作之义。诸尘之事业即为诸尘于心中投射其影像，令心攀缘、执取、分别见闻觉知、而起爱憎等等，皆称为此心依于诸尘所造作之事业。“全性”，独立完全之自性。此句义言，如果此心是真心的话，则此心应该即使在不依六尘造诸见闻觉知分别爱憎等事业的时候，依然有自己独立完全的自性，而不是说一定要有六尘现前，它才能显现其自性，若无六尘现前，它便没有自性可得，这样一来，它的自性就完全在于六尘，依六尘的有无而存殁，因此，它的自性便根本就是依尘而起的依他起性，且既是依尘而有无，它的自性也变成是尘性，而非自心本具、昂然独立之性。

“纵灭一切见、闻、觉、知，内守幽闲”：“灭”，离灭（由远离而息灭），或压（压）伏。“见闻觉知”，指前五识及第六识之同时意识，简言之，即一般之前六识：“见”指眼识，“闻”指耳、鼻二识，“觉”，指身识，“知”，指舌、意二识。“幽闲”，寂静之相。此言，纵使你因离去或压伏了六尘于心所起的六识见、闻、觉、知等作用，令不起现行，而达到一种寂静的境界，于是你便在自心中守着这一片寂静之境，而以为你是守着自心的法性。

“犹为法尘分别影事”：“犹”，仍然。“影事”，尘影之事。承前，这种寂静之境，仍然不是你的真心之本相，仍然是定中之第六意识依于寂静的法尘，所作的分别之尘影之事。因为依

佛法，寂静也是一种尘，称为“静尘”：有声音的尘叫声尘，而与之相反，无声音的也是一种尘，叫静尘。又，静尘不只是指没有“音声相”，乃至没有“动相”的也叫静尘。

“我非敕汝执为非心”：我并不是要强迫、命令你一定要坚执这不是你的心。

“微细揣摩”：“微细”，详细。“揣摩”，斟酌思虑。即是要阿难自己好好地想一想下面这两件事：

“若离前尘有分别性，即真汝心”：此心若离开现前的六尘，而仍有“能分别”的体性，那就许你说那是你的真心；亦即，此心不须依附六尘而存在：能不依附他人，其“自性”才是真的，才是茕然（qióngrán.孤单貌）独立。用这句话就可以检验判别所证者究竟是不是“真心”。

“若分别性离尘无体，斯则前尘分别影事”：如果这个“能分别”（能了别）的性，一旦离了六尘，就没有自体性可得——尘起则有，尘灭则无——那么你那“能了别”的性则系（系）依于前尘所作的“分别尘影”之事，并非常住真心。用这句话就能判别什么是“妄心”。

“尘非常住，若变灭时，此心则同龟毛兔角”：“变灭”，就是四相（生、住、异、灭）中的异相与灭相；因为一切法要灭时，须先有变化或改变，然后才坏散、灭去。此言，六尘及其尘影并非常住不变的，如果这六尘变异、坏灭的时候，则依此六尘而生的识心，就会跟着灭去，那么这个心不就变成跟龟毛兔角一样有名无实、子虚乌有了吗？

“则汝法身同于断灭”：承前，既然你的心已随同前尘一起灭去，那么你的法身不就形同断灭了吗？因为既没有“心体”，何来“法身”？

“其谁修证无生法忍”：承前，又，既然心已随尘而灭，法身也断灭了；既无心体亦无法身，那么谁来修证无生法忍，乃至成就佛道、菩萨道、罗汉道？

【义贯】

（佛告阿难：）“若汝”坚“执悋（吝）”惜不舍那取尘“分别”而起的粗心之“觉”与细心之“观所”能“了”别觉“知”之“性”，坚持说此“必为”汝“心者”，则“此心即应离”于依“诸一切色、”声、“香、味、触”、法等“诸尘”而造作的见闻觉知、分别爱憎等种种“事业”（意业），而“别有”独立完“全”之自“性”才对。“如汝今者”正在“承听我”说“法，此则因”所听到的“声”音“而有分别”之性。离尘毕竟无体，“纵”使你止“灭”了“一切”前六识的“见、闻、觉、知”之作用，不令现行，并以定中独头意识于“内”心中“守”着“幽闲”寂静之境，那片寂静之境，仍然不是你本心的真相，“犹为”意识对“法尘”所作的“分别”尘“影”之“事”，故岂可认之为真？“我”并“非”强“敕”令“汝”一定要“执”此缘尘分别之相“为非心，但汝”现“於”自“心”中，稍作“微细”之“揣摩”斟酌：此心“若离”于现“前”六“尘”而仍能“有分别”之体“性，即”可说“真”正是“汝心”，而非依他起性；然而，“若”此能“分别”之“性离”于被分别之六“尘”则“无”自“体”可得，“斯则”为依于现“前”六“尘”所作之“分别”尘“影”之“事”，非是常住真心。然而六“尘”并“非常住”不变的，此被攀缘分别的六尘“若变”异坏“灭时”，则“此心”即与之俱灭，如是此心岂非变成如“同龟毛兔角”，子虚乌有，并无实体？这么一来，“则汝”之“法身”即“同於断”尽坏“灭”，如是，既无心体，又无法身，“其谁”来“修证无生法忍”，而入不生不灭之三乘佛道？

【诠论】

这一节就是教我们如何观我们的“自心相”，亦即是坐禅的“观心法门”之一。在学如何观真心本性以前，先要能观察及判别妄心，妄心就是六识心。而这第六意识有点复杂，它大类可分为两种：

一、五俱意识，二、独头意识。兹列表于右：

在正常的状况下，第六意识即是“五俱意识”，意思是：此意识是与前五识同时俱起，亦即五根取五尘境，于心中生起前五识，以作最初级的了别，但此等了别并非加入价值判断及个人爱憎等，然而就几乎在前五识生起的第二刹那，意根便生起第六识去取这前五识落谢的影子来分别，并加上价值判断及个人好恶、爱憎、取舍等，所以第六意识之生起，为依前五识、缘前五识，而与前五识俱起，故称为“五俱意识”。但第六意识之生起时间虽比前五识晚约一刹那，而事实上，以凡夫之智实无法觉察其时序之差别，两者几乎是同时生起，故又名为“同时意识”；又在第六意识生起前，前五识虽能对外尘有所觉知，但对于彼我关系、内外、好丑、是非、高下等相，皆不作如是判别，这些相皆须由第六意识来判别，方能明白，故第六意识又称为“明了意识”。这是意识在日常生活、正常的状况下的情形。

其次，在某些特殊或特定状况下，第六意识的运作方式又不一样了，在这些状况下，第六意识可以不用依前五识、或缘前五识而起，它可以独立作业，单独而起，而不与前五识俱，故称为“独头意识”：

一、散位独头意识——又称独散意识，如人作白日梦、或发呆时，此时独头意识系缘自心现所造境，或缘过去记忆之影像，而分别取着，想入非非；此时虽不缘现行前五识，但也能见色、闻声，乃至色声香味触法六尘俱全；当然，此时所见之色，所闻之声，都不是现前所有，也就是说，他此时所见、所闻等事，在外在现实环境中，并没有这些事物于现前发生或存在，故都

不是他人所能共见、共闻者，而唯有此人本身能见、能闻，因为那些色声等尘，全都是此人独头意识所造境，或缘过去记忆之影像。这便是散位独头意识的作用。

二、梦中独头——即人于睡梦时，因前五识暂不起现行，于是独头意识便独自造境，自造境后再自攀缘此等境而生分别，或亦缘取过去记忆之影像而生分别等。

三、狂乱独头——即人于失心、错乱、疯狂时，独头意识虽于醒时，亦能依自想象而造出种种尘境，然后再去缘、取、分别此等自所造境。

四、定中独头——即修行禅定之人，于其定中，其前五识虽不缘现前五尘境，但其独头意识即依于净心之观想而造境，并缘取其所现之五尘境，再加以分别、觉知。如定中所见种种胜相、瑞相、佛菩萨相、乃至净土相等，皆是定中独头意识之作用。这就是为什么修行无上禅者，即须离一切见闻觉知，即使是定中所见、所闻之一切，全不得执着，因为在定中所有的见闻觉知，即使是清净胜瑞之相，也仍是自心定中独头之作用，故《楞伽经》说须“觉自心现量、离心意意识。”故《金刚经》云：“离一切诸相即名诸佛。”

了解“独头意识”的内涵之后，再来看这段经文，就应会比较明白；经云：“纵灭一切见、闻、觉、知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。”此义为：即使你在静坐时、于禅寂中，虽然你能把前六识的现行作用，如见、闻、觉、知等都止息了，而心中只有一片幽闲安静之相，你切莫认为这寂静之相就是你的“清净心”，或清净的本性之相——换句话说，这不是你的真心之相，仍然只是你的定中独头意识分别心中寂静的法尘的尘影之事，是故莫认妄为真！附带提及，近世有人教人坐禅时说要“观静”，须知这是不正确的，因为如前所说，“静”也是一种尘，（名为静尘），习禅者所应观者不是“尘境”，而是观“自心”；若是观尘，即随尘而劳动，逐尘生灭，反成尘劳。再说，依此段经文而言，即使得定后，以定中独头去取心中寂静的法尘来分别，都是错用心了，更何况还没得定，而去观静，只不过是倾耳听取外界寂静之相而已，如是则离自心与正道更远：因为此种习禅，虽名为习禅，实是“往外驰逐”，以往外驰逐，故其心是向外奔逸的，故与禅法实相违背；是故佛道甚深甚难，差之毫厘、谬以千里。也因此之故，禅宗六祖惠能大师亦开示云：“汝等慎勿‘观静’，及‘空其心’。此心本净，无可取舍。”（《六祖坛经·付嘱品第十》）

又，“内守幽闲”其实就是一般“凡夫禅”及“外道禅”的境界，因为凡夫、外道不了真心，故只能依于六识妄心，乃至虽有心离于愦闹，息心取静，但仍看不透自心独头意识的作用，而以为自己已修到了“清净心”，其实仍在六识妄心的范畴内。因此时下有些人提倡工作之余，静下来，享受片刻的放松与寂静，乃至前述的“观静”，都是属“凡夫禅”所摄。至于坐到一片寂静，而觉“与万化冥合”，则是独头意识遍缘内外寂静之相的“外道禅”，是故禅者于此须万般留意，一不小心，即落入凡夫、外道境界！

复次，此段经文十分重要，除了上面教我们如何判别凡夫禅、外道禅的“内守幽闲”之境界外，又教我们如何分辨“真心”与“妄心”最基本的条件：妄心是依前尘而起灭的；而真心的了了分明之性，则是常住不变，不依尘而有无。所以经文说：“若离前尘有分别性，即汝真心”。据此而言，欲亲见此离尘而有分别性的真心，还须得先离于六尘虚妄之境，方能“微细揣摩”并深心直接体取。又，判别心之真妄，是一切修行的总根本，是故我们须对此节经文细加玩味、体察，且应用于日常及禅坐中自心之观察，方是活的佛法。

【即时阿难与诸大众，默然自失。】

【义贯】　本节从略。

【诠论】

“默然”，是因为妄心被破，无言可对，不敢再辩解，故默然。然而，妄心虽破，真心仍未悟，无依无靠，故“自失”。

【佛告阿难：“世间一切诸修学人，现前虽成九次第定，不得漏尽成阿罗汉，皆由执此生死妄想，误为真实。是故汝今虽得多闻，不成圣果。”】

【注释】

“九次第定”：三乘凡圣共修之禅定分为三大阶次（见表）：

因为前两种合称为四禅八定，且其中诸定都是由低而高、次第而入，故修到四禅八定后，便可进一步修第九个次第之定。又，四禅八定为凡夫定，甚至印度某些外道亦修此定，故其果报还是在三界之内，无法灭烦恼。而第九次第定则是小乘圣位所修，以其能以定力伏灭“受想”二蕴，故又称为“灭受想定”。若受想灭，则行蕴亦息，故亦称“灭尽定”。若得灭尽定，便得断烦恼，“我生已尽、梵行已立、所作已办，不受后有”，而证阿罗汉，得入涅盘。然而，虽称为“灭尽定”，其实并不灭尽，以八识还在；若都灭尽，八识亦灭，谁入涅盘？所以阿罗汉所入之涅盘称为“有余依涅盘”，而非佛之“无余依”的无上大涅盘。然二乘人以不发度生大愿，故如来慈悲，教令入化城止息。又，虽得第九次第定，但不断烦恼，只是压伏六识，令不现行，此第九定即称为“无心定”，此为凡夫定，以不断烦恼，故不能证圣果，入涅盘。

“阿罗汉”：有应供、杀贼、无生三义，详如前释。二乘之阿罗汉之无生，为烦恼不再生起，及不再来三界受生之义；然此非诸佛所证一切法毕竟不生不灭之“无生”。所以如来十号中亦有阿罗诃（应供），此是真不生，为如来境界；而阿罗汉之不生为化城之权不生，以其智、愿皆不堪远行，故令止化城暂息；化城者，黄蘗大师所谓“为止小儿啼”者是也。

“生死妄想”：生死有两种：

一、分段生死，为一切凡夫众生所受一期一期之生死果报，以其分段而受，故称分段生死。二、变易生死，为菩萨及二乘所受者，以八识中仍有微细之生灭变异，《楞伽经》所说之“流注生灭”，故称为变易生死。唯有诸佛如来究竟断一切生死，证不生不灭、二死永亡。

【义贯】

“佛告阿难：世间一切”凡、外、权、小“诸修学”之“人，现前虽成”就了第“九次第定”，而仍“不得”诸“漏”灭“尽”而“成阿罗汉”道的原因，“皆由”计“执此生死妄想”之第六识心，而“误”以“为”是“真实”之常住真心。“是故汝今虽得多闻”，亦因不能判别真妄，未见自己常住真心，以为本修因，故仍“不”能“成”就“圣果”。

【诠论】

因正则果正，如是因、如是果。若不得本性为本修因，则尽管再怎么努力习禅，修到能得非想非非想定，乃至于第九次第定，也只落于无心定，仍居凡位，而与圣道菩提无缘。因此可知此本修因之重要及可贵难得，故称为“如来密因”，或“本起因地”（《圆觉经》）。

第十一节　阿难求开道眼

【阿难闻已，重复悲泪，五体投地，长跪合掌而白佛言：“自我从佛发心出家，恃佛威神，常自思惟无劳我修，将谓如来惠我三昧，不知身心本不相代，失我本心，虽身出家，心不入道。譬如穷子，舍父逃逝。今日乃知：虽有多闻，若不修行，与不闻等；如人说食，终不能饱。”】

【注释】

“重复悲泪”：又再悲从中来，而泪流不止。这次阿难真是悟今是而昨非了。

“将谓如来惠我三昧”：“将”，而。“惠”，嘉惠与我，惠赠，惠赐。这本乃人情之常，亦是凡情所在，因知如来有无量三昧，而他又是佛的宠弟。

“不知身心本不相代”：一切功德福报还是要自己修；如来虽有加持力，但自若不发心修行，与如来之加持力亦不相应，故如来亦无法加持。

“譬如穷子，舍父逃逝”：“穷子”，比喻六识妄心；“父”，比喻本心本性。如人自弃家中珍宝而逃家，出外流浪，莫知所之。众生依六识妄心，亦复如是，向外奔驰，追逐声色、五欲六尘，不知自返。

“如人说食，终不能饱”：若光口说种种美食，终不能令肚子不饿。

【义贯】

“阿难闻”佛说“已，重复悲”伤地流“泪”，而“五体投地，长跪合掌，而白佛言：自我”随“从佛发心出家”以来，仗“恃”着有“佛”之“威神”力加持，故“常”暗“自思惟”：因有佛力加持，便“无”须“劳”动“我”自己去苦苦“修”行，“将谓如来”一定会“惠”赐给“我”一些“三昧”，而“不知身心本”来即“不”能“相代”；因我已迷“失我本”有真“心”，故“身虽”已“出家”，然“心”却“不”能“入”于佛“道”；这“譬如”一个贫“穷”之浪“子”，之所以贫穷困顿匮乏，都是因为他“舍”弃了他多富资财的“父”亲而“逃逝”，故穷露路途，无有归依。我“今日乃知：虽有多闻，若不修行”，则“与不闻”佛法是同“等”的，其多闻对他本人并没有实际上的受用；这正“如”同有“人”虽口里“说”着很多“食”物之名，但光口说，没有实际行动去准备食物，肚子“终不能饱”。

【诠论】

在此，阿难真正是“悟今是而昨非”了，也开始真正发露忏悔。他所说：“今日乃知：虽有多闻，若不修行，与不闻等。如人说食，终不能饱。”此正可给与末世之好“文字般若”或“文字禅”，及仅仅以看《大藏经》而求多闻、光说不练者，一个警诫。

【“世尊，我等今者二障所缠，良由不知寂常心性，惟愿如来哀愍穷露，发妙明心，开我道眼。”】

【注释】

“二障”：烦恼障与所知障。烦恼障是由我执所起，以诸烦恼能障涅盘，故称烦恼障；又烦恼因能障人天等胜妙之事，故亦称为“事障”。所知障是由法执而起，此法执为执心外实有，不达唯心，以及于所修习，生起法爱，以此能障菩提，故称所知障；又因能障所欲证法空之理，故又称为“理障”。

“良由不知寂常心性”：“良”，诚，实在。“不知”，此不知有二义：一、不觉知，以迷内外，故日用而不能觉知。二、未闻知，凡夫若不闻佛开示，即连“常住心性”之名，亦不得知。“寂常心性”：寂静常住之真心本性。

“穷露”：“穷”，贫穷。“露”，无有遮护依靠。众生之“穷”，为无福慧庄严；众生之“露”，为无大涅盘可依止。

“发妙明心”：开发本妙元明之心。

“开我道眼”：眼为能见，佛法中以般若之智为能见，故此“道眼”即是般若智眼，以“五度如盲，般若智导”故般若智有如修道人之眼，亦即所谓“人天眼目”是也。

【义贯】

“世尊，我等今者”为烦恼及所知“二障所缠”，不得解脱，“良由”于“不知寂”静“常”住之真“心”本“性，惟愿如来”，慈悲“哀愍”我等贫“穷”孤“露”，没有真心本性之庄严华厦可以安身立命，而开“发”我们本“妙”元“明”之“心”，以启“开我”们见“道”之智“眼”。

【诠论】

阿难在此以前，虽然责备自己不知自心在何处，但都还一直认六识为心。现在听如来开示说“妄想非真”之后，才责备自己不知真心。又，阿难现在也已知“认见属眼”，与“认识为心”，同样是错误的，故现在求开“道眼”，以辨明奢摩他路，而照见楞严定体。

【即时如来从胸卍字涌出宝光。其光晃昱，有百千色，十方微尘普佛世界一时周遍，遍灌十方所有宝刹诸如来顶，旋至阿难及诸大众。告阿难言：“吾今为汝建大法幢，亦令十方一切众生获妙微密性净明心，得清净眼。”】

【注释】：

“从胸卍字”：卍，梵文Svastika，又作万字、万（繁体）字，卍字；意译为吉祥海云，吉祥喜旋，为佛三十二相之一，也是八十种好之一；此为显现于佛及十地菩萨胸臆等处之德相。《长阿含经》卷一《大本经》、《大萨遮尼乾子所说经》卷六、《大般若经》卷三八一等均记载佛之胸前、手足、腰间等处有卍字。于今印度阿摩罗婆提（Ama-ravati）出土之佛足石，亦刻有数个卍字。

卍之形，原是古代印度表示吉祥之标志；除印度外，波斯、希腊、罗马均有此类符号。然其最初来源则为梵文，详如后“诠论”中说。

卍之汉译，古来有数说，鸠摩罗什、玄奘等诸师译为“德”字，菩提流支则译为“万”字，表功德圆满，万德具足之意。武则天长寿二年（西元693年）始制定此字读为“万”，而谓其乃“吉祥万德之所集”。

又，据《佛光大辞典》称，《华严经》中卍字共有十七处、但以梵文对勘，其原文共有四种：

1、Srivatsa，音译“室利靺（mò）蹉”，义为吉祥臆，《华严经》卷四十八：“如来胸臆有大人相，形如卍字，名吉祥海云。”

2、Nandyavarta，音译“难提迦物多”，义为喜旋。《华严经》卷二十七：“其发右旋，光明润泽，卍字严饰。”

3、Svastika，音译“濊（“秽”）佉（“佉”qū：同“祛”）阿悉底迦”；圆瑛法师简称之为“阿悉底迦”意译为有乐。《华严经》卷二十七：“愿一切众生得如卍字发，螺文右旋发。”

4、Purnaghata，音译为“本囊伽（qié）吒”，义为增长。《华严经》卷二十七：“愿一切众生得轮相指，指节圆满，文相右旋，愿一切众生得如莲华卍字旋指。”

《佛光大辞典》虽有如是发现，然一般提到卍字，其原文之读者，皆以第三种Svastika（濊佉阿悉底迦）为主，请参见丁福保编《佛学大辞典（2683页）》。此证之《韦氏国际大辞典》，及《牛津大辞典》亦然。

“晃昱（yù）”：此二字都是明、明亮之义。

“旋至阿难”：“旋”，还，回。

“建大法幢”：“建”，立也。“幢”，旌旗的一种。建立大法幢，为建立大佛顶首楞严大法，以其能摧邪显正，树立正因，故喻为法幢，凡外邪小之人见之，靡不屈伏。

【义贯】

“即时如来，从”其“胸”臆上的“卍字，涌出”众“宝”之“光，其光”明“晃昱”炽盛，“有百千色，十方”如“微尘”数的“普”遍诸“佛世界”于“一时”间都“周遍”，此光普“遍灌”注于“十方”世界“所有宝刹”中之“诸如来”之“顶”，然后即回“旋至阿难，及诸大众”。

佛“告阿难言：吾今”即将“为汝建”大佛顶首楞严王之“大法幢；亦”以此法“令十方”世界“一切众生”悉能“获”得殊“妙”幽“微”秘“密”本“性”清“净”圆“明”之“心”，而“得清净”无翳之智“眼”。

【诠论】

在此如来应允阿难要开他的道眼，亦即如来将开始“显真”。前面七处为“破妄”，如今妄既已破，便可开始显真，所以这以下便是所谓的“十番显现”。要显真之前，如来又放光，此为

第三度放光。前面两次：佛顶及面门，此时为胸前卍字，各代表不同意义：
1 第一度，佛顶放光，为代表全经总的法门，光从佛顶出，显此法之尊贵无上。

2 第二度从佛面门出，显生佛一如，为示此一如之法，故显大神变，令十方世界震动，十方世界合成一界，一界者，一真如界也，亦一真法界也。

3 第三度，光从胸卍字出，胸即心也，卍字万德庄严吉祥之记也，亦即如来累劫所修福德之徵也；此光，上供养十方世界如来，下庇荫一切众生，普遍布施无遗。
又，以密教言之：
1 第一度放光从佛顶出，表降伏，降伏外道邪咒故；
2 第二度从面门出，表息灾，震动十方界，令和合一界无灾故；
3 第三度从胸卍字出，表增益，加持弟子，令得白法故。

又，关于卍字之写法，《佛光大辞典》云：“卍字自古即有左右旋之别，于印度教，男性神多用卐表示，女性神多用卍表示，于佛教，现存于鹿野苑之古塔，其上之卍字全为“卍”，该塔系阿育王时代之建筑物，为纪念佛陀昔时于此入定而建者。在西藏，喇嘛教徒多用卐，棒教徒则用卍。我国历代左右旋混用各半，《慧琳音义》与《高丽大藏经》皆主张卐，《日本大正藏》亦准之而采用卐；然宋、元、明三版藏经均用卍。”

《佛光大辞典》接着又载：“卍字产生左右旋之分歧，主要系由于‘立场’之差异。盖经中多处有‘右旋’之说，且佛眉间白毫亦右旋宛转；又如礼敬佛菩萨时亦须右绕而行，故‘右旋’一词已成定说；惟究竟以‘卍’为右旋，抑或以‘卐’为右旋，则是争论之关键。若以卍字置于吾人之前，而以吾人之立场观望卍字，右旋则成卐；然若以卍字本身之立场而言，则卍乃符右旋之方向。”（pp.2203—2204）
美国《韦氏第三版大辞典》（Webster’s Third New Internationly of the English Langunge），解释卐Swastika或Svastika条下云：“此为加上装饰或象征的希腊式之十字，将十字之末端皆延长且弯曲成直角，并皆朝同一旋转之方向，亦即是顺时针之方向。”（1 a symbol or ornament in the form of a Greek cross with the ends of the arms extended at right angles all in the same rotary direction，
…2 a swastika with arms extended clockwise.）（《韦氏大辞典》P2307）。又此大辞典，在此字之语源（Etymology）栏载：（Skt. Svastika,fr. Svasti,welfare,fr. Su-,
well+asti,being；fr. The belief that it brings good luck.)此义为：此卍字为从梵文而来，梵文原文Svastika是从Svasti（福祉、幸福）而来，而此字则为两个字拼起来的：Su-(好、幸)加上asti（存在），且自古素有此信仰，即见此卍字者，皆获吉祥、幸运。

又，英国最权威之大辞典，《牛津大辞典》（OxfordEnglishDictionary），所说大略相似，兹不再引。

由此可知，西洋虽亦有卍字，然其来源系从梵文中来，此为定论。不过西洋人却把它当作是十字的一种变形或复杂体来解释；罗马帝国亦以此为十字之代表。但不论如何，此字都保存了其原文具有吉祥、幸运之义。又，西洋人对此字之读音为“濊佉悉底迦”，此在古代及现代之西洋人皆然，这正好与中土传统所读的音一样，也就是上引《佛光大辞典》的第三种，而其他三种读音，东西方传统上都没这么读过。

至于此字之形状，既然⑴鹿野苑的古塔上是卍；⑵宋、元、明的《大藏经》都作卍；则应以卍为正。此外，更重要的是：既然此字应为右旋，亦即“顺时钟”，则只有卍是正的，其它则为误写，何以故？正如《佛光大辞典》中所说，此字写法之所以分歧之因，为由于立场的不同，看是站在我们观看者的立场，还是卍字的立场——这就对了！须知，在佛像、及佛堂的摆设方向，所称的左与右，都是以佛的右手边为右，不是以我们瞻仰者的右手为右，所以：一、在佛殿上排班时，“男左女右”的左边即是指佛的左手那边，非我们瞻礼者的左边；二、经行佛塔、及佛殿上绕佛时，“右绕”，亦是以佛之右手为右；三、佛的眉间之白毫相为右旋，当然是以佛之右手为右方，循此而绕，当然不是以我们观者的右手为右——别忘了，那白毫相是他的，不是我们的！既是他的，怎会依我们的右方为右？否则我们的方向若改变了，怎么办？四、同理，那卍字也是佛身上的吉祥相，不是我们观者的，其左右方向怎能以我们为准！？若佛的吉祥相是以我们的方向为准，便生颠倒！那么为何有那么多人弄错，尤其是西洋人一概弄错，日韩近代亦然，为什么？我想是众生共业不可思议吧！因为西洋人多为外道，外道本自颠倒，所以想学佛法中的东西也学颠倒了——佛之正法多么宝贵，心不正，怎能学得到？至于日、韩、及喇嘛教等，可能也是如此吧。

附带提到，近代德国希特勒也用此卍字，不过他当然是用错误的那个写法：卐，而且把它倾斜四十五度，且弯出去的那一画较短，变成：。

由于希特勒使用此字为纳粹的标帜，因此近代西洋人几乎无人不会读这个字：Swastika。因此佛教徒若到西洋弘法或建寺院的，最好避免把卍字写在墙上，或做成旗帜，否则极容易引起误会，以为此处是纳粹的信奉者或三K党，而遭到反纳粹及犹太人等的暴力破坏。
第十二节　十番显示见性——显真（令见真性）
1　显示见性是心非眼

【“阿难，汝先答我见光明拳；此拳光明因何所有？云何成拳？汝将谁见？”

阿难言：“由佛全体阎浮檀金，赩如宝山清净所生，故有光明；我实眼观；五轮指端屈握示人，故有拳相。”】

【注释】

“汝先答我”：“先”，先前，刚才。

“阎浮檀金”：主为胜金，此金产于须弥山南面之洲，其洲有树名为阎浮檀树，其果汁入于河水，水中沙石皆成金，称阎浮檀金。

“赩（xì）”：大红色，亦即佛身金光赤焰闪烁。

【义贯】

佛言：“阿难，汝先”前回“答我”说你“见”到如来的“光明拳”。我现在再一次问你几个问题：一、“此拳”之“光明”是“因何所有”（因何而有）的？二、“云何”能“成”此“拳”？三、“汝将谁”来“见”？（你用什么来见？）

“阿难言：由”于“佛”的“全”身“体”皆如“阎浮檀金”一样，其所放出的光皆赤“赩”闪耀有“如”一座“宝山”，而此全身金身及其金光，乃由“清净”之善法功德“所生”，非是欲爱所生，“故”如来之拳能“有光明”，是故如来拳之光明，为因此而有的；“我实”在是以“眼”来“观”见如来的光明拳的；因如来的“五”只千幅“轮”之“指端屈握”以“示人，故有拳相”产生。

【诠论】

从这里开始是“十番显现”的第一番：“显见是心非眼”。

佛要建大法幢，开发真心之道眼之前，必须先把一切虚妄之见，作最后的厘清，故有此三问，并以此三问为引子。又，此三问，第一及第二问为问“所见”，第三问为问“能见”。且第二问为问“拳之本体”，第一问为问“拳之用”。而请注意如来问的次序，为先问拳之“用”，再问拳之“体”，最后再问“能见者”。这是有深义的：由“所见”之用，达“所见”之体，再达“能见”者，此即“由末返本，回光返照，返照自身，返见自性”之义，而不可逐色随声，往外奔逸而去。而阿难不体佛意，不知返观自照，且其所答之次第，完全一团混乱，忽内忽外。

【佛告阿难：“如来今日实言告汝；诸有智者，要以譬喻而得开悟。阿难，譬如我拳，若无我手，不成我拳；若无汝眼，不成汝见；以汝眼根，例我拳理，其义均否？”

阿难言：“唯然，世尊，既无我眼，不成我见；以我眼根，例如来拳，事义相类。”

佛告阿难：“汝言相类，是义不然。何以故？如无手人，拳毕竟灭；彼无眼者，非见全无。所以者何？汝试于途询问盲人：‘汝何所见？’彼诸盲人必来答汝：‘我今眼前唯见黑暗，更无他瞩。’以是义观，前尘自暗，见何亏损？”】

【注释】

“诸有智者”：这是指中根人，中根人若不解时，一闻譬喻便得开悟。上根人则直下便了，不须譬喻，下根人以无智故，即使多所譬喻，仍然难解。此处之开悟指“解悟”而言，而非“证悟”。

“以汝眼根，例我拳理，其义均否”：“例”，比对。“均”，同，似，相当。此句为省文，其义为：用你的眼根之能见，来比如我以手而成拳，这两件事，道理相当不相当？

“前尘自暗，见何亏损”：尘有明、暗两种。此言，盲人只见前尘一片黑暗，而能见之性并无亏损；因为眼根坏了，所以不能显色，故见现前之色一片黑暗。正如照相机的镜头破了，便不能照像，但这并不表示软片等感光之性也都没有了。

【义贯】

“佛告阿难：如来今日”要将“实言告汝。诸有智”之中根器“者”须“要”假“以譬喻”来晓喻，“而得开悟。阿难，譬如我”的“拳”来说，“若无我手”，则一定“不”能“成我”的“拳；若无汝眼”，也一定“不”能“成汝”之“见”；若“以汝”之“眼根”之能见，来比“例我”以手成“拳”之“理，其义”理“均”等、相当“否”？

“阿难言：唯然”（是的），“世尊，既无我眼，”便“不”能“成我”之“见”；所以，“以我眼根”之能见，来比“例如来”之手能成“拳”，此二“事”之“义”理“相类”似。

“佛告阿难：汝言”此二事在道理上“相类”似，“是义不然，何以故？如”有个“无手”之“人”，他的“拳”便“毕竟灭”了；然而“彼无眼者”，并“非”其能“见”之性便都“全无”了。“所以者何？汝试”着“于”路“途”上“询问盲人”说：“汝何所见”？而“彼诸盲人，必来答汝，我今眼前，唯见”一片“黑暗，更无他瞩”。（再没有看到别的什么东西）。“以是义观”之，只是现“前”的色“尘自”现“暗”澹（dàn，即“暗淡”），能“见”之性有“何亏损”？

【诠论】

为何说“诸有智者要以譬喻而得开悟”为指中根人？因为“譬喻”是比量；若依于圣言量之文字或教说，而得比量之智，是为有智者；然上上根人则得入现量境界，即于圣言量而得离于其文字言说，直入离言法性，此非中根人之所能。

又，世尊在此所作的譬喻，其逻辑表列如下，或许对现代读者较易了解：

其实世尊在此所要的，只是：“眼非见之充分必要条件”这个道理，亦即：“有眼能见”，这是人所共晓，但“无眼并非全然无见”这道理就不是那么明显易知。为了烘托、反衬这个道理，世尊才用“有手→有拳；无手→无拳”这个浅显易见之事，来衬托“无眼→非全无见”之理。故此技巧为以“浅显”喻“幽隐”。

【阿难言：“诸盲眼前唯睹黑暗，云何成见？”

佛告阿难：“诸盲无眼，唯睹黑暗，与有眼人处于暗室，二黑有别？为无有别？如是，世尊，此暗中人与彼群盲，二黑校量，曾无有异。”

“阿难，若无眼人全见前黑，忽得眼光，还於前尘见种种色，名眼见者；彼暗中人全见前黑，忽获灯光，亦于前尘见种种色，应名灯见。若灯见者，灯能有见，自不名灯；又则灯观，何关汝事？

是故当知：灯能显色，如是见者是眼非灯；眼能显色，如是见性是心非眼。”】

【注释】

“睹”：见。

“云何成见”：怎么说他是成就了见物之事？

“若无眼人全见前黑”：“全见前黑”，为倒装句，义为：见前全黑。如果无眼的人，他所看到的，只是前面全是一片黑暗。

“名眼见者”：这称为眼睛所见者。

“应名灯见”：就应称为是灯所看到的。

“又则灯观，何关汝事？”：“又则”，叠语，其义仍是单词之义，即：又，或则。此言，再说，灯既自能观，何关你的事？

“灯能显色”：灯只能帮助显示色相；以唯识学而言，即是增上缘，为“四缘成见”中的第四缘。四缘为：⑴亲因缘（眼）、⑵所缘缘（色）、⑶次第缘（等无间缘）、⑷增上缘（光明）。

“如是见者是眼非灯”：如是因有灯显色而能见者，是因为有眼，不是因为有灯。

“眼能显色，如是见性是心非眼”：同样的道理，法喻合：眼根只能显示色像，如是因有眼根显色而有能见之性的，是因有心，不是因为有眼根。

【义贯】

“阿难言：诸盲”人在其“眼前唯睹”见一片“黑暗，云何”能说他能“成见”物之事？

“佛告阿难：诸盲”者“无眼，唯睹”面前一片“黑暗”，他们若“与有眼”之“人”同“处于”一“暗室”中，则“二”者所见的“黑”暗是“有”差“别？为无有”差“别”？

阿难答：“如是，世尊”，在“此暗”室“中”的有眼“人”所见之黑暗，“与彼群盲”所见之黑暗，“二黑”相“较量，曾无有”差“异”。

佛言：“阿难，若无眼”之“人，全”部所“见”到的只是眼“前”一片“黑”暗之相，如果他“忽”然复“得”其“眼”睛的“光”明，便得“还于”现“前”之“尘”境中“见种种色”相，他这样由无眼而获眼因而成见之事，若“名”为彼“眼”所“见者”；那么“彼”等于“暗”室“中”之明眼“人”，也“全见”眼“前”只有一片“黑”，如果这些人“忽”然“获”得“灯光”，他们“亦”能“于”现“前”之“尘”境中“见”到“种种色”相，这样，明眼人于暗中获灯而见之事，就“应名”之为“灯见”，因为同是加上某物而能见。“若”是称为“灯见者”，则“灯”既自“能有”所“见，自”然就“不”能再“名”为无情之“灯”，而是已成有情之物，（然而事实不然，灯非有情，故知灯不能见）；退一步而言，“又则灯”既自能“观”物，则见物之事“何关汝事”？（则不是你看到的，是灯看到的，既是灯看到的，你应不知不觉，你应还是什么也没看到；然而事实不然，确实是你看到的；既是你看到的，便知不是灯看到的，因此可证不是“灯见”，故说灯见是错误的。）

“是故当知，灯”的功能只是“能”帮助“显”示“色”相，以俾于见，为见之增上缘，“如是”因灯显色之助而能“见者，是”因为有“眼”而“非”由于有“灯”；同样的，“眼”根的功能为“能显”示“色”相以俾于见，“如是”因眼显色而有能“见”之“性”者，“是”因有“心”，而“非”因有“眼”根，眼根只是见之助缘而已，非能见者。

【诠论】

这一段是十番显现的第一番“显见是心非眼”的结论。

阿难在此说：“诸盲眼前惟睹黑暗，云何成见？”阿难没有发觉，他自己这句话本身有所矛盾：既然能“睹”黑暗，怎么还问“如何成见”？因为“睹暗”亦是“见”，只不过所见者是一片黑暗而已。又，这里有个很深的道理在，即：在佛法中，“见暗”亦是“见”，并非只有“见色”才叫见，这是依“能见之性”而言，不是依“所见之相”而言；只要有能见之性，不管

所见者为何，都叫作“见”——这就是佛法与世法、外道法的最大不同：佛法为往内观，故目的与主体永远是自身、自心、本性，永远是返观自照，故称“内教”；而外道或世法正好相反：不求其本，返观其末，故一切皆以外法为主体，所以凡夫、外道法之论“见与不见”，完全是以“所见”者来评断，所以若“所见”是色，则称为有见；若“所见”是黑，则称为无见；而完全不论主体的“能见”之性，所以凡夫外道之法便成逐色奔尘，不知返本。

又，“见暗亦是见”，与“无声亦是尘”是相类似的道理。以凡情而言，只有“有声”才是声尘，无声则否；而佛法则更深一层言：有声是尘之动相，故又称为“动尘”；无声则是尘之静止之相，称为“静尘”。所以，有声与无声两种尘，同样都是可以听得到的，只不过听到静尘时，“所听到的，是一片静悄悄的”：当我们“听到一片静悄悄的”时候，不能说“没有听到”——不但不能说“没有能听之性”，也不能说“没有所听之尘”：能听之性永远是有的，而所听之尘，这时是“一片静悄悄的”静尘。这静尘就是俗称的“无声之声”，而儒家与道家把这“无声之声”给一个很玄的美丽之词：“天籁”（当你心很静很静，而周遭也很静，没有一点声响；这时，你若听到一种“无声之声”盈盈于耳，这就是儒道所称的“天籁”——别高兴，以为你很高了？其实你所听到的只是周遭的“静尘”！而凡俗之人妄想，计着种种相而自以为高。）同样的，有见与无见，不应依“所见”而定，而应依“能见”来看。而且，若“所见”是暗，并不是表示无见，只是所见者为“暗尘”而已，所以于能见之性毫无影响。换言之，所见之尘是色或是暗，并不能令能见之性变成有或无——外尘有生灭、变异等相，本性（能见、能闻之性）无有变异。是故应依“性”不依“尘”。

2、 显示见性不动

【阿难虽复得闻是言，与诸大众口已默然，心未开悟，犹冀如来慈音宣示。合掌清心，伫佛悲诲。】

【注释】：

“冀”：希望。

“伫”：等待。

【义贯】 本节从略。

【诠论】

这时阿难“口已默然”，表示不再辩驳，也就是不再执着凡情己见。然而心仍未开悟，故“合掌清心”，表恭敬地以清净之心，等待开示，而不是如前之满心狐疑、执着。

【尔时世尊舒兜罗緜（“緜”mián：同“绵”）网相光手，开五轮指，诲敕阿难及诸大众：“我初成道，於鹿园中，为阿若多五比丘等，及汝四众言：一切众生不成菩提及阿罗汉，皆由客尘烦恼所误。汝等当时因何开悟，今成圣果？”】

【注释】

“网相光手”：佛全身都是福德智慧所成，故全身都有光，其手亦然。

“开五轮指”：开拳成掌，表接引之义。

“我初成道”：此指世尊于六年苦行后，坐金刚座，降伏魔军，成就无上菩提。然此只是释尊的“迹门”而非“本门”，释尊之本门为如《法华经》中所说：释尊成佛已来，尘点劫数。至于释尊之迹门，则如《梵网经》所说：“吾今来此世界八千返。”

“鹿园”：亦即鹿野苑，在波罗奈国境，为古时帝王之苑囿，亦是帝王养鹿之园，故称鹿园。

“阿若多五比丘”：为佛初出家时，净饭王所派遣的五位大臣，去劝太子回宫，其名为：一、阿鞞（bì）(义为马圣)，二、跋提，三、拘利，四、阿若多（义为解本际），五、十力迦叶。太子对他们说：“不成佛道，不回本国。”这五人因太子不回去，他们也无法回去覆命，所以就陪着太子游方，且同修苦行六年。之后五人皆至鹿野苑。

“不成菩提及阿罗汉”：菩提为大乘之极果（最高的果位），阿罗汉则为小乘之极果。

“客尘烦恼”：“客尘”，一切尘劳烦恼有如访客或过客一样，此盖含三义：一、客人来来去去、川流不息；烦恼亦如是，永不止息。2、犹如过客，形形色色不一而足；烦恼亦如，是有百千种，无数无量。3、亦如过客，来去匆匆，曾不久留；烦恼亦如是，生灭无常。

【义贯】

“尔时世尊舒”伸出其细软如“兜罗绵”具千幅缦“网相”且发出金“光”之“手”并张“开五轮指”变拳为掌，然后“诲敕阿难及诸大众”道：“我初成道”时，“於鹿园中，为阿若多五比丘等，及汝”等在家、出家“四众”弟子开示“言：一切众生”虽发心修行，然而之所以“不”能“成”就无上“菩提及阿罗汉”的原因，“皆”是“由”于受如过“客”之“尘”劳“烦恼所误”。你们试说看，“汝等当时”是“因何”而得“开悟”故“今成圣果”？

【诠论】

这一段是“十番显现”的第二番“显见性不动”的开头。此段经文以深义释之，则为：一切众生由于不了三界身心如客、如尘，无有少法可得，而妄起见思烦恼，故不得成阿罗汉。三乘行者以不达九界如客如尘，无有少法可得，而不断尘沙无明，故不能成无上菩提。

【时憍陈那，起立白佛：“我今长老，於大众中独得解名，因悟客、尘二字成果。世尊，譬如行客投寄旅亭，或宿、或食，宿、食事毕，俶装前途，不遑安住；若实主人，自无攸往。如是

思惟：不住名客，住名主人，以不住者名为客义。又如新霁，清阳升天，光入隙中，发明空中诸有尘相。尘质摇动，虚空寂然。如是思惟：澄寂名空，摇动名尘，以摇动者名为尘义。”
佛言：“如是！”】

【注释】

“憍陈那”：又翻成憍陈如，即阿若多之姓。

“我今长老”：佛在鹿园说法，阿若多最初得解，成阿罗汉，为法性长老。

“独得解名”：阿若多之义为解本际，此为侨陈那之名，故说独得解名，又三乘圣人多以宿世所修因缘，而得其名，实非偶然。如阿若多以解而得悟，故得“阿若多”之名；又须菩提为空生，而须菩提后来为佛十大弟子中，解空第一。

“因悟客、尘二字成果”：由解而悟此二字，因而致果，是其次第。

“行客”：旅行之客人。

“旅亭”：旅店、客栈。

“或宿、或食”：此比喻六识所攀缘之妄尘，停留于心中之时间有长有短，其长者不过如一宿，短者如一饭之顷。

“俶（chù）装”：整装。

“不遑”：无暇。

“自无攸往”：“攸”，所。自然无所往。

“不住名客，住名主人”：不长住下来的，就称为过客；若是住下来的，便成主人。又，“不住”即是无常，“住”即是常。无常变灭来去的，即是来客，曾不久住，用来比喻六尘及六识妄心。常住不动不变异的，即是主人，用来比喻其真心本性；不管经历多少过客来来往往，但主人还是在那里。

“新霁”：“霁”，久雨初晴，喻初入道或初见道。

“清阳升天”：“清阳”，早晨之日。比喻依教起修，由观行力而心光显耀，如日之初升，照见思惑之微细妄想，生灭晃跃不住。

“光入隙中”：“隙”，缝。好象早晨太阳出来时，人在室内，把门打开一条缝，阳光从这条缝隙中照进来。“隙”，比喻心扉，因此时心未完全开悟，然已见道，故有如开一小缝，让智慧之光射进来。

“发明空中，诸有尘相”：“空”，比喻真心本性之体，不动而能容，故知空。这时阳光射进来，便看到空中有很多微细之尘相，这些尘相，平常若无阳光照进来，是根本看不到的。比喻自心尘沙无明之惑，若无如来慧日之光来照，以凡夫之眼，即不可见；若开道眼，以如来智光，便了了见。

“尘质摇动，虚空寂然”：阳光照进室内之后，不但可看到空中有很多很多的微尘，而且这些微尘没有一个是止息的，每一个都是不断地动摇不定；但是反观这些微尘所在的虚空，却丝毫不受这些微尘的动荡不安影响，还是一直保持寂静不动。这比喻本性如空，容受无量六识客尘烦恼动荡不安，但真心本性之体，一点也不受这些烦恼所动摇，还是一直寂然不动；因此：客尘烦恼徒自扰扰攘攘，真心本性本自不动。是故六祖大师说：“何期自性，本不动摇。”

“摇动名尘”：“摇动”，即生灭来去之义。

【义贯】

此“时憍陈那”即“起立”而“白佛”言：“我”如“今”之所以得成“长老”，且“於大众中独得解”本际之“名”，是“因”我“悟”了“客、尘二字”而“成”圣“果”之故。（所以现在我来报告一下我是如何悟了这两个字而证圣果的经验。）

首先说我如何观“客”这个字。“世尊，譬如行”旅之“客”，于其途中“投寄旅亭”，于此旅亭中“或”住“宿、或”饮“食”，而住于“宿”或饮“食”之“事”完“毕”后，便再“俶”理行“装”而奔向“前途”，因而“不遑安”心居“住”下来；“若实”是旅店的“主人，自”然“无攸往”（无所往）。于是我就“如是思惟：不”能长“住”的即“名”为过“客”，若是常“住”不动的方得“名”为“主人”，是故便“以”念念“不住”迁流不息“者名为客”之“义”。以上就是我如何参悟“客”字的经验。

其次谈我如何参究“尘”字：“又如”久雨之后“新霁”，于早晨“清阳升”上“天”空，此时人在室内，见一束阳“光”射“入”门“隙”之“中”，因而室内之人得以“发”现“明”了在“空中”有无数“诸有”微细之“尘相”。且见这些微“尘”之“质”（体）虽然“摇动”不住，但这些微尘所处的“虚空”却总是“寂然”不动，丝毫不受影响，不为所动，亦不受染。

我便再“如是思惟：澄”然“寂”静不动之体“名”为“空”，而“摇动”来去不定者“名”为“尘”，是故即“以”有“摇动”生灭“者名为尘”之“义”。以上是我如何参悟“尘”字的经验。“佛”即证之而“言”：“如是”！，正如你（憍陈那）所说。

【诠论】

本段不但可作静坐时禅观的法门（观法、观心），而且也是绝佳的“发明心地”的法门。

经云：“尘质摇动，虚空寂然”，正可观自心妄想纷飞之同时，即有不动之佛性在焉。

其次将本段经文之大旨，列表如右：

如经文及上表所示：“客”的属性，主要是不住；“尘”的属性主要是动摇。懂得这字面的意思是一回事，但因此而观事相，因而悟了其中道理，又是另一回事。憍陈那在此的观察，用的是“对比法”（Contrast），亦即是反衬法。他先深入观察“客”的行相，依他所观即：“譬如行客投寄旅亭，或宿、或食，宿、食事毕，俶装前途，不遑安住。”这是他所观察的行相。但这种观察很平板；接着，从“客”，又引发他对“主人”的行相之观察，这便令他的观察，由“平面”变成“立体”式的观察，且由对“主人”的观察、对比，更多凸显出“客”的意义；由于主人的“住”，更反衬出客的来去匆匆，其形相更加显着，也因此令其悟境更进一步提升。

然而憍陈如这段“心路历程”，对我们现代读者来说，最大的困难是：它是个“隐喻”（metaphor），也就是他并没有把所要比喻的事明讲出来；以因明学的话来说，即：经文只有“喻”，而没有“法合”。因此这段“法合”，也就是譬喻的真正目的，就得我们自己去把它补起来；若讲得粗松或玄一点，就是“要靠我们各自去体会”。但我们宁可具体一点。这段譬喻的经文：“譬如行客投寄旅亭……不遑安住”，接下来应是什么？大概类似：“众生之尘劳烦恼亦复如是，有如行客，投寄旅亭，（生起之后，于心中暂住），或宿或食（烦恼住于心中的时间有长有短，并不一定），宿食事毕，俶装前途（在心中暂住后，即灭去），不遑安住（不会永远留下来的——是故烦恼心，念念无常，生后暂住，住后即灭。”然而经文没有把“法合”明讲出来，也有好处；其好处有二：一、由行者自去体会，则所解、所悟更深，所谓“自得之则资之深”。二、不明讲出来，则法合便很活泼，不会僵化固定，而可随行者的智力而有不同层次的体悟——不过对末世钝根之人，可能就一头雾水了：不知所指为何，因为真正的目的没讲出来。

接着经云：“若实主人，自无攸往”。“自无攸往”用白话讲即是：不会跑掉。这个“实主人”，是实在的主人，不是假主人，也不是喧宾夺主的主人。这个“实主人”当然是隐喻真心本性，表示“本性不坏、不灭”。这个主人也更进一步隐喻宗门所说的“主人公”，或“当家作主”之义，亦是得自主、自在之义；以此佛性成佛之后，堪为三界主，乃至为法界之主人公，佛出世时所言：“天上天下唯我独尊”，于法得自在，故称“主人”——不只是这小小旅店（此五蕴身心）之主人，而且是整个“法界大饭店”（三千大千世界）的主人。

接着，下面这段经文，我们也照样把法合试着给加进去：“又如新霁（久雨初晴：累劫生死，不逢佛法，今方闻正法，故如久雨后之初晴），清阳升天（依教起修后，得初见道，自心慧日升于佛性之天），光入隙中（智光射入心门之缝隙中），发明空中诸有尘相（才发现照明自己本性之空中，居然有这么多的微细思惑之尘），尘质摇动（且照见这些惑尘之体一直摇动个不停），虚空寂然（然而相对的，却显出容受这些尘质的本性之虚空，却一点也不受其动荡所影响，而永远保持着其寂然不动之体性）。”

这两段观照各有一个结论，对于这两个结论，有一个地方值得特别留意的，那就是：在“如是思惟”下，憍陈那说：“不住名客，住名主人”，这是总结上面的观照思惟，且采用“主”和“客”对比的方法来显示：然而接着他又说：“以不住者名为客义”，用这句话来作为总结，但这句话便又令整个思维回到“客”的主题上去了。现在先再看下面一段的结论，然后我们再合起来谈其重要性。下面一段的结论，也是从“如是思惟”开始：“澄寂名空，摇动名尘”，仍然是以“空”与“尘”的对比法来显示主题；接着又是一个总结：“以摇动者，名为尘义”，还是回到“尘”去。所以，我们可以看到，憍陈那本来由观照“客”，而明了到“主人”；又本来由观照“尘”而照见“空”：由“客”到“主”，其思惟与理解可说推进了一步；由“尘”到“空”，也是一样，是推进了一步。如果在总结的时候，憍陈那不退回去“客”与“尘”，而是以“主”与“空”作结，那么憍陈那所证者可能就不是阿罗汉，而是无上菩提，或大菩萨果位。因为照了“客”与“尘”，故不为客尘所动，而能断烦恼、证解脱，得阿罗汉果；但是“客”与“尘”是末，而“主”与“空”才是本，若一心趋进，而进修本性之“主”与“空”，则必定克得大果。然而二乘之人可谓舍本逐末，舍内而求外（“客尘”为外，本性之“主空”为内），不在主人边用功，反在客人边求，冀得小果，实是可惜！

最后再提示几句，以为本段之总结：一切众生之本性常住，有如“主人”，无有来去，亦不消失；本性如“空”，今虽容受无量烦恼，然其体本不动摇，本不生灭。众生自心现之粗烦恼如“客”，来来去去、熙熙攘攘，生灭来去之相粗显，喧嚣烦杂，如旅店之行客；众生自心观之细烦恼如“尘”，如空中之“游丝”（gossamer），动摇不定。然众生心中的粗烦恼之来来去去，却不妨主人之不来去；众生心中之细烦恼之动摇晃荡，却不碍本性之空体不动不摇。众生界之根尘识十八界如客，不住；真性如主，常住，不生不灭。俱生、分别二惑如尘，摇动；心性之体如空，澄寂。是故此段经文，不但可以发明心地，亦且可明心见性。

【即时如来於大众中，屈五轮指，屈已复开，开已又屈，谓阿难言：“汝今何见？”
阿难言：“我见如来百宝轮掌，众中开合。”
佛告阿难：“汝见我手众中开合，为是我手有开有合？为复汝见有开有合？”
阿难言：“世尊宝手众中开合，我见如来手自开合，非我见性有开有合？”
佛言：“谁动？谁静？”
阿难言：“佛手不住，而我见性尚无有静，谁为无住？”
佛言：“如是。”】

【注释】

“屈已复开，开已又屈”：这用来启示阿难外境不住之意。

“谁动？谁静？”：“谁”，哪一个。何者是动，何者是静？
“佛手不住”：佛的手开合不住，如客。

“而我见性尚无有静，谁为无住？”：我的能见之性尚没有静相可得，何者有动而无住者？亦即言：能见之性不但离于动相，而且也离于静相。
“如是”：这是佛印可阿难的回答。
【义贯】

“即时如来於大众中”，弯“屈”其“五”千辐“轮”之“指，屈已复开，开已又屈”（屈指成拳后，又开指为掌），“谓阿难言：汝今”有“何”所“见”？
“阿难言：我见”到“如来”的“百宝轮掌”，于大“众中开合”。

“佛告阿难：汝见我手”于大“众中开合，为是我”的“手有开有合”？抑“为复汝”之能“见”之性“有开有合”呢？

“阿难”答“言：世尊”之“宝手”于大“众中开合”，而“我”则是“见”到“如来手自开合”（开合的是如来之手），而“非我”的能“见”之“性有开有合”。
“佛”又问“言”：此二者中，“谁动？谁静？”

“阿难”答“言：佛手”之开合“不住，而我”的能“见”之“性尚无有静”相可得，“谁为”动而“无住”者？
“佛”印许而“言：如是”。
【诠论】

这里显示阿难显然受了憍陈那自陈悟境的启示，因此也能对于客与尘、主与空，渐能领略判别了。

又，佛在问阿难手与见性的开合问题后，马上又问“谁动？谁静？”为什么？因为“开合”的相比较粗显易见，而“动静”之相比较细，比较抽象，也比较根本——因为开合只是色尘的两种相，而动静则可摄一切六尘的生住异灭四相，乃至六根、六识、六尘以及十八界的生灭之总相。如来为了令阿难速达一切法之根本相，故特再此一问。

这一段问答参究中显示：佛手乃为外尘，而此外尘之开合来去，皆能为见性之所觉知了别；见性虽能觉知了别外尘之开合，但它本身于彼觉知之中，亦不受其开合的影响，更不会因觉知它的开合，而跟着开合。这就是：外尘不住而无知，见性常住不动而有知（虽复有知，然亦不动，不必随尘而动），若了知此，则知一切万缘虽起灭纷飞，而实无碍于见性。具体而言：佛手之开合，既然不妨见性之不动，正如诸尘摇动而空不动一样，若能体入此理，则能照见一切法之起灭，乃本性中事。果能如是者，则不为万境所惑动矣。

【如来于是从轮掌中飞一宝光在阿难右，即时阿难回首右盼；又放一光在阿难左，阿难又则回首左盼。
佛告阿难：“汝头今日何因摇动？”
阿难言：“我见如来出妙宝光，来我左右，故左右观，头自摇动。”
“阿难，汝盼佛光，左右动头，为汝头动？为复见动？”
“世尊，我头自动，而我见性尚无有止，谁为摇动？”
佛言：“如是。”】
【注释】

“汝头今日何因摇动”：这个“摇动”正与前面的“尘质摇动”之“摇动”相呼应，意欲阿难以“尘”喻“头”，以“空”喻“见性”。如图所示：
“头自摇动”：因为要左右观佛光，以此因缘和合，头自然就左右摆动了。
【义贯】

“如来於是从”其千幅“轮掌中飞”出“一”束“宝光在阿难右”边，“即时阿难”便“回首右盼”；如来“又放一”束“光在阿难左”边，“阿难又则回首左盼”。
这时“佛告阿难：汝头今日”为了“何因”而“摇动？”

“阿难”回答“言：我”因“见如来”从掌中“出妙宝光来”到“我左右故”我便向“左右观”看佛光，以此因缘我的“头自”然随之而“摇动”。

佛又问：“阿难”，当“汝盼佛光”而向“左右，动头”之际，“为”是“汝头”在“动？为复”你能“见”之性在“动”？

阿难答言：“世尊”，只是“我”的“头自”已在“动，而我”的能“见”之“性，尚无有”静“止”之相可得，“谁为摇动”者？
“佛”印许“言：如是”。
【诠论】

这一段问答，又进一步逼近问题的核心了：由上面的外尘（佛手）之开合，到自身（头）的动

摇，亦即一步步往内推求：由“尘”而“根”，步步探究。

【於是如来普告大众：“若复众生，以摇动者名之为尘，以不住者名之为客。汝观阿难，头自摇动，见无所动；又汝观我，手自开合，见无舒卷。”】

【注释】

“若复众生”：这是指还没有悟到客、尘之义的凡夫人。

“见无舒卷”：能见之性实无跟着手舒张或卷曲。

【义贯】

“於是如来普告大众：若复”有“众生”，仍未悟解客与尘之义者，即当“以”一切有“摇动”来去、生灭之相“者，名之为尘”；且应“以”一切变迁“不住者名之为客。汝”等但“观阿难”刚才以根尘和合而“头”虽“自”有“摇动”，然其能“见”之性并“无所动”，不受头的摇动之影响。“又汝”等再“观我”，我的“手”只是“自”有“开合”之相，而阿难的能“见”之性并“无”随之而“舒”张或收“卷”。

【诠论】

这一段为总结对“客尘”的开示。须知如来之所以开示客尘之义，主要还是为了开示“主、空”之义。因为“主空”的属性：常住、不动比较深隐难解，故以“客尘”来作对比，而烘托出它的精义。又，为了加强教学效果，如来首先教侨陈那起来报告，以作为示范。憍陈那的报告，除了将他的经验跟与会大众分享外，主要还在于因他也是弟子之一，这一来对阿难等人有亲切感，对于悟道不生畏怯；二来也令他们实际看到悟道并非不可能，不是只有如来才能悟道，他们的同修师兄亦有实际悟道的，如此示范等于也是一种很大的激励。其次如来又举手、开合、放光等，阿难也因此而动头等，这些都是如来慈悲，尝试把很幽隐难知、难解的理与事具象化、具体化，充分显示出如来教学方式之活泼，是一种动态的教学，而如来的教具，则皆是就地取材。

又，客与尘之义，如来最后开示：“以摇动者名之为尘”，并非只有头之摇动才是尘，而且举凡一切有摇动、来去、生灭之相的任何法，都叫作“尘”，这是最广义的尘（更不是只有六尘才是“尘”——那是狭义的尘）。又，“客”之义，如来说，应“以不住者名之为客”，不只是佛手之开合不住才叫“客”——而且举凡一切生灭不住的法，都叫作“客”。

复次，在此“头”代表了整个根身全部或身上任何一部位，而摇动即代表一切变化之相：生、住、异、灭。所以此地“头”的摇动，即代表乃至眼、耳、鼻、舌、身等一切动摇之相，乃至连身来、身往、舍生、趣生等等身命之大摇动的情况下，能见之性都是不动的，因为摇动不住者为“尘”、为“客”；不动常住者为“主”、为“空”。故知“客尘”二字法门所要表显的，主要还是“常住、不动”的主人公，真如本性，故“客尘”二字实是“指月之指”，非真月也。所以，你看，如来说法与憍陈那比较就是不同，最后还是指向究竟之处：“头自摇动，见无所动”，以及“手自开合，见无舒卷”，最后仍以“能见之性”为归趋。

【云何汝今以动为身？以动为境？从始洎终念念生灭？遗失真性，颠倒行事，性心失真，认物为己，轮回是中，自取流转。】

【注释】

“以动为身”：以摇动者为实身，不知是身无常幻化，执以为实，妄计为我、为我所、我为彼所，此即“身见”或我执之根本。

“以动为境”：以摇动者为实境，执心外实有，不了唯心，此即属法执。

“从始洎终，念念生灭”：“洎（jì）”，到。在一生之中，从头到尾都于念念中随着此我执、法执而生灭。

“性心失真”：本性及真心既然遗失其真。此遗失实乃迷而不自觉知，因而非失而失，失而不失；一旦蒙善知识指示，直下体取，其真复现，丝毫不减。

“认物为己”：“己”，即我与我所。于内误认内四大妄身为实我，于外误认外四大妄境为实我所，而贪着不舍。

“自取流转”：生死流转皆由自取，非由他人之咎。自取者，即自愿如此。

【义贯】

佛言：“云何汝”等至“今”，仍然内“以”摇“动”者“为”实“身”？而外“以”摇“动”不住者“为”实“境”？因而于每一期报身之中“从始洎终”，皆于“念念”中随着这我、法二执而“生”生“灭”灭？

汝等既已认妄为真，故即“遗失”本具之“真性”，因而更起种种“颠倒”惑而“行”无量颠倒“事”：既令本“性”真“心失”其本“真”，又妄“认”内外“物为己”，于是便“轮回”于“是”妄身妄境之“中”，“自取”生死“流转”，不得解脱。

【诠论】

这一段为总结“客尘”、“主空”的开示，而结束了十番显见的第二番：“显示见性不动”。如来在此指出这番道理的重要性：由于众生妄取内外之摇动者为实，而不能体取不动、常住者

，因而才会落入生死流转。（然而那不动者，对凡夫来讲，实在是因看不到、又摸不着，很难体会；是故“见相”容易，“见性”难——除非得大善知识接引）。以下即开始十番显见的第三番。

大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经义贯

卷　二

3、　显示见性不灭

【尔时阿难及诸大众，闻佛示诲，身心泰然！念无始来失却本心，妄认缘尘分别影事。今日开悟，如失乳儿忽遇慈母，合掌礼佛。

“愿闻如来显出身心真妄、虚实、现前生灭、与不生灭，二发明性。”】

【注释】

“身心泰然”：“泰”，安。因为前面“能推之心”被斥为非心，就“矍然惊怖”，后又听到妄识“离尘无体”便“黯然自失”，进退失据。接着听到“盲人瞩暗”，才知见性是心。现在又听到客、尘、主、空之义，更又了知见性不动，见性不随外尘或根身而动摇生灭，故知见性是常住不动，因此就很安心——不致落于因六识虚妄就一切都成虚妄。以此心安理得之状态，所以说身心泰然。

“今日开悟”：其所悟者，为悟了“能推之心”离尘无体，只是第六识的“前尘分别影事”，及悟了“能见之性”不随根尘（头、佛手）而动摇、开合，亦即悟能见之性乃是离根、脱尘，不动不摇，超然物外。

“如失乳儿，忽遇慈母”：“乳”，喻法乳。“慈母”，喻如来，能供给法乳。幼儿若失乳，身命便难保；众生若失佛法之法乳，法身慧命便会死亡。没有法乳的众生，忽逢大慈如来赐与法乳，慧命便得延续、增长。

“合掌礼佛”：合掌然后顶礼佛足。

“愿闻如来…”：这是密请，因为并未说出来，只是如是作意。

“二发明性”：于此身心二者之中开发显明其各别之性，令知而抉择，而不致再妄认。

【义贯】

“尔时阿难及诸”与会“大众，闻佛”如是开“示”及教“诲”后，都感觉“身心泰然”！皆自“念”从“无始”以“来”无量劫中，即“失却本心”，而“妄认”以六识攀“缘”六“尘”，更进而虚妄“分别”尘“影”之“事”，以此而为自心之相。

“今日”幸得“开悟”，见妄知真，即获“如失”去母“乳”哺育之幼“儿，忽”然“遇”到“慈母”一般，法身慧命如同再造，因此感激佛恩，而“合掌”顶“礼佛”足。并“愿”再“闻如来”进一步开“显”指“出”此“身”与“心”，何者为“真妄、虚实”，何者是“现前生灭”的，“与”何者系“不生灭”，俾令弟子们于此身心“二”者之中得开“发明”了其各别之属“性”，以便认真而不取妄。

【时波斯匿王起立白佛：“我昔未承诸佛诲敕，见迦旃延、毘罗胝子，咸言：‘此身死後断灭，名为涅盘。’我虽值佛，今犹狐疑，云何发挥，证知此心不生灭地？今此大众诸有漏者，咸皆愿闻。”】

【注释】

“波斯匿王”：波斯匿王久修菩提，位当四地菩萨，今乘本愿而来护持释尊，示现为王。

“迦旃延”：义为剪发，是外道六师第五位的姓，其名为迦罗鸠驮。此外道邪计一切众生皆是自在天所造。

“毘罗胝子”：义为不作，为外道六师之第三位，其名为奢夜。此外道邪计苦、乐等报，系现在无因，未来无果；此二外道都是以断见为主。

“涅盘”：此词有多义，但还是以“不生不灭”为主要意义。

“狐疑”：因为以前听外道说死后断灭；而今听佛开示见性为主、空、常住、不动之义，因此心起疑惑。

“不生灭地”：“地”，境界。不生不灭之境界；亦即证无生法忍。

【义贯】

此“时波斯匿王起立白佛：我”于往“昔”尚“未承诸佛诲敕”之时，曾“见”外道六师之第五师“迦旃延”及第三师“毘罗胝子”，此二外道师“咸言：‘此身死後（即）断（坏）灭（尽），名（之）为（入）涅盘’”，之后“我虽”得“值佛”，及蒙佛开示，现“今”对于法性到底是归于断灭、或常住不动的道理，心中“犹”有“狐疑”不得确定。我今当“云何”而得应用“发挥”佛方才所说的道理，而能现“证”了“知此心”常住真性，以入于“不生”不“灭”之境“地？今此大众”中之“诸有漏者，咸皆愿闻”。

【佛告大王：“汝身现在，今复问汝：汝此肉身为同金刚常住不朽？为复变坏”？

“世尊，我今此身终从变灭。”

佛言：“大王，汝未曾灭，云何知灭？”

“世尊，我此无常变坏之身虽未曾灭，我观现前念念迁谢，新新不住，如火成灰，渐渐销殒，

殒亡不息，决知此身当从灭尽。”
佛言：如是。】
【注释】

“金刚”：为世间最为坚固之物。梵文“伐折罗”。佛菩萨修得肉身不坏，即称为证得金刚不坏之身。

“我观现前念念迁谢，新新不住”：“我观”，我如是观察，此即是观无常。波期匿王先前虽受学外道邪教，但此处所陈述的，却完全是佛法，可见波斯匿王为宿昔久修。“迁”，变。“谢”，灭。此言，我观此现前无常之身，几乎是念念之间都在变迁谢灭，前念为新，后念即旧，新旧嬗替，前新与后新皆刹那不住。

“如火成灰，渐渐销殒，殒亡不息”：这是以烧香作比喻。香头的火烧过之后，成为灰烬。“销”，同消。“殒”，亡，灭。销殒，即烧完了。如此，香体一点一点、一段一段，渐渐地烧掉，香身即不停地殒亡减短，终究是要烧尽的。

“决知此身当从灭尽”：“决”，确定。“从”，归。因此确定知道此身一定会归于灭尽。
【义贯】

“佛告大王：汝身现”今是存“在”的；那么我“今复问汝：汝此肉身为”如“同金刚”之“常住不朽”？抑“为复”会改“变坏”灭的？
波斯匿王回答道：“世尊，我今此”现前之“身终”究要“从变”迁坏“灭”的。
“佛言：大王，汝”尚“未曾灭”过，“云何知”道你会“灭”的呢？

波斯匿王答言：“世尊，我此”属于“无常”且会“变”迁毁“坏之身”目前“虽未曾灭”去，然而“我观”此“现前”无常身中，于“念念”间皆有变“迁谢”灭之相，新旧嬗递，前“新”后“新”刹那“不住”；这譬“如”烧香，香枝为“火”烧尽“成灰”，灰落下之后，香头又成新的火，如是整支香便“渐渐”燃烧“销殒”，香体不断的“殒亡不”曾止“息”，直至全部烧完为止。因此我才“决”定判“知此身”终究“当从灭尽”。
“佛言：如是”，如你所说没有错。
【诠论】

佛在此印许波斯匿王所说，并非印许说“一切断灭”，而是印许他对色身的观察，以及印许“色法无常、变灭”，但并没有说本性亦是无常变灭。其次，佛亦印许波斯匿王陈述中的三支比量都正确无误。其三支比量是：一、宗“我今此身终从变灭”；二、因：“我观现前念念迁谢，新新不住。”；三、喻：“如火成灰，渐渐消殒，殒亡不息。”因为三支比量都没有犯过，所以所立之宗可以成立，故佛说：“如是。”
【“大王，汝今生龄已从衰老，颜貌何如童子之时？”

“世尊，我昔孩孺，肤腠润泽；年至长成，血气充满；而今颓龄，迫於衰耄，形色枯悴，精神昏昧，发白面皱，逮将不久！如何见比充盛之时？”】
【注释】
“孩孺”：“孩”，孩童。“孺”，幼小也，幼童之通称。
“颜貌何如童子之时”：此时容貌与童子之时相比，如何？
“肤腠”：“腠”，皮肤之纹理、肌理。肤腠，也就是皮肤。（见《康熙字典》）
“耄”：原义年七十曰耄；亦可作为老年之通称。
“逮将不久”：“逮”，恐怕。恐将不久于人世。
“如何见比”：“见”，被（文言之被动态）。亦可当虚字用。
【义贯】

佛言：“大王，汝今”之“生龄已从”于“衰老，”今日之容“颜”相“貌何如童子之时”？

波斯匿王答言：“世尊，我”在往“昔孩孺”之时，皮“肤”之“腠”理匀称“润”滑而有光“泽”，到了我“年至长”大“成”人，二十多岁，“血气充满；而今”到了衰“颓”之“龄”，由于“迫于衰”老之“耄”年，“形色”都已经“枯”萎憔“悴，精神昏”冥暗“昧”，头“发”都“白”了，“面”皮也“皱”了，“逮将不久”于人世。“如何”能“见比”于形色“充”沛旺“盛之时”呢？
【佛言：“大王，汝之形容应不顿朽？”

王言：“世尊，变化密移，我诚不觉，寒暑迁流，渐至於此。何以故？我年二十虽号年少，颜貌已老初十岁时；三十之年又衰二十；於今六十又过於二，观五十时宛然强壮。世尊，我见密移，虽此殂落，其间流易且限十年；若复令我微细思惟，其变宁唯一纪、二纪，实惟年变；岂惟年变？亦兼月化；何直月化？兼又日迁；沈思谛观，刹那刹那，念念之间不得停住；故知我身终从变灭。”】
【注释】
“汝之形容应不顿朽？”：你的身形与容貌，应该不是突然就变成这样老朽的吧？
“变化密移”：生灭的变化微密迁移。
“宛然强壮”：“宛然”，好象是。即，那时好象还比现在强壮些哩！
“我见密移”：我观见此色身的生灭变化密密迁移。

“虽此殂落”：“殂”，往也，死也。虽然此身之盛年已然崩殂衰落。

“其间流易且限十年”：“易”，变易。其间的迁流变易的过程，我们权且只限于每十年作一阶段来比较。

“其变宁唯一纪、二纪”：“宁”，哪里。“惟”，同“唯”，只是。“纪”：十二年。其变化哪里只是在每十二年，或二十四年才显现出来？
“实惟年变”：实在是每年都有变化。“惟”，在此为虚字，无义。
“亦兼月化”：“化”，变化。此言，连每个月都有变化。
“何直月化”：“直”，止也，只也。何止是每个月都有变化？

“刹那刹那”：每一刹那连续不断，故重言。《仁王般若经》云：“一念中具九十刹那，一刹那有九百生灭。”因此一念之顷就有八万一千个生灭。可见刹那刹那的生灭，是极短极短时间内之生灭相，这样微细短暂的生灭相都能观察得到，非大菩萨之慧眼莫辨。可见波斯匿王位居四地菩萨，非徒空言。
【义贯】

“佛言：大王，汝之”身“形”与“容”貌，“应”该“不”是“顿”然间变成老“朽”的吧？

“王言：世尊”，色身的生灭“变化”微“密”迁“移”，因此“我诚”然对此不知“不觉”，由于历年“寒暑”更替“迁流”，“渐”渐地“至于此”老耄之相。“何以故”？

当“我”还在“年二十”时，那时虽仍“号”为“年少”，然而二十岁时的“颜貌已”经“老”于我最“初十岁”之“时”；当我“三十之年”时，“又衰”于年“二十”之时；“於今”年已“六十又过於二”，反“观五十”岁“时”，真觉得那时还“宛然”比现在“强壮”些呢！

“世尊，我见”色阴生灭变化，相似相续绵“密”迁“移，虽”然“此”身之盛年已经崩“殂”衰“落”，若要判别“其间”的迁“流”变“易”，我们权“且”只“限”于以每“十年”作一阶段来观察比较，则实每十年都有很大的变化。

然而“若复令我”再“微细”一点“思惟”，则“其变”化“宁惟”（岂只）是在每“一纪”或每“二纪”都有所改变，“实惟”每一“年”都在“变”化；“岂惟”每“年”在“变”迁？“亦兼月”月皆在变“化”；“何直”（何止）每“月”都有变“化？兼又日”日“迁”改；若我更加“沈思”而“谛”实“观”照，实则每一“刹那”每一“刹那”，乃至“念念之间”，都“不得停住”不变。“故知我”此“身终”究要“从”于“变”迁坏“灭”。
【诠论】

您看！波斯匿王的观察多么细密，思惟多么深刻，论理表达多么明白，清晰、流畅，实在不象个老迈之人！平常一般人，在此老耄之年，能不老糊涂就很不错了。附及，有人说这段经文所述是“波斯匿王在观‘行阴’之相”，此说似是而非，是不正确的，应说他是在观“色阴”才对；因为“行阴”是心所有法，而波斯匿王在此所作的是观“身”，并非观“心”，因此他所观的不是“行阴”，而是“色阴”。
【佛告大王：“汝见变化迁改不停，悟知汝灭；亦于灭时，汝知身中有不灭耶？”
波斯匿王合掌白佛：“我实不知。”
佛言：“我今示汝不生灭性。”】
【注释】

“亦於灭时，汝知身中有不灭耶”：你是否在观自身念念迁灭的时候，同时也知觉你的现前色身之中，有常住不灭之本体吗？
“我实不知”：波斯匿王已久证无生，然为助佛转轮，而示同凡夫。
“我今示汝不生灭性”：能现在就显示给你看，你现前身中所具有的不生灭之性。
【义贯】

“佛告大王：汝”观“见”自身之“变化”念念“迁改不停”，因而“悟知汝”之色身终净殒“灭”；然而你“亦于”观身念念“灭时，汝知”觉现前色“身”之“中有”常住“不灭”之性“耶”？
“波斯匿王合掌白佛：我实不”觉“知”。
“佛言”：那么“我今”便显“示”于“汝”你现前身中之“不生灭性”。
【诠论】

“于灭时，知身中有不灭者”这句话最关紧要，亦即于此父母所生身中，有能即身成佛之常住不动本性。若能了此，则不再随逐种种生灭之相，而得一心趣入不生灭性矣。
【“大王，汝年几时见恒河水？”
王言：“我生三岁，慈母携我谒耆婆天，经过此流，尔时即知是恒河水。”

佛言：“大王，如汝所说，二十之时衰於十岁，乃至六十，日月岁时念念迁变；则汝三岁见此河时，至年十三其水云何？”

王言：“如三岁时，宛然无异；乃至於今，年六十二，亦无有异。”】

【注释】

“谒（yè）”：见也。

“耆婆天”：梵文（jivadeva）。耆婆（jiva），命，长寿之义；（deva）为天；故耆婆天即长寿天。印度风俗，子生三岁，拜谒耆婆天庙，一来谢神能得生此子，二来求子得长寿。耆婆天为帝释天左右之十大天将之一，《长阿含经》云：“释提桓因左右常有十大天子，随从侍卫；何等为十？一名因陀罗，二名瞿夷，三名毘楼，四名毘楼婆提，五名陀罗，六名婆罗，七名耆婆，八名灵醯兔，九名物罗，十名难头。”

“宛然”：此处为依然之义。

【义贯】

佛言：“大王，汝”于“年”纪“几”岁“时”第一次“见”到“恒河水”的？

“王言：我生”后“三岁，慈母携”带着“我”去拜“谒耆婆天”庙时，“经过此”河“流”，我于“尔时即知”那“是恒河水”。

“佛言：大王，如汝”先前“所说”，你观“二十”岁“之时”已“衰于十岁”之时等等，“乃至”于今日“六十”多岁随着“日、月、岁”之“时”间推移，你说观见自身“念念”都在“迁变；则”当“汝三岁”初“见此河时，至”你“年十三”时所见，“其水云何”？有没有什么改变？

“王言：”我十三岁时所见的恒河水，正“如三岁时”所见的，“宛然无异；乃至於今”我“年”已“六十二”了，现在所见之恒河水，与三岁时所见，“亦无有异”。

【诠论】

这一段中，佛以极妙之善巧，引出“所见者不变”之理。又，此“所见者”是恒河之水，水性亘古不变，表“大种不变”，此是第一义谛之理。因为以权教而言，四大无常，然于第一义谛实教之中，则六大之性皆是“如来藏不生灭性”，故六大之“性”不变。

【佛言：“汝今自伤发白面皱，其面必定皱于童年；则汝今时观此恒河，与昔童时，观河之见，有童耄不？”

王言：“不也，世尊。”

佛言：“大王，汝面虽皱，而此见精性未曾皱；皱者为变，不皱非变。变者受灭，彼不变者元无生灭，云何于中受汝生死？而犹引彼末伽黎等，都言此身死后全灭？”】

【注释】

“观河之见，有童耄不”：“童耄”，即老少。观河之“能见之性”，是否有老少之变异？亦即这个能见之性有没有也由少变老了。

“而此见精性未曾皱”：此第八识精，其性却未曾起皱纹。

“皱者为变，不皱非变”：有起皱纹的可说是有变异，但不皱的就不是有变异了。

“彼不变者元无生灭，云何於中受汝生死？”：那亘古不变的能见之性本来就没有生灭，你怎么可以说它会在你的身中，与你同受生死？——你身有分段、变易生死，见性本自没有变易生死，故它当前虽在你身中，并不随着你的色身之生死，而跟着一起生死。如同头自有摇动，而见性实未动。

“末伽黎”：全名为末伽黎拘赊梨为外道六师之第二师，亦是以断灭为宗，谓众生之苦乐，皆无因无缘而生，为属自然外道，亦是断灭论的一种。

【义贯】

“佛言”：大王，“汝今自伤”年耄而“发白面皱”，那么“其面”如今“必定皱于”你在“童年”之时；“则汝”在“今时观此恒河，与”在“昔”为“童”子“时，观河之”能“见”之性，两者“有童耄”老少之变异“不？”

“王言：不也，世尊。”

“佛言：大王，汝面虽皱，而此”第八识之“见精”，其“性”却“未曾”起“皱”纹；起“皱”纹“者为”有“变”异，但“不”起“皱”纹的则“非”有“变”异；有“变”异“者”则“受”殒“灭”，而“彼不变”异“者，元”本即“无生灭”，它“云何”会“于”你身“中”，同“受汝”色身之“生死”？你自不了正理，“而犹引彼”断灭论外道“末伽黎等”所说，“都言此身死后”完“全”断“灭”，无有因果。

【诠论】

此段中佛开示能见之性不变不灭，相对于面与身之有“皱”有“死”。又此能见之性，在此经中有时称为“见精”，这与“能见之本性”有所不同，因本性为最纯粹的，与佛性同义，也就是本经所说的“如来藏”。而见精是属于第八识，但又有别于第八识，第八识是中性之词，没有什么价值判断的意涵；第八识体若起妄后，马上变成有真有妄，而转名为阿赖耶，其体是“真”，其相是“妄”；在唯识学中，把第八识的真体，称为“自证分”，而把其“妄相”分析为两种：“见分”与“相分”。所以，本经所说的“见精”即相当于阿赖耶的真精之体（自证

分），是阿赖耶的精华，不受染的本体，故称为“见精”；但它绝不是阿赖耶的“见分”，因为见分是染污的，这点在参究本经时，必须搞清楚。

其次，为什么断灭论者这么受佛及弟子所忌讳？断灭论有什么坏处？断灭论的坏处如下：

一、因为死后什么都没有了，一切都完了，所以大多数有断灭论倾向的人，在面对死亡的时候，都会起恐惧、恐慌，尤其是重病垂死之人，以及老年人，在此波斯匿王就是因此种恐惧感而提出疑问。

二、断灭论因为计“一切罪福没有因果”，所以若信受彼说，就会令原本修福、造善，乃至修道之人，都不再修福、修道，因此懈怠放逸，及时行乐，死后以废修及无福故，堕于恶道。所以断灭论者所教人的是愚痴之法，误导众生，为害极大。

三、有人因信断灭论，计无罪无福、无因无果，堕恶取空，因而不但不修善，反而妄造恶事，而且不怖，不惭、不愧，死后堕于地狱受大苦楚。因此断灭邪见是一切邪见中之最恶者，故又称为“断灭恶见”。因此修行之人最须远离此类恶知识、恶知见，以能断坏行人一切善根种性故。

【王闻是言，信知身後舍生趣生；与诸大众踊跃欢喜，得未曾有。】

【注释】

“信知身後，舍生趣生”：波斯匿王不但“知”，而且“信”此身亡故之后，并不全都灭尽，而于舍掉此生之后，仍到他处受生。

“踊跃欢喜，得未曾有”：其闻法欢喜之心，从没有这么大。

【义贯】：

波斯匿“王闻”佛“是言”之后，便“信知”此身之中有不生灭性，而于此一期报“身”结束之“后”，虽“舍”此“生”，但仍“趣”至他处受“生”，因此仍有机会以此不生灭性而修大定，所以“与诸大众”都“踊跃欢喜，得未曾有”之体验。

【诠论】

以上即是十番显见的第三番：“显示见性不灭”。

4、 显示见性不失

【阿难即从座起，礼佛合掌，长跪白佛：“世尊，若此见闻必不生灭，云何世尊名我等辈遗失真性，颠倒行事？愿兴慈悲，洗我尘垢。”】

【注释】

“名我等辈”：称我们这些人。

【义贯】

“阿难”此时“即从座”而“起，礼佛”之后，“合掌长跪”而“白佛”言：“世尊，若此”能“见”、能“闻”之性，是如世尊方才对波斯匿王所开示的是“必不生灭”的，那么“云何世尊”在先前却“名我等辈”人是“遗失真”心本“性”，而为“颠倒行事”之人呢？惟“愿”如来再大“兴慈悲”，以甘露法水“洗”却“我”等之无明“尘垢”。

【即时如来垂金色臂，轮手下指，阿难言：“汝今见我母陀罗手，为正为倒？”

阿难言：“世间众生以此为倒，而我不知谁正谁倒。”

佛告阿难：“若世间人以此为倒，即世间人将何为正？”

阿难言：“如来竖臂，兜罗绵手上指于空，则名为正。”

佛即竖臂，告阿难言：“若此颠倒，首尾相换，诸世间人一倍瞻视。则知汝身与诸如来清净法身，比类发明，如来之身名正遍知；汝等之身号性颠倒。随汝谛观，汝身佛身称颠倒者，名字何处号为颠倒？”

于时阿难与诸大众，瞪瞢瞻佛，目睛不瞬，不知身心颠倒所在。】

【注释】

“母陀罗手”：梵文（mudra），印也。佛说法时常结手印，表与所说法相应，并有加持义，故称佛手为宝印手。

“若此颠倒，首尾相换。诸世间人一倍瞻视”：“首尾”，即上下。此言，若将此手之上下颠倒一下，首尾交换一下位置，你们便称那是正、或那是倒，这实在是世间之人，以加一倍之迷执之眼（迷上加迷），来瞻视此本无正倒之相的手：以手本无正倒，而你们一定要把指端上指之相称为是“正”，这已经是迷了；若再见手指之上下交换，而将指端下指，便进而称那是“倒”，因为此“倒”相之计，是从先前计“上指”为“正”而来，计“正”已是“迷”（——于实在无“正”相之中计正），再依“正计”而起“倒计”，即是迷上加迷，故是“加一倍的迷执”。

“如来之身名正遍知，汝等之身号性颠倒”：如来之身名正遍知，犹如手之“上指”名正；而汝等之身号性颠倒，犹如手之“下指”为倒；然“手”本身实无正倒，同是一手，只是摆的方向不同而已，“正、倒”但是假名，并无其实——实并无一法名为“正手”，亦无一法名为“倒手”可得。同理，此真心本性，生佛一如，它本身实无正、亦无倒，“正倒”但是假相、假名，无实体可得。

“汝身佛身称颠倒者，名字何处号为颠倒”：“汝身”，汝等之身。汝等之身与佛身来作个比较，你们被称为颠倒的，是在你们身上的哪一处？这“颠倒”之名应安在你们身上的哪一处？——如是即知：“颠倒”不可得！颠倒之“处”不可得，颠倒之“相”亦不可得；所谓“颠倒”者，但有言说，都无实义，法界唯是一真，生佛共此一真。

“瞪瞢”：“瞢（méng）”，目不明也，闷也。此即：目瞪口呆，心中迷闷不解。

【义贯】

“即时如来垂”下其“金色臂”，其辋（wǎng）“轮手”向“下指”于地，以此“示阿难”而后“言：汝今见我母陀罗”（宝印）之“手”，此手“为正”抑“为倒？”

“阿难言：世间”的一切“众生”皆“以此”手势“为倒，而我”实“不知”应说“谁正谁倒”。

“佛告阿难：若世间人”是“以此”下指的手势“为倒，即世间人将何”者称“为正”的？

“阿难言：”若“如来竖”起手“臂”，而且将“兜罗绵手上指於空，”世间人“则名”此手势“为正。”

于是“佛即”如阿难所言而“竖臂”指空，然后“告阿难言：若”将“此”手上下“颠倒”一下，“首尾相换”一下，而世人就把它改称为是正的手势，此乃“诸世间人”以加“一倍”迷执之眼来“瞻视”此本身并无正倒的手。由此手之正倒作为譬喻，“则知汝”等众生之“身与诸如来”之“清净法身”，互相“比类”则可开“发明”了，“如来之身”虽“名”为“正遍知”，（如手之正），而“汝等之身”虽“号”为“性颠倒”，（如手之倒）；而实同一性，正如手虽若现有倒正之相，而实只一手。是故现今“随汝谛观汝身”与“佛身”作个实际比较来看，你们的色身上所以“称”为“颠倒”之身“者”，此颠倒之“名字”应安于身心中之“何处？”而得真正“号为颠倒？”（亦即，颠倒在汝身之何处？是哪一个部位颠倒了？将颠倒来！——拿出颠倒来我看！）

“于”此“时阿难与诸大众”目“瞪”昏“瞢”而“瞻”视“佛，目睛不瞬”，一动也不动，然皆“不知”自己“身心颠倒”之“所在。”

【诠论】

在此段中，阿难答佛：“世间众生以此为倒，而我不知谁正谁倒。”此为阿难不明白佛的用意所在，因为前面屡次回答都被斥，现在看佛把手指上、指下，然后把个问题来问他，他实在不知如来闷葫芦里卖的是什么药；现在学乖了，所以不敢乱答，也不敢看到什么就照常情来答，所以就把责任推给“一切众生”：世间人是这么说，并不是我说的，不要骂我。接着世尊也不与他为难，就顺势说：“若世间人以此为倒，即世间人将何为正？”一来免去他的责任，二来随顺世间人语，三来，又可再引阿难发言（否则阿难就不敢接腔了）。

复次，相有改，性不迁；手的方向有变，而手本身实只一个。手虽有上下、正倒之名相，而于手本身实未尝有增损。然凡夫见相、取相、着相、依相立名，循名取实，执着名相，坚固不舍；而不知虽有正倒等假名、假相，真净实性实未曾改易或失去。由此可知一切众生之见性，迷者与悟者，皆无得无失。迷时虽号“颠倒”，但即使正在颠倒之时，也并无有少法失去；悟时虽称“无倒”，但亦无得无增，其所得者只是本有的宝明妙性。虽然如此，但此“见性”可随染缘，而成就如幻九界生死，不失而似失；此“见性”若随最上净缘，即如化而成佛界自性涅盘菩提，非得而似得，以此极理甚为深奥，故大众瞪瞢。

【佛兴慈悲，哀愍阿难及诸大众，发海潮音，遍告同会：】

【注释】

“慈悲”：慈者与乐，悲者拔苦。大慈与一切众生乐；大悲拔一切众生苦。

“海潮音”：海水之潮汐不违其时；“海潮音”即喻无念无求而能施与，犹如海潮；应不失时，正如海潮；无缘大悲，亦如海潮，无有爱憎之分别。

【义贯】

“佛”即“兴”起“慈悲”之心，为了“哀愍阿难及诸”与会之“大众”，而“发”如“海潮”一样的不失其时、善施、无分别的妙法“音，遍告同会”之人：

【“诸善男子，我常说言：‘色、心、诸缘，及心所使，诸所缘法，唯心所现’。汝身汝心皆是妙明、真精、妙心中所现物。云何汝等，遗失本妙，圆妙明心，宝明妙性，认悟中迷。”】

【注释】

“诸善男子”：这是包括了与会的四众，而以“善男子”为代表。

“色、心、诸缘”：“色”，为色法，有十一种。“心”，即心法，亦即八识心王，有八个。“诸缘”，指心的生起所必需的四缘：亲因缘、增上缘、等无间缘（又名次第缘）、所缘缘。

“心所使”：亦即心所有法，共有五十一个，其中包括遍行心所（五个）、别境心所（五个）、善心所（十一个）、根本烦恼心所（六个）、随烦恼心所（二十个）、不定心所（四个）。这五十一个心所法，因是受心王所驱使者，所以称为“心所使”。

“诸所缘法”：指“心不相应行法”，共有二十四个，这二十四法不属于色、心二法，且为与“心法、心所有法、以及色法”不相应之有为法的聚集（分位假立）。依小乘“说一切有部”的说法则为：在色法、心法及心所有法之外，另有与心不相应之“实法”，其体系有为法，又为五蕴中之“行蕴”所摄，故称心不相应行法。经部及唯识等则主张心不相应行法乃于色心之分位所假立者，并非实法，非有实体。这二十四个心不相应行法为：得、命根、众同分、异生性、无想定、灭尽定、无想报、名身、句身、文身、生、住、老、无常、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合性、不和合性。

“唯心所现”：以上所举之心法、色法、心所有法、及心不相应行法，即是有为法，亦即唯识五位百法中的前四位，此百法即代表一切法，此一切法，皆是真心所现之法。

“皆是妙明、真精、妙心中所现物”：“妙明”，指真心于凡位时，虽在暗而常明，故称妙明。“真”，真实不妄。“精”，纯一无杂，《圆觉经》所谓：“无坏无杂”，全体皆真，故称“真精”。“妙明”与“真精”都是形容词，形容下面的“妙心”。“妙心”，此真心因能不变而随缘，随缘而不变，不可思议，故称为“妙心”。

“认悟中迷”：自错认而妄取常觉心性中的一点迷情。

【义贯】

佛言：“诸善男子，我常说言：色”法、“心”法、亲因缘、增上缘、等无间缘、所缘缘等“诸缘”、以“及”五十一“心所使”法，二十四个“诸所缘法”（心不相应行法）等诸有为法，乃至无量一切世出世间诸法，皆非他物，“唯”是汝自“心所现”之法。是故“汝”现前之“身”及“汝”之识“心”，亦“皆是”虽在暗而常明之“妙明、真”实不妄、“精”纯不杂的“妙心中所”化“现”之“物”。然而“云何汝等”却“遗失本”体自“妙”不依他法，“圆”照微“妙明”彻之“心”，如摩尼“宝”光“明”微“妙”之“性”，而错“认”妄取本“悟”心性“中”之一点“迷”情？

【诠论】

此段经文中之“本妙”，即指本性之解脱德；“圆妙明心”为本性之般若德；“实明妙性”为法身德；故此心即三德秘藏。

又，若了达一切法唯心所现，则得于身、心、世界皆不取不着，即等虚空、遍法界去，受用等佛，是名为“正遍知”；反之，若于此等唯心所现诸法，妄生计着执取，自缠缠他，即成“性颠倒”。

【“晦昧为空，空晦暗中，结暗为色。色杂妄想，想相为身。聚缘内摇，趣外奔逸，昏扰扰相以为心性。一迷为心，决定惑为色身之内。不知色身，外洎山河，虚空大地，咸是妙明真心中物。”

譬如澄清百千大海，弃之，唯认一浮沤体，目为全潮，穷尽瀛渤。”】

【注释】

“晦昧为空”：这句是开示众生是如何遗失本妙的心性，而将本无迷悟、内外、身心世界的一真法界，转为身心、九界具足之法界的：那是由于最初一念妄动，迷于本性之本明，而成无明，以是无明故，其相变成“晦昧”暗澹。由于这晦昧暗澹的无明力，便转原本灵明通彻之“真空”，成为冥顽昏昧之“虚空”。这就是《起信论》所说的“业相”，也就是从真起妄之相。

“空晦暗中，结暗为色”：在“业相”的顽空中，本来亦无一物可见，但自心又以无明力，而欲有所见，因此就转本有智光为能见之“见分”，这就是《起信论》所说的“转相”（转本有智光为能见分），既有能见之见分，欲见则见，于是在“顽空”中变现所见之“相分”；其方法为：瞪以发劳、而结顽空之暗境成为色；所以本经云：“空晦暗中，结暗为色。”暗境一结为四大之色，于是变起山河大地等依报之世界。这就是《起信论》所说的“现相”（依“见分”而变起所见之“相分”）。这就是本经下文中所说的：“依空立世界，想澄成国土。”以上所说的“业相、转相、现相”三者合起来，就是“三细”，也就是阿赖耶识之业用。以上所说的色、空等法，迷人皆误认是心外实有之法，而不知乃是本识阿赖耶所变现。

“色杂妄想，想相为身”：“色”，就是上面所说结暗所成的四大之色。“妄想”，亦即妄心。“想”，就是上面的妄想心；“相”，就是上面的妄色。以妄想心取少分四大妄色，色心相杂、色心和合而变起正报之内色，此即“想相为身”。

“聚缘内摇，趣外奔逸。昏扰扰相以为心性”：“聚缘”，积聚能缘的气分，此即《圆觉经》所云：“妄有缘气，于中积聚。”于妄身之中，内缘五尘落谢的影子，计度分别，摇动不休，这就是第六识的“独头意识”，内缘法尘而起活动，故称“聚缘内摇”。“趣外奔逸”，第六识之“五俱意识”同时又向外缘取五尘境界，明了分别，奔逸不息。“昏”，聚缘内摇故昏。“扰”，趣外奔逸故扰。这就是由上面的三细——“以无明不觉生三细”，再以“境界为缘长六粗”。也就是《圆觉经》所说的：“妄认四大为自身相，六尘缘影为自心相”。

“一迷为心，决定惑为色身之内”：一旦迷于内聚集的“能缘之气分”，以为那就是自心，就决定会迷惑心是在色身之内，而一切万法皆在心外；这就变成“心外见法”，也就是七处徵心所要破的第一计：计心在身内。此为凡外共计，为凡夫之最大颠倒，与正遍知正好相反。

“譬如澄清百千大海，弃之”：此心本来广大，尽虚空，遍法界，譬如澄清的百千大海，众生竟弃而不顾。

“唯认一浮沤体”：“浮沤”，水泡，或水上的聚沫，白泡泡。

“目为全潮，穷尽瀛渤”：“瀛”，海也。“渤”，海之旁出者。“瀛渤”即代表一切海，承上，却把这个大海上的一个水泡，当作是整个大海的所有潮水之全体，且计此小水泡已涵盖了一切大海及小海湾之水。

【义贯】

众生由最初一念妄动，迷明净之本体，而转灵明洞彻之真空，成为“晦”暗昏“昧”之相，而成“为”冥顽之“空”，更进而于此顽“空”之“晦暗”之“中，结”合诸“暗”境而成“为”四大之“色”，因而变起山河大地，依报世界。其次，结暗所成的四大之“色”再夹“杂”着“妄想”心，如是，妄“想”心与色“相”和合，即成“为”五蕴之正报“身”。于是再积“聚”能“缘”之气分于妄身中，“内”缘五尘落谢的影子，分别计度，“摇”动不休，同时又“趣”向“外”五尘之境“奔”驰放“逸”不止；而以迷执颠倒故，却对如是摇动“昏”昧，奔逸“扰扰”之妄“相，以为”就是自“心”本“性”；“一”旦“迷”执妄法“为”本“心”，便“决定”会起迷“惑”，妄认心“为”在“色身之内”，因而计万法皆在心外（皆为心外之法）。而“不知”不但此“色身”，乃至“外洎山河、虚空”以及“大地，咸是”本“妙”圆“明”之“真心中”所现之“物”。（若证知心包万法，则成正遍知矣。）众生如是谬认一点虚妄之相，作为全部之真实，就“譬如”虽有“澄”彻“清”净之“百千大海”反而“弃之”不顾——遗真，而“惟认一”个小“浮沤体”（小水泡）——认妄，而“目”之“为全”部大海之所有“潮”水，且已“穷尽”大“瀛”小“渤”。（众生之迷，亦复如是，不体包罗万法之本性，而妄认局碍之六识妄心及渺小的四大妄身，不知此身心在法界海中只如一小水泡而已，而众生却以为这水泡好大喔！）

【汝等即是迷中倍人，如我垂手，等无差别，如来说为可怜愍者。】

【义贯】

佛言：“汝等即是迷中倍人”（迷上加迷），就“如”于“我”的下“垂”与上举的“手”起迷执一样，这两种迷（迷正迷倒以为真）实在是同“等”而并“无”什么程度上的“差别”，汝等如是于自家财宝不识不知，怀宝受苦，是故“如来说”名“为可怜愍者”！

【诠论】

这里所说的“迷中倍人”（迷上加迷），是因为：一、弃大海而取水泡（弃海认沤），此已是迷；二、把一个小水泡当作是大海的全体，此是二迷，故是迷上加迷。这用来比喻众生遗弃自己等空遍界的本心（大海），而认取时空上皆极其有限的六识妄心（小水泡）当作是自己本心（此为一迷）；更进而以此六识妄心为整个法界中他唯一所拥有的东西（此为二迷）——而不知三世十方一切法皆是自心之所变现。皆“自心中物，本性中事”。

其次，佛说这与“如我垂手，等无差别”，因为不知手臂本无正倒之名与相，此已是一迷，再更计“上竖之相”名为正，“下指之相”名为倒，则是迷上加迷！因此可愍。

5、 显示见性无还

【阿难承佛悲救深诲，垂泣叉手而白佛言：“我虽承佛如是妙音，悟妙明心、元所圆满、常住心地。而我悟佛现说法音，现以缘心、允所瞻仰，徒获此心，未敢认为本元心地。愿佛哀愍，宣示圆音，拔我疑根，归无上道。”】

【注释】

“叉手”：合掌，或金刚合掌，左右手指交叉，表理智无二，生佛不二。又，中土的儒礼之叉手又称拱手，此处不是拱手。

“现以缘心，允所瞻仰”：“缘心”，即第六识心。“允”，识也，信也。“瞻”，视也。“仰”，仰慕。此言，我现在是以能缘的第六识心来听法，此心实在是我一向所瞻依仰慕的。

“徒获此心”：因为悟得此心纯是仰仗佛之开示及加持，自己所用之力甚少，故说“徒获”。

“未敢认为本元心地”：承上，虽徒然获得此心，但还是不敢贸然地认为这就是我的本元心地。阿难至此仍是未悟，还是在执取第六识，以为心性。

【义贯】

“阿难”由于“承佛”之慈“悲救”拔颠倒之见“深”刻训“诲”，“垂”泪哭“泣叉手”合掌“而白佛言：我虽承佛如是妙音”开示，而“悟”到了本“妙”本“明”之“心，元所圆满”（原本就是圆满的），且是不动、不灭、不失之“常住心地”。虽然如此，然“而我”想我之所以能“悟”解“佛现”今“说法”之“音”，实在是“现”前“以”我能“缘”虑之“心”去分别，才能闻法领悟，故此缘心，“允”诚（相信）一直是我“所瞻”依“仰”赖者。我虽“徒获”悟“此心”，仍然“未敢认为”此即是我的“本元心地”。惟“愿佛哀愍”于我，更“宣示圆”满法“音”，以“拔”除“我”之“疑根”，令我“归”于“无上道”。

【诠论】

阿难在此虽自说悟了，其实未悟，他只是“听得懂”如来所说语句的意思，但还没能把如来的

话，跟他自己的心，连在一起；也就是：佛语是一回事，他的心是另外一回事，这两者之间没有交集。换句话说，就是：他没有把佛所说的道理应用（apply）到他自己身上；更深一层而言：他没用以佛语之智慧来返观自照，只是理解其文字表面而已；是故，严格来说，他只是“解”，并没有“悟”；而且他的“解”也不是“胜解”——其实很悲哀，他的解，到此为止，还是错解、误解，而非“正解”、“信解”。而他却以这样的文字知解，自以为悟了，真是“以解作悟”（末法时期这种人非常多，行者宜自深诫之。）又，为什么说阿难此时之解，连“信解”都还够不上呢？因为他还在迷执其第六识心，其原因是他见那六识心有很大“功用”，因而认为他没有它不行，所以还舍不下，是故尚未能确实舍妄就真，当下体取。

【佛告阿难：“汝等尚以缘心听法，此法亦缘，非得法性。如人以手指月示人，彼人因指，当应看月。若复观指以为月体，此人岂惟亡失月轮，亦亡其指，何以故？以所标指为明月故。岂唯亡指，亦复不识明之与暗，何以故？即以指体为月明性，明暗二性无所了故。汝亦如是。”】

【注释】

“尚以缘心听法”：还是用能缘虑的第六识心来听法；亦即是以妄想分别之心来听法；换言之，亦即是以自我本位，以自我主观意识来听，来判别所听之法，未能先放弃自己的我见（亦即所谓真正“挖空心思”），然后以纯净之心来接受如来大法。

“此法亦缘，非得法性”：若是以缘心来听法，这样所听到的法，也变成所缘虑之境，而有缘虑之气分，不能得其法之不生灭性。因为其来源是缘虑心，所以此法也染上了缘虑性。

“如人以手指月示人”：这就是有名的“指月之指”典故的出处。“指”，比喻如来的言教开示。“月”，比喻听法人之本心。

“彼人因指，当应看月”：“因”，由于，随着、顺着。“当应”，即应当。那个人就应顺着手指所指的方向，而去看月亮。比喻：应顺着如来言教所指的方向，而返求自心，返观自性。

“若复观指，以为月体”：如果那人还是一直只看着手指，以为那手指就是月亮之体。

“此人岂惟亡失月轮，亦亡其指”：“岂”，那里。“惟”，同唯，只是。“亡”，丧失。这个人不仅是丧失了月轮而不得见，并且也丧失了手指本身，因为将指作月，手指已变成不是手指。另义：并且丧失了指这个动作的意义，亦即不解此指之用义。此比喻：如来一切法教，皆是指向你的本心，皆为示导我们找回自心本性；若不顺着法教而观自心，而只停留在法教上，以为“法教”就是“心”，以为法教就是如来最终的意指，此人不但丧失应可寻回的本心，而且也丧失了法教之本意。

“岂唯亡指，亦复不识明之与暗”：此人不但亡失“指”的用意，而且还不能识别明与暗，其心之暗钝颠倒，可知一斑。

“即以指体为月明性，明暗二性无所了故”：承上，亦即，他把手指当作是有明月之性，然而月亮是发光的，而手指并不发光，所以此人对于“明”与“暗”这两种性质一点都不能了知，连明暗都分不清楚。比喻：如来之言教只是声尘，并非不生不灭，而自心本性才是有不生灭性（发光），不了此者，即分不清生灭性与不生灭性（暗与明）。

【义贯】

“佛告阿难：汝等”至今“尚以缘”虑之第六识“心”在“听法”，如是则“此”所听到的“法亦”成染有“缘”虑性，而汝等即“非得”其本来清净寂灭不生灭之“法性”。这正“如”有“人以手指”着“月”亮来“示人”（说：“你看！月亮在那里”），此时“彼人”即“因”（顺着）手“指”所指的方向“当应看”被指着的“月”。彼人“若复”只“观”手“指”，而“以为”那手指就是“月”之“体”，则“此人岂惟亡失”所指的“月轮”而不得见，“亦”且“亡”失“其”手“指”本身。“何以故？以”手指“所标指”的，并非手指本身，实“为明月”之体“故”。

此人“岂惟亡”失“指”示之本义，“亦复不”能“识”别光“明之与”黑“暗。何以故？即”是他竟“以”手“指”的无明之“体”，作“为月明”之“性”，因此是对于“明”与“暗二性”，丝毫“无所了故”。

阿难，“汝亦如是”，连明与暗都分不清，心与识也分不清，我法教中所指的实义，你也不曾顺着所指的方向去看一看。

【“若以分别我说法音为汝心者，此心自应离分别音有分别性；譬如有客寄宿旅亭，暂止便去，终不常住，而掌亭人都无所去，名为亭主。此亦如是：若真汝心，则无所去，云何离声无分别性？斯则岂惟声分别心；分别我容，离诸色相无分别性。如是乃至分别都无，非色非空，拘舍离等昧为冥谛，离诸法缘无分别性。则汝心性各有所还，云何为主？”】

【注释】

“若以分别我说法音为汝心者”：如果你以能分别我说法的音声之心，当作是你的真心的话。

“此心自应离分别音有分别性”：这个心自然应该在即使离开所分别的音声之时，仍自有能分

别之体性。这就是前面所说的“离尘有体”。

“譬如有客寄宿旅亭，暂止便去，终不常住”：“客”，喻六识妄心；旅客住宿，暂住便去，喻六识妄心缘尘而起，尘灭识亦灭，念念不住。

“斯则岂惟声分别心”：“斯”，此，指这个道理。这个道理岂只限于缘声者而有分别之心是如此（意即非真心，离尘无体。）

“分别我容，离诸色相无分别性”：“容”，容貌。甚至连因分别我的容貌（三十二相）之心，彼心若离色相，就没有分别之体性，也一样并非真心，而是缘尘乃有的妄心。

“如是乃至分别都无，非色非空”：“乃至”，是超略香、味、触等诸尘。这就是前面的“从灭一切见闻、觉、知、内守幽闲，犹为法尘分别影事”。这是外道（或二乘）境界。此言，甚至于你即使都离去色、香、味、触，或压伏一切见闻觉知，而令一切能分别之性都没有了，而达到一种相当寂静的境界，此境界好象非色、非空（即非同色界的四禅定，又非同无色界的四空定）。因为这境界虽很微妙，但很暧昧不定，且只是定中独头的分别影事，故参禅之士到此境界，很难不被它所误；认为自己已到了灭色，或灭受想等圣境，乃至以为自己已达涅盘，或开悟，或“入法界”、“与万化冥合”、或“坐脱身心”等等误认，不一而足，因而反成魔事，如本经五十阴魔章中所详述者。

“拘舍离等昧为冥谛”：“拘舍离”，义为牛舍，外道六师之一。“冥谛”，冥初主谛。《大智度论》云：“外道通力，能观八万劫，八万劫外，冥然不知”；因为八万劫外，他们就看不清楚了，而只见一片冥然（冥者，暗色，模糊也。）故称这一片冥然为“冥初”，而说这就是天地初造之始。这有点类似老子的“混沌”，儒家《易经》也有类似“混沌初开”的说法，而称之为“无极”，彼言“无极生太极，太极生两仪”。拘舍离外道亦将此混沌的冥谛称为是天造地设之初（冥初）之主谛（主要之理，或主要之法），这冥初朦朦胧胧的主谛（其实是他自己能力不够，看不清楚，实相并非如此），他们又称之为“世性”，而说：世间一切众生，从开天辟地以来，就具有此性，所以此冥蒙之性便是世间之性，故称为“世性”，又，更重要的是，他们说，这冥初之主谛（世性）就是生出一切众生之本源，一切众生皆从此冥谛生（这很像儒家的“无极生太极，太极生两仪，两仪生万物”）；“两仪”，就是阴阳。

“各有所还”：“还”，去，灭。诸尘若灭，识心亦皆各灭去。

【义贯】

佛告阿难：“若”你“以”能“分别我说法音”声之心，“为汝”之真“心者”，则“此心自应离”其所“分别”的“音”声，而仍自“有”能“分别”之体“性”（真心应离尘有体）；这“譬如有”旅“客”（六识心），“寄宿旅亭”（缘尘于心分别），“暂止便去”（尘灭识亦灭），“终不常住”（识非恒常），“而掌亭人”（常住真心），“都无所去”（真心不动、不灭、不失），如是方得“名为亭主。此”时的情况“亦如是；若”分别法音者为“真汝心，则”应“无所去”，常住不灭，“云何”它却“离”于音“声”即“无”能“分别”之自“性”呢？“斯”理“则岂惟”是缘“声”尘而有“分别”之“心”为然，即连能“分别我”（如来）的三十相“容”貌之心，亦是因相而有，并非常住，若彼心“离诸”所分别的“色相”，便“无”能“分别”之自体“性。如是”之理“乃至”可运用于修行人，当他们习禅之时，即使因离于一切色香味触等六尘，而令一切“分别”之性好象“都无”，而达到一种相当寂静的境界，此境界即“非”如“色”界之四禅定，又“非”如无色界之四“空”定；而“拘舍离等”外道六师，于此却迷“昧”以“为”真的是世间“冥”初之真“谛”，更说彼冥谛为能生万法之因；然而此境界实在是若“离诸法”尘之“缘”即“无”能“分别”之体“性”，故非一切众生之因。

如此看来，“则汝”缘尘分别之诸识“心”之“性”，尘若灭时，亦皆“各有所还”灭，如此的话，“云何”说它“为”常住不动之“主”？

【诠论】

阿难由于缘佛声而有分别之心，是为散位的第六同时意识，亦即是六识的粗相。而外道计非空非色的分别心，则是定位的第六意识（定中独头意识），此则为第六意识的细相。此二种六识心虽有粗细之别，然皆同属于“缘心”，皆是生死之根本。佛在此特地引外道的细心，以对显（衬托）出阿难的粗分别之缘心，义即：连外道那样微细息止的心，都还不是真心本性，都还是第六缘虑之心，则你刚才说你所悟的，怎么可能是“本元心地”呢？

【阿难言：“若我心性各有所还，则如来说妙明元心云何无还？惟垂哀愍，为我宣说。”

佛告阿难：“且汝见我见精明元，此见虽非妙精明心，如第二月，非是月影。汝应谛听，今当示汝无所还地。”】

【注释】

“且汝见我见精明元”：且你现前见我之时，此见即是第八识见精的妙明本元体上所现者。

“此见虽非妙精明心”：此见虽非纯真本元心地的妙精明心直接所现，也就是说，不是本性的现量境界，因为是从缘外尘的五俱意识分别而来。

“如第二月，非是月影”：正如翳眼所见的第二月，非是真月的形影，而是翳眼的虚妄之见。

此翳之见虽是“妄见”，但其见还是从本有能见之性而来，只不过是此能见之性受了翳眼的遮障、扭曲，故所见变成不完全真实；虽然见不真实，但从这“非真实之见”的事实来看，我们就知它是“从真实之见而来”的，因此，此见乃“妄中有真”。又，此见虽妄，但不论是真见或妄见，两者都是见。

“无所还地”：无生灭地。

【义贯】

“阿难言：若我”此缘尘而有的识“心”之“性”皆“各有所还”灭；“则如来”所“说”的“妙明元心云何”会“无还”？这二者为何会有如此之不同？“惟垂哀愍，为我宣说”。

“佛告阿难：且汝”现前“见我”之时，此见即是第八识“见精”之妙“明”本“元”体上所现者，为带妄之见，“此见虽非”纯真本元心地的“妙精明心”直接所现者，犹“如”捏目所成的翳眼所见之“第二月”一样，“非是”天上之真“月”（第一月）的形“影”——所见虽非真，但能见还是从见性而有（正如众生迷后所起的见分，虽非真见，亦是因见性而能有此见）。“汝应”以真实心“谛”实“听”取，我“今当示汝无所还地”（无生灭之境界）。

【诠论】

见第二月，问题不是出在“月”上，也不是在“见性”上，而是出在多此一举的“捏目”上（依于无明虚妄分别），故令自己所见有异。已（此字疑为“己”字之误）之所见虽然有异，但实际上对于外境（月亮）及本性之实相，则毫无影响；第一月不会由于你所见之有异而异；你的本性亦不会因你的所见之异而异。所以一切内外法性本无有异，只是自己妄自起妄，妄受苦恼、生死之殃。此即认妄之过。

【“阿难，此大讲堂洞开东方，日轮升天则有明曜；中夜黑月，云雾晦暝，则复昏暗；户牖之隙，则复见通；墙宇之间，则复观壅；分别之处，则复见缘；顽虚之中，遍是空性；郁（郁）土孛（“土孛”bó：尘貌（见《辞海》））之象，则纡昏尘；澄霁敛氛，又观清净。”

“阿难，汝咸看此诸变化相，吾今各还本所因处。云何本因？阿难：此诸变化，明还日轮，何以故？无日不明，明因属日，是故还日。暗还黑月，通还户牖，壅还墙宇，缘还分别，顽虚还空，郁勃还尘，清明还霁，则诸世间一切所有，不出斯类。”】

【注释】

“此大讲堂洞开东方”：“洞”，通、达。大讲堂坐西朝东，东方为阿閦如来之方，阿閦如来主菩提心门，而讲堂开向东方，表如来说法皆欲导众生入菩提心门。此示明相。

“中夜黑月，云雾晦暝”：“中夜”，子夜。“黑月”，即阴历的下半月，上半月称白月。“晦”，昏。“暝”，暗。若是半夜正好是黑月之日，下弦月，月不明亮，或又云雾遮障而昏暗不明。此示暗相。

“户牖之隙”：门窗的缝。此示通相。

“墙宇之间，则复观壅”：“宇”屋顶。“壅”，塞。处在四面墙及屋顶之下，则所见的便被壅塞住了。此示塞相。

“分别之处，则复见缘”：眼前分别外境之处，如山、林、泉、池等，则可见到众缘的差异之相。此示异相。

“顽虚之中，遍是空性”：于冥顽的虚空之中，我们可见的则是一片同样的空性。此示同相。

“郁土孛之象，则纡昏尘”：“郁”，积也。“土孛”，尘起貌，即尘土飞扬之貌。“纡”，萦环，环绕。此示浊相。

“澄霁敛氛。又观清净”：“澄”，澄清。“霁”，雨停止或霜雪、云雾等消散。“敛”，收敛。“氛”，气氛，尘氛。此谓，大雨过后的澄清，收敛了空中的尘氛，便又令人看到了清净之相。此示清相。

【义贯】

“阿难，此大讲堂”之大门“洞”然“开”向“东方”，所以：

1、当“日轮升”上“天”际之时，“则”我们可见“有明”亮光“曜”之相（明相）；

2、到了“中夜”或是下半月的“黑月”之日，月不明亮，又加“云雾”遮隔，天气昏“晦”暗“暝”之时，“则”我们“复”见到“昏暗”之相（暗相）；

3、在“户牖之”缝“隙”之处，“则”我们“复”可“见通”相（通相）；

4、但在“墙”壁与屋“宇之间”，因内外不通，“则”我们“复观”见“壅”塞之相（塞相）；

5、放眼往外望去，即能瞩了而“分别”诸外境“之处”，如山河泉林等，“则复”可“见”到种种外“缘”的差异之相，如山高、水低、林密等各皆不同（异相）；

6、然而在冥“顽”的“虚”空“之中”，则所见“遍是”一样的“空性”（同相）；

7、积“郁”尘“土孛”扬起“之象”出现时，“则”可见一片“纡”绕“昏”浊的“尘”相（浊相）；

8、但当“澄”清的雨“霁”（止），收“敛”了空中的尘“氛”之时，则我们“又”可“观”见周遭一片“清净”之相（清相）。

“阿难：汝”在此“咸”可“看”到“此诸变化”之“相，吾今”即示汝此八相“各还”其“本所”生“因”之“处”。

“云何”为其“本”所生“因？阿难，此诸变化”之相，“明”相即“还”于“日轮”，随着日轮而去，“何以故”？

若“无日”即“不明”，故知“明”相之“因属”于“日”（日来，明相即随之而来），“是故”明相“还”随于“日”之去而去。同理，“暗”相“还”随于“黑月”；“通”相“还”随于“户牖，壅”塞之相“还”随于“墙宇”，诸“缘”差异之相“还”随于“分别”之六识，“顽虚”之相“还”随于“空，郁土孛”昏浊之相仍“还”随于“尘，清明”之相即“还”随于“霁”雨，“则诸世间一切所有”之相，“不出”于“斯类”，因缘生灭，缘聚则生，缘散还灭。

【诠论】

在这一段经文看起来比较复难，故先归纳分类简化一下，比较清楚易解。在此如来提出八相（八种现象），这八相又分成四对：一、明暗；二、通塞；三、同异（空性——见缘）；四、清浊（清静——昏尘）。这八相都是外象，故皆有来去。“还”即是去。这些相既有来，即现有：“缘聚即来，缘离则还”的现象。如来欲以这些粗显有来去的“外相”，来反衬出无来去的“心性”，亦是以“所见”的相有来去，来托显“能见性”的无来去。

【“汝见八种见精明性，当欲谁还？何以故？若还於明，则不明时无复见暗；虽明暗等种种差别，见无差别。诸可还者自然非汝，不汝还者，非汝而谁？则知汝心本妙、明、净。汝自迷闷，丧本受沦，於生死中常被漂溺，是故如来名可怜愍。”】

【注释】

“汝见八种见精明性”：“见”，能见。“八种”，上说之明暗等八种相。“明性”，本明之性。此言，你能见此八种相的见精本明之性。

“当欲谁还”：“谁”，即八相中的哪一相？

“若还於明，则不明时无复见暗”：“若还于明”，若你的“见性”是还之于明相，是与明相俱去。“不明”，即暗。此言，如果你的见性是跟着明相去的话，则当暗相来时，因“能见性”已走了，你便不能再见到暗相了。（然而实非如此：“相”有来去，“能见之性”并不随其来去；是故方能明来见明，暗来时又见暗。）

“虽明暗等种种差别，见无差别”：以“见性”并不随“相”而灭，因此虽明暗等八相皆各有种种差别之相，而汝之“见精”却无有差别。

“不汝还者，非汝而谁”：“还”，去。若不离你而去（还）的，那不是你自己（的见性），还是什么？

【义贯】

佛言：八相皆各有归属，而“汝”之能“见”此“八种”相之“见精”本“明”之“性”，你想“当欲谁还”？（应当跟哪一相去呢？——当然是回到你自己！）“何以故”？

“若”汝之见精“还”归“於明”相，“则”当“不明”而暗相来“时”你就“无复”能“见暗”相了，（然而事实不然，明来能见明，暗来你又能见暗，故知见精并不随明暗而来去，亦不随明暗而增减；相有来去，性无增损。）因此“虽明暗等”相，皆各有“种种差别”之相，而汝之“见”精却“无”有任何“差别”，不来不去，不增不减，亘古常然，无有归属，自作主翁。“诸可还”灭“者，自然非汝”之真心，而其“不”舍“汝”而“还”灭“者，非汝”自心“而”会是“谁”呢？

因此“则知汝”之真如本“心本妙”、本“明”、本“净”；只是“汝自”生“迷”惑昏“闷”不通，“丧”失“本”心而“受”沈“沦”，故“於生死”大海“中常被漂”流沈“溺，是故如来名”为“可怜愍”者。

【诠论】

“明暗、通塞、同异、清浊”此八相皆是眼所了别之境。所见之境变化无常，生灭不住；而能见之性则湛然常住，物来照物，物去不随。永嘉禅师参六祖时说：“生死事大，无常迅速。”这是见相未了性。六祖说：“何不体取无生，了无速乎。”这是教他离相、归性。永嘉于是具威仪而拜。

6．显示见性不杂

【阿难言：“我虽识此见性无还，云何得知是我真性？”

佛告阿难：“吾今问汝：今汝未得无漏清净，承佛神力见于初禅得无障碍；而阿那律见阎浮提，如观掌中庵摩罗果；诸菩萨等，见百千界；十方如来，穷尽微尘清净国土，无所不瞩；众生洞视，不过分寸。

阿难，且吾与汝，观四天王所住宫殿,中间遍览水、陆、空行，虽有昏明种种形像，无非前尘分别留碍。”】

【注释】

“承佛神力见于初禅”：承佛神力加持，而得见初禅的境界。

“阿那律”：全名应是“阿那律陀”，是佛的堂弟。在听佛说法时常好睡眠，因此被佛喝斥云：“咄咄何为睡，螺蛳蚌蛤类，一睡一千年，不闻佛名字。”因此生惭愧心，起大精进，七日七夜不睡，因而失明。佛怜愍他，而教他修“乐见照明金刚三昧”，而证得天眼智通，为佛弟子中，天眼第一。

“见阎浮提，如观掌中庵（庵）摩罗果”：“阿那律”所见为一佛世界，三千大千世界，其中有百亿个阎浮提，此处为举一阎浮提为代表。《维摩诘经》中阿那律答严净梵王时亦说：“吾见此释迦牟尼佛土，三千大千世界，如观掌中庵摩罗果。”（“庵”ān：古同“庵”。庵摩罗：又名庵摩勒，果为球形，有棱。掌中庵摩罗果：比喻一目了然）

“诸菩萨等，见百千界”：初地菩萨可见百佛世界，二地菩萨可见千佛世界，乃至十地菩萨可见无量佛世界。佛见则无量。

“十方如来，穷尽微尘清净国土，无所不瞩”：一切佛土，以佛观之，无不清净，故说是“清净国土”。此言十方一切如来，皆可见尽微尘数的无量佛国净土。

“众生洞视，不过分寸”：若与三乘圣人相比，则凡夫众生所能见到的，差不多等于分寸而已。

“四天王所住宫殿”：“四天王”，东方持国天王、西方增长天王、南方广目天王、北方多闻天王；此四天王之宫殿，在须弥山腰，离地四万二千由旬。

“中间遍览水、陆、空行”：“中间”，指大地以上，忉利天以下，此间的水居、陆栖、空中飞行的有情众生，至于无情器界则有山、河、大地，虚空等境界。

“昏明”：即明、暗。

“无非前尘分别留碍”：这些有情及无情境界，虽有明暗等差殊之相，但无非是六识对现前尘境所作的分别，而得的留滞障碍之相。

【义贯】

“阿难言：我虽”已“识”知了“此”能“见”之“性”并“无还”灭，然而“云何”而“得”证“知”那就“是我”的“真”心本“性”，而非我所见的物之性呢？

“佛告阿难：吾今问汝：今汝”尚“未”断烦恼而“得无漏”之“清净”法身、唯因仰“承佛”之“神力”加持，而得至至日月宫、“见于初禅”天之境界，“得无障碍；而阿那律”则能“见”此佛世界中之百亿个“阎浮提”，犹“如观”看他自己手“掌中”的一颗“庵摩罗果”一样清楚。至于“诸菩萨等”，则各能“见”或“百”、或“千”佛世“界”；而“十方如来”之所见，则“穷尽微尘”沙数之“清净”佛“国土”，皆“无所不瞩”。然而一般凡夫“众生”所能“洞视”的距离，若与三乘圣人比起来，则“不过分寸”而已。

“阿难，且”就“吾与汝”所“观”的“四天王所住”之“宫殿”，以及于其“中间遍览”一切“水”居“陆”栖、“空行”所有众生之正报依报，这一切一切的情境，“虽有昏”暗或“明”晰“种种形像”之差别，但“无非”皆是六识对“前尘”境界所作“分别”而得的“留”滞障“碍”之影像。

【诠论】

此段大义，简言之，即一切圣人所见及凡夫所见，姑不论其所见多远或多近，涵盖的境界的大与小，一切“所见”全都是前“尘的分别留碍”，亦即，“所见皆属尘性”，而非见性本身。

【“汝应于此分别自他，今吾将汝择于见中谁是我体？谁为物象？”

“阿难，极汝见源，从日月宫，是物非汝；至七金山，同遍谛观，虽种种光，亦物非汝；渐渐更观，云腾鸟飞，风动尘起，树木山川，草芥人畜，咸物非汝。”】

【注释】

“分别自他”：“自”，你自己的自性。“他”，外物之性。

“今吾将汝择于见中”：“将”，令也，引领也。“择”，抉择。“见”，含摄“能见”及“所见”。此言，我现在就要引领你于你的“能见的见性”，及“所见的物性”，两者之间，作个抉择。

“极汝见源”：“极”，穷尽。“见源”，即见性，以其为能见之本源，故称之。穷尽你的见

性，亦即，尽你所能看到的。
“从日月宫”：“日月宫”，日月二天的宫殿。这是阿难目前所能看到的最上一层。

“至七金山”：须弥山之外，周围围绕着一重香水海，香水海外为一重金山，这样，总共有七重香水海及七重金山。因为这七重山，其体皆金，所以称为七金山。

“虽种种光，亦物非汝”：上面的日月宫当然有光，七金山也是有光，但这些光明体（明相），也都是外物之相，而不是你能见之性之相。（能见之性虽有明妙之光，但非此类——所以不要把外物之光，当作是你的本有智光，莫混为一谈。）

“云腾鸟飞，风动尘起，树木山川，草芥人畜，咸物非汝”：于上面两种“明相”比起来，这些都是“暗相”，然而，不但这一切明相非你的见性，连暗相也不是你的见性——所以，莫“认物作己”！
【义贯】

佛言：阿难，“汝应于此”中善“分别”何者为你的“自”性（能见），何者为“他”物之性（所见）。“今吾将”引导“汝”抉“择于”能“见”及能见二者之“中”，究竟“谁”才“是我”能见之“体”？而“谁”乃“为”所见之“物象？”

“阿难：极”尽“汝”能“见”之性之“源”，其最上者“从日月”天子之“宫”殿，其体光耀夺目，然此明相实“是”你所见的“物”性，并“非汝”之见性；其次“至”于中间的“七金山，周遍谛观”此诸山，“虽”亦有“种种光”，然此等明相，“亦”是“物”性，而“非汝”自性之本有智光。“渐渐”我们“更观”其他一切，如空中的“云”之“腾”涌、“鸟”之“飞”翔，“风”之拂“动”，“尘”之扬“起”；以及地上“树木、山川、草芥、人畜”等，此等暗相“咸”是你所见的“物”性，而“非汝”之见性。
【义贯】 这段是举实例来正面显示“物不是见”。

【“阿难，是诸近远诸有物性，虽复差殊，同汝见精清净所瞩，则诸物类自有差别，见性无殊，此精妙明诚汝见性。”】
【义贯】

“阿难：是诸”若“近”若“远诸”所“有物性，虽复”有种种之“差殊”，然它们“同”是“汝”之“见精”一道“清净”不起分别之圆照“所瞩”之境，“则诸”所见一切“物类”虽“自有”千“差”万“别”，然而汝之能“见”之“性”毕竟“无殊”，故知“此”见“精”本“妙”本“明”，（能照一切殊相，而自一相不变）“诚”然是“汝”之“见性”，汝可依此而作抉择。

【“若见是物，则汝亦可见吾之见。若同见者名为见吾，吾不见时，何不见吾不见之处？若见不见，自然非彼不见之相；若不见吾不见之地，自然非物，云何非汝？”】
【注释】
“若见是物”：你若执言说见性是物，如此一来则能见便转成所见。

“则汝亦可见吾之见”：承上，既然能见之性已变成是物，那你应该可以看到我的见性。实则不然。

“若同见者名为见吾”：“同见”，你我同见一物时。“见吾”，见吾之见性。此言，你若说，当你我同见一物时，就可以说你不但看到那物，而且同时也看到我的见性；（为什么呢？因为当我在见那物时，我的见性与那所见之物已不可分，因此当你见那物的同时，也见到我的见性）——我们姑且承认这是对的。

“吾不见时，何不见吾不见之处”：承上，我见某物时，你既可因为那物而见到我的见性，但当我把视线收回，而不见那物的时候，你何不能见到我的见性不见一物时所在之处？（因为见性既是物，它必须有是体积，有处所，因此不论它是在见物、或不见之物之时，它都必须有一个所在之处。）

“若见不见，自然非彼不见之相”：不过话说回来，若你真的能见到我的见性于它不见物时所在之处，那你所看到的，则自然不是它不见物时之“物相”，而是我的“能见”之性，因为此时已无“所见”之物。

“若不见吾不见之地，自然非物”：你若退却而说：你并不能见我所不见之地，则我的见性与你的见性，自然都不是物。
【义贯】

退一步说，“若”你执言“见”性的确“是物”，如是则能见已转成所见，“则汝亦可见”到“吾之”能“见”之性（而你实不能见到我的见性，故能见之性并不是物。）你“若”再辩说当你我“同见”一物“者”（之时），即“名为”你“见”到“吾”之见性，若此为真，那么当“吾”收回视线而“不见”此物“时”，你“何不”能“见吾”之见性“不见”物时所在“之处”？（而你实不能见我的见性当它不见物时的所在之处，因此，是实非物。）

然而再退一步言，你“若”真正能“见”到我的见性当它“不见”物时所在之处，姑且以此为真，则你所见到的，“自然非彼”见性所“不见之”物“相”，而是我的见性本身，因为此时已无外物掺杂在内，（然而你实不能见到我的见性，因为我的见性并不是物，而能为他人所见者——性是能见，非所见。）此时，你“若”退而说你并“不”能“见吾”之见性“不见”物时所在“之地”，则我的见性与你的见性，“自然”皆“非”是“物”；见性既非是外物，“云何”还说“非”是“汝”之真性？

【“又则汝今见物之时，汝既见物，物亦见汝；体性纷杂，则汝与我并诸世间不成安立。”

“阿难，若汝见时，是汝非我。见性周遍，非汝而谁？云何自疑汝之真性，性汝不真，取我求实？”】

【注释】

“汝既见物，物亦见汝”：因为能见之性既然是“物”，反过来说，“物”亦即是“见”——物亦有能见之性。物若有能见之性，则当你见物之时，此物也见了你。

“体性纷杂”：如是则能见与所见，有情与无情，体与性都纷乱相杂，分不清楚了。

“则汝与我并诸世间不成安立”：如是则你、我、以及世间一切法，都无法安立了，因为搞不清楚到底何体是你，何体是我，何体是外物。

“若汝见时，是汝非我”：当你见物的时候，一定是“你”在见，而非“我”在见。

【义贯】

佛言：“又”见性若是物，“则”当“汝”现“今”正“见”某“物之时，汝既见”此“物”，同时此“物亦”应能“见汝”才对，因为物具有能见之性故，如是则能见与所见其“体”与“性”都会“纷”乱相“杂，则汝与我并诸”有情与无情“世间”，皆“不成安立”。

“阿难：若”当“汝”在“见”物之“时”，一定“是汝”在见，而绝“非”是“我”在见。你的“见性”能“周遍”于一切，若见性是物，即有一定之体积与质碍，怎能周遍一切呢？则此见性“非”是“汝”之真性，“而”会是“谁”呢？你“云何自疑”那不是“汝之真性”，此“性”本在“汝”而你却“不”敢认为它“真”是你的，反而欲“取我”之言说以“求”证其“实”呢？

【诠论】

这一段论辨“见性非物”之文，可以表列如下：

1．若见性是物

则你应能见“吾之见”→然你实不能见到“吾之见”∴见性非物。

2．假设你能见“吾之见”

则你也应能见“吾之不见”→然你实不能见“吾之不见”∴你能见“吾之见”不能成立∴见性非物。

3．再假设你能见“吾之不见”

则你所见者便是我的见性，→既是我的“见性”，便非外物，∴见性非物。

4．若你不能见“吾之不见”，则你所不见者更加非物。因若是物，则必能见，→以不见故，则非外物。∴见性非物。

7．　显示见性无碍

【阿难白佛言：“世尊，若此见性必我非余，我与如来观四天王胜藏宝殿，居日月宫，此见周圆，遍娑婆国；退归精舍，只见伽蓝；清心户堂，但瞻檐庑。世尊，此见如是，其体本来周遍一界，今在室中唯满一室，为复此见缩大为小？为当墙宇夹令断绝？我今不知斯义所在，愿垂弘慈，为我敷演。”】

【注释】

“我与如来观四天王胜藏宝殿”：阿难曾乘佛威神之力，而随佛至四天王宫殿，其殿皆是殊胜的宝藏所成，故说是“胜藏宝殿”。

“居日月宫”：阿难后亦随佛到日月二天子之宫殿。

“此见周圆，遍娑婆国”：“此见”，我此能见之性。“娑婆国”，指娑婆世界中之南阎浮提。以阿难不是以自己神力所见，故无法很精确。

“伽蓝”：梵文“僧伽兰若”（Samgharana），僧众所住之园庭，引申为寺院之通称。

“清心户堂，但瞻檐庑”：“户室”，户内之讲堂。“檐（yán）庑（wǔ）”，屋檐与廊庑。此言，若进入令人心生清净的讲堂之内，则只能看到屋檐和走廊。

“为当墙宇夹令断绝”：“为”，还是。“当”，由，被。此言，还是被墙壁及屋檐夹断了？

“弘慈”：大慈。

“敷演”：“敷”，铺叙。“演”，开演。意即广为说明之义。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，若此”能“见”之“性”，如您所说的，“必”定是属于“我”的，而

“非余”物所有，则当“我与如来”在“观四天王”的“胜藏宝殿”，及乘佛威神而得“居”于“日月”天“宫”，当彼之时，我之“此”能“见”之性确然能够“周”遍“圆”满，而“遍”及“娑婆国”土之南阎浮提。然而等到我“退归”只桓“精舍”时，却“只”能“见”到“伽蓝”的屋宇园林，若入于能令人“清”净“心”地的“户”内讲“堂”，则“但”能“瞻”见讲堂的屋“檐”及廊“庑。世尊，此见”性竟有“如是”之变异，“其体”性“本来”可“周遍一”三千大千世“界”，而“今在室中”，却变得“唯”能“满一室；为复此”能“见”之性能自己主动调整“缩大为小”？抑“为当墙”壁及屋“宇夹令”内外“断绝？我今”实“不知斯义”理之“所在，愿垂”赐“弘慈，为我”等“敷”陈开“演”此中道理。

【诠论】

是能见之性，于境大时即可见大，小时即可见小，清时即可见清，浊时即可见浊。境有变异，而见性随物朗照，无有迁改。然而众生之妄想真是无奇不有，居然想到见性会被墙壁夹断。

【佛告阿难：“一切世间，大小内外诸所事业，各属前尘，不应说言见有舒缩。譬如方器中见方空；吾复问汝：此方器中所见方空，为复定方？为不定方？若定方者，别安圆器，空应不圆。若不定者，在方器中应无方空。汝言不知斯义所在；义性如是，云何为在？”】

【注释】

“诸所事业，各属前尘”：各种所现的事相，如上下方圆，以及业用，例如来去伸缩等，皆各属现前尘境之留碍，与见性无关。亦即，诸有所作，皆是有相，托尘依缘聚散而起、灭；而见性实不起不灭。无杂无染——相自生灭耳。

“不应说言见有舒缩”：“舒”，伸展。不应说见性有随境而伸展扩大或缩小。“舒缩”，在此还包括“断续”等相。

“譬如方器中见方空”：如在方形的器皿之中，便见有方形的空间。

“为复定方？为不定方？”：是一定是方的？还是不一定是方形的？“一定”含有不可改变之义。

“若定方者，别安圆器，空应不圆”：如果说那空间一定是方的话，那么我们若在那方形器皿中，另外再安放一个圆形的器皿，则此方器中的空间，不应再变成圆的。如右图所示：

“若不定者，在方器中应无方空”：如果说那方器中的方形空间是不一定的，那么，在方器之中就应无确实的方形之空间。然而现见方器中确实有个决定的方空，所以说“方器中的方空为不定”，此论点不能成立。

“不知斯义所在”：“斯义”，这个道理。指为何见性时大时小，有时又好象有舒缩、或被夹断的感觉，这道理何在？（这是因为阿难见相不见性，着外相求。）

“义性如是，云何为在？”：见性之道理乃本性如是：如虚空随器而现方圆之相，但虚空本身并未改变，即没有舒缩，也没有被方圆之器隔断。虚空比喻见性，方器圆器比喻所见之相。“云何为在”，云何有“定在”与“定不在”呢？即，方空与圆空之相，不能说一定在，或一定不在：若有器之因缘在，则现有方空或圆空在；诸器若除，方空圆空即不复在，空即不复有方圆之相，然空性不失；空性常在，能随器现方圆，然空实无方圆。这用来比喻：见性自身无大小，然能逢大见大，逢小见小，而见性本身并不因所见之境而有改变或舒缩，更加不会被夹断。

【义贯】

“佛告阿难：一切世间”中，不论“大小内外诸所”现之“事”相，如上下方圆等，或“业”用，如来去明暗等，皆“各属”现“前尘”境于六识中之留碍，与见性本身无关，故“不应说言见”性“有”随境“舒”展扩大或“缩”小夹断之相。

这“譬如”在“方”形之“器”具“中”便“见”有“方”形之“空”间，（而虚空实不方，亦不被方器所夹断）；就这个譬喻，“吾复问汝”：在“此方器中”我们“所见”之“方”形“空”间，“为复”一“定”是“方”的？抑“为不”一“定”是“方”的？“若”说一“定”是“方者”，则当我们“别安”一个“圆”形之“器”在方器中，此方“空应不”再变成“圆”形的。（故说“方器中的方空是一定的”，不能成立。）

“若”言此方器中的方空是“不”确“定者”，则“在”原来的“方器”之“中，应无”确实的“方”形之“空”间显现出来。（然而，方器中确实有方空显现，故说“方器中的方空为不一定”，此论不得成立。）“汝言”：我“不知斯”大小缩断之“义”理“所在”（为何见性时大时小，又好象有缩舒夹断之相？）“义”理之本“性如是”：虚空随器而现方圆之相，然空实无方圆，亦不因器而有方圆；（见性亦如是，见性随境而见大小、内外、明暗等相，然见性实无大小、明暗，亦不随所见而变大变小，变明变暗，境自大小，见性只是照见而已：性能显相，而不随于相，其用如镜。）“云何”说“为”有定方圆、或不定方圆“在”呢？方圆等相，为外境外物之相，非见性之相。

【“阿难，若复欲令入无方圆，但除器方，空体无方，不应说言：更除虚空方相所在。”】

【注释】

“若复欲令入无方圆，但除器方”：如果要令虚空之性还复到本来没有方圆之相，那么只要把方、圆的容器去除掉就行了。“器方”，器之方圆。“方”包括方与圆等。

“空体无方”：虚空之体本无方圆之相。

“不应说言：更除虚空方相所在”：不应说：还须除去虚空中方圆之相原来的所在之处。

【义贯】

“阿难，若复欲令”虚空之性“入”于“无”有“方圆”之相的话，“但除”去“器”之“方”圆，以“空体”本“无方”圆之相，因此“不应说言：更”须“除”去“虚空”之“方”圆“相”的“所在”之处，才能回复其无相。

【“若如汝问：‘入室之时缩见令小’，仰观日时，汝岂挽见齐于日面？若筑墙宇能夹见断，穿为小窦宁无续迹？是义不然。”】

【注释】

“仰观日时，汝岂挽见齐于日面”：“挽”，牵引、拉长。当你仰观太阳时，你难道是把你的见性拉长到与日面齐（才能看到）？

“若筑墙宇能夹见断，穿为小窦宁无续迹？”：“能夹见断”，可以把见性夹断，如是则见性一半在墙壁内，一半在墙外。“窦”，孔。“续迹”，接起来的痕迹。此言，如果说建筑墙壁及屋宇，能把见性夹断，成为墙内墙外两段，那么如果再在墙上打一个洞，怎么会没有看到见性内外接起来的痕迹？

【义贯】

佛言：“若如汝”所“问”的：“入”到“室”内“之时”能“缩见”性“令”变“小”，若此为真，则当你“仰观日时，汝岂挽见”（把见性拉长到）“齐于日”之表“面”？然而实际上，你要看太阳时，并不须把见性拉到太阳表面，才看得到；故知见性看远时并没有拉长，看小时，也没有缩小。又“若筑墙”壁及屋“宇”便“能夹”你的“见”性令内外“断”绝，那么如果再于墙上“穿为小窦”（孔）“宁无”（怎么没有）墙内外的见性显出再接“续”起来的痕“迹”？故知“是义不然”。（因为实际上，在墙上打个洞，并没有看到见性有内外再接起来的痕迹，所以可知见性原本即未被墙壁夹断。所以说见性会缩小或夹断，是错误的。）

【“一切众生从无始来，迷己为物，失于本心，为物所转。故于是中观大观小。若能转物，则同如来。身心圆明，不动道场，于一毛端，遍能含受十方国土。”】

【注释】

“一切众生”：包括凡、外、权、小（凡夫、外道、权教菩萨、小乘）。

“迷己为物”：“己”，己心。“物”，外物。因为一切外物皆是己心之所变现，实非外法，然众生以无明覆盖，而迷自心所变现之万境为外物，并执此等境界为心外实有，不了唯心所现。

“失于本心”：本来内外一切境界，皆是本识如梦所现，现因计境为心外之物，心外实有，于是本来是一心，无有内外之如幻万法，就法尔变成有内外之区隔；内外之区隔一成，于是乎广大无量之本心，便被拘囿（yòu）于渺小、极有限之五蕴身中，因而无碍无量之本心于焉丧失其力用，是故非失似失。

“为物所转”：“转”，操纵，影响、驱使。因为迷失了本心，所以便为自心所现的外物操纵，实是喧宾夺主。

“故于是中，观大观小”：“是中”，一切自心所现之万物中。“观大观小”，看到有大、有小，亦即分别其大小，乃至高、下、美、丑等。“大小”为总称一切分别。此即是言，既然一切法皆是自藏识所现，即皆是自心中物，还有什么好分别的呢？愚者更于其中分别大小、美丑、妍媸（chī丑），而生好恶、爱憎，正如经中所云：“自心取自心”。

“若能转物，则同如来”：“转”，回转。若能回转一切自心所现之物，还为己体；亦即还归其本来面目，亦即见诸法实相。诸法实相者，一切万法皆为自心所现，外法实不可得，因为皆是阿赖耶的见相二分所变现故。若能如是回转观照，则其智觉同于如来。

“不动道场”：“不动”，即不生不灭。

“于一毛端，遍能含受十方国土”：“毛端”，毛发的尖端，为正报之最小者。“十方国土”，为依报之最大者。菩萨证得圆通自在以后，一切无碍，甚至可以把十方世界的诸佛国土，放在他的一个毛端里面，而不觉得迫促。这表示“依正无碍”及“广狭无碍”。因为一切依正、广狭，本即自心所现，今菩萨证此实相，虽说是现大神通，其实只是还它诸法一个本来面目（本性）而已。

【义贯】

佛言：“一切众生从无始”劫以“来”，即“迷己”心所变现之境，以“为”是心外实有之“物”，不了唯心，因而“失于本心”，进而“为”自心现“物所转，故于是”本心“中”物，妄自“观大、观小”起妄分别。

一切修行人“若能”回“转”一切自心现“物”还为己体，见其实相，复其本性，“则”其智觉便“同”于“如来”，如是便速能证得“身心”皆“圆”满光“明”，得法性生身，成就自受用身“不动”不坏“道场”，自受无量清净法乐；更能起而作大神变，能“于”自身之“一毛端，遍能含受十方国土”，种种自在无碍神变，利乐有情。

【诠论】

这里两段经文，同是讲一心所现之力用，第一段为讲众生于一心所现，妄起分别之有限力用；第二段则讲佛及大菩萨返照万法为己心，而成不思议无量妙用。又，于第二段中，“若能转物，则同如来。身心圆明，不动道场”，这便是宗门中所谓的“全体”；而“于一毛端遍能含受十方圆土”，便是所谓的“起用”。又，“全体”为成自受用身，“起用”即成他受用身。

又，这里的“转物”，更精确来讲，即是唯识所说的“得二转依”，亦即转舍阿赖耶识中的烦恼种子为“大涅盘”，及转阿赖耶识中的所知障种子，而得清净“菩提”妙果，是为“二转依果”；易言之，若得二转依果，即是转第八识之二染污习气种子，而为大涅盘、无上菩提两种妙果——是为“转物”之深义。

8. 显示见性不分

【阿难白佛言：“世尊，若此见精必我妙性，今此妙性现在我前；见必我真，我今身心复是何物？而今身心分别有实；彼见无别分辨我身。若实我心，令我今见，见性实我，而身非我。何殊如来先所难言：‘物能见我’。惟垂大慈，开发未悟。】

【注释】

“今此妙性现在我前”：蕅益大师《楞严文句》云：“阿难自从屈指飞光验见之处，已从分别心中变现出一种昭昭灵灵、凝然不动光景，顿在目前，唤作见性。”且因在目前，所以好象与身心是分开的两个个体。这可说是一种禅病；参禅者于此须留意焉。

“见必我真，我今身心复是何物”：若这个在我面前（亦即在我身外）的见性，必定是我的真性，那么我现今在与佛对答的这个身心，又是何物呢？阿难在前面是疑“见性”与“物”混杂在一起；现在则疑“见性”与“身心”分开、各有其体。

“而今身心分别有实”：我现在这个身心，能分别而且有实在之功能。

“彼见无别分辨我身”：然而那在我面前的见性，却毫无分别之功能以分辨我的身。

“若实我心，令我今见”：如果那实在是我的真心的话，为何反而令我现今能见到它，而它却不能见我，这岂不是颠倒？

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，若此见精必”定是“我”的本“妙”之“性”，而“今”我觉得“此妙性”正“现在我”的眼“前”，而与我身分别为二。若这个现在我身外的“见”性“必”定是“我”的“真”性的话，则“我”现“今”在与佛问答的这个“身心”，就反而不是我了；此身心既不是我，“复是何物？”这不是很奇怪吗？（这是第一点令我疑惑的）；然“而”现“今”这“身心”既能“分别”且“有实”体；相反的，“彼”在我面前之“见”性反而并“无”分“别”的能力以“分辨我”此“身”心，所以它好象又不是我的见性，（这是第二点令我疑惑的）。“若”彼“实”为“我”的真“心”的话，为何反而“令我”现“今”能“见”到它，而它却不能见到我，这岂不是颠倒吗？（这是第三点令我疑惑的）。

又，为何那不能分别且不能见的“见性”是真“实”之“我，而”此能分别之“身”心反成为“非我”？如是则“何殊”（何异）于“如来先”前“所”斥“难”于我之“言：‘物能见我，’”。（这是第四点令我困惑的）。“惟”愿如来“垂”赐“大慈，开”示启“发”我等“未悟”之人。

【诠论】

阿难由于闻前佛开示“见性有体”，于是他在此，便依他的分别心去想象有一个灵明之体，在他面前（他不能再想象这灵明之体是在他身中，因他屡次被破斥执心在身内），且他对这灵明之体，不只是想象，更进而似有所见，仿佛确有此物现在其前；既有此见，阿难便把它当作真是他的见性，而不知实在是自心所幻，犹如阳焰、海市蜃楼、并无实性，然而渴鹿执以为实。参禅之士，常以业习力故，由自心所幻现，因而若有所见、若有所闻、若有所觉，尽皆如是。若有此等境界，须知实是自心现幻，莫执以为实，更切忌以为已有所证。此事极关重要。若能如是觉知、信解，修行即离诸过，不会出问题。

复次，阿难虽见自心幻相，但仍不敢遽然完全肯定那就是他的见精，亦即，不敢猝然自以为自己真的“见性”了，真的亲见自己的本性，这是由于他的善根力故，觉得自己仍有疑惑，因此没有造成“未证说证”的大过。在此他就提出自己的疑惑，求佛决疑。附及，末世禅者，很多像阿难这样见到些许自心现境界，便决然肯定，并向他人宣说他已“见性”或“开悟”了。阿难在此即为末世众生作了一个很好的示范。读者善思念之。

【佛告阿难：“今汝所言，见在汝前，是义非实。若实汝前，汝实见者，则此见精既有方所，非无指示。且今与汝坐只陀林，遍观林渠及与殿堂，上至日月，前对恒河。汝今于我师子座前，举手指陈是种种相：阴者是林，明者是日，碍者是壁，通者是空，如是乃至草树纤毫，大小

虽殊，但可有形，无不指着。若必其见现在汝前，汝应以手确实指陈何者是见？

阿难，当知若空是见，既已成见，何者是空？若物是见，既已是见，何者为物？汝可微细披剥万象，析出精、明、净、妙、见元，指陈示我，同彼诸物，分明无惑。】

【注释】

“既有方所，非无指示”：既然有一定的方向与所在，即非无可指陈表示的；亦即，就应该指得出来它确实存在哪个位置。

“草树纤毫”：花草树木，乃至纤细的毫末。

“汝可微细披剥万象”：“披”，分也，开也。你可以把这万物之象细细地披开、分析。

“同彼诸物，分明无惑”：就如同你能指陈其他那些物体一样，清清楚楚，明明白白，而无丝毫疑惑之处；如指着说：这就是树，那就是池，一点没有什么可迟疑之处。

【义贯】

“佛告阿难：今汝所言”，你的“见”性正现“在汝”面“前，是义非”是真“实。若”此见精“实”在“汝”面“前”，且“汝实”在可以亲眼“见”到“者，则此见精”必定有个方所，此见精“既有”一定“方”向与“所”在，即“非无”可“指”陈表“示”者。“且”我“今与汝”皆“坐”于“只陀林”中，于此可“遍观”树“林”河“渠，及与殿堂”，乃至“上至日月，前对恒河”皆可一览无余。

“汝今于我师子座前”，便可以“举手”分明地“指陈”出“是”诸“种种”物“相”，如：“阴”凉“者是”树“林，明”亮“者是日”，局（jú）“碍者是”墙“壁”，开“豁”“通”达“者是”虚“空，如是乃至”花“草树”木及“纤”细之“毫”末，其体之“大小虽”各“殊”别，“但可”（只要）“有形”体者，“无不”能一一“指”陈“着”实。同样的，“若必”定“其见”精显“现在汝”目“前，汝应”能“以手确实指陈”出来，究竟“何者是”你的“见”精？“阿难，当知”在我们当前的一切物象之中，“若”无形、无体的虚“空是”你的“见”精，虚空“既已成”为你的“见”精了，那么，“何者”还可说“是”虚“空”呢？（我们现前便不应再有虚空了，然而我们现前确实是有虚空存在，因此说这虚空是你的见精，便不能成立。）既然无形无体的虚空不能是你的见精，那么再假设，“若”有形有体的其他任何一“物是”你的“见”精，彼物“既已是”你的“见”精了，则“何者”仍“为”彼“物”？彼物应不再存在了。（然而我们现见彼物实仍存在，没有变成别的什么东西，因此说某物是你的见精，是不能成立的。）万一你若说你的见精是深藏在万象或某物之中，那么，“汝”便“可微细”地“披”分“剥”析“万”物之“象”，而从其中分“析出”你那“精”纯、光“明”、清“净”、玄“妙”之“见元”（见精），来“指陈”以“示”于“我”，正如“同”你能指陈“彼诸物”体一样，清楚“分明”而“无”丝毫疑“惑”之处。

【阿难言：“我今于此重阁讲堂，远洎恒河，上观日月，举手所指，纵目所观，指皆是物，无是见者。世尊，如佛所说，况我有漏，初学声闻；乃至菩萨亦不能于万物象前剖出精见，离一切物别有自性。”

佛言：“如是，如是。”】

【注释】

“指皆是物，无是见者”：手所能指得到的，都是无情物，并无我所说的见精。此即“物中无见精”，或“即物无见精”。

“如佛所说”：即上文佛说：“汝可微细披剥万象，析出精明、净妙见元，指陈示我。”

“乃至菩萨，亦不能……”：“乃至”，超略之词。义即：即使是罗汉、辟支佛，乃至菩萨，也无法……。

【义贯】

“阿难言：我今于此”大“重阁讲堂，远洎”（至）“恒河，上”则能“观日月，举手所指，纵目所观”，手所能“指”得到的“皆是”无情“物”，而“无”一样“是”我所说的“见”精“者”（即物无见）。

“世尊”，其次，正“如佛”方才“所说”，我可微细披剥万象，把其中的见精分析出来，并指给世尊看，这点我实在做不到，何“况我”仍是“有漏”的“初学声闻”之人，怎么有这样的神通能耐；莫说初学声闻，即使是得道的阿罗汉、辟支佛，“乃至菩萨，亦不能于万物象前剖”析“出精”纯之“见”性，令之“离”于“一切物”而“别有”能见之“自性”（离物无见）。

“佛”印可“言：如是。如是。”（如你所说，即物无见性可得，离物亦无见性可得。）

【佛复告阿难：“如汝所言，无有见精离一切物别有自性；则汝所指是物之中无是见者。今复告汝：汝与如来坐只陀林，更观林苑，乃至日月种种象殊，必无见精受汝所指，汝又发明，此诸物中何者非见？”

阿难言：“我实遍见此只陀林，不知是中何者非见。何以故？若树非见，云何见树？若树即见，复云何树？如是乃至，若空非见，云何见空？若空即见，复云何空？我又思惟：是万象中，微细发明，无非见者。”

佛言：“如是，如是。”】

【义贯】

“佛复告阿难：如汝所言”，一点也不错：“无有见精，离”于“一切物”象而“别”（另）“有自性”（离物无见性）；然“则汝所指”之“是”诸“物之中”亦“无是见”性“者”（即物亦无见性）。我“今复告汝”：现在“汝与如来”都“坐”在“只陀林”的讲堂中，你今“更观”此“林苑，乃至”上及“日月”，你可看到这“种种”物“象”皆各“殊”别，而你已说过，此诸物象中“必”定“无”有“见精”可“受汝所指”陈得出来（物中见性不可得）；那么，“汝又”再进一步“发”挥阐“明”一下，“此诸物”象“中”，到底“何者非”是你的“见”性？

“阿难言：我实”在已“遍见此只陀林”，但却“不知是”万象之“中，何者”确定“非”我之“见”性。“何以故”？（这以下是阿难的真“参”了！）“若树”决定“非”是我的“见”性所及，（树中没有我的见性），二者既无交集，“云何”我能“见树”？（因此说树中决定没有我的见性——物中无见——是不成立的。）反之，“若树即”是我的“见”性，与我的见性合一、不二，“复云何”具有“树”之形象，而非我身之形相？（因此说树即是我的见性——物中有见——也是不对的。）“如是乃至，若”虚“空非”我之“见”性所及（虚空中无见），则“云何”我能“见”虚“空”？又“若”虚“空即”是我之“见”性，“复云何”具虚“空”之相，而非我之相？于是“我又”进一步如是“思惟”：于“是”诸“万象中”，若“微细”加以开“发”显“明”，则“无”一物而“非”我之“见”性“者”（万象皆见，能见所见泯同为一。）

“佛”印证“言：如是，如是”。一切诸法无是见性，无非见性，不可思议。

【诠论】

在此段中，阿难由于佛之方便示导已渐渐开解了实法；见性非“即物而有”，亦非“离物而有”——因为见性非“依他起性”，是故不依于物之“即”、“离”而成“有无”。

又，阿难最后所说：“是万象中微细发明，无非见者。”这已经快接近即妄即真，一真法界的境界。但阿难于此无上理趣并还没悟了，只是由于佛之加持与引导，而渐起如是胜解。

【于是大众非无学者，闻佛此言，茫然不知是义终始；一时惶悚，失其所守，如来知其魂虑变慴，心生怜愍，安慰阿难及诸大众：“诸善男子，无上法王是真实语，如所如说，不诳不妄，非末伽黎四种不死矫乱论议；汝谛思惟，无忝哀慕。”】

【注释】

“茫然不知是义终始”：“是义”，即“物象之中无是见”及“物象之中无非见”。“终”，此道理最终的归趣。“始”，此道理最初始的由来。

“一时惶悚，失其所守”：“惶”，惊。“悚”，惧。“所守”，一向所信守者。一向所信守依据的道理都动摇了，不知所从，因而惶恐不安。

“魂虑变慴”：“魂”，神识。“虑”，心思。“变”，惊动。“慴（shè）”，惧。

“无上法王”：“法王”，即佛，以佛于法自在，故为法中之王；如世间之国王，于其国中自在，故称国王。

“如所如说”：第一个“如”，依据。第二个“如”，真如。佛一切所说，都是依据其所自证的真如之理而说，故无妄说，无不实说。

“不诳不妄”：“诳”，欺骗。“妄”，虚妄不实。妄语心是一种粗烦恼，这种烦恼连阿罗汉都已经断了，更何况是佛，是故佛一定是不会打妄语的。莫说佛不妄语，即使在家居士持五戒清净者，已能不妄语，更何况佛已于无量功德皆已成就，怎么还会妄语呢？其理甚明。故知佛语谛实，决定不虚。

“四种不死”：末伽黎言：若依四种论，而一生不乱答人，死后便可生“不死天”，其四种论为：“亦变亦恒、亦生亦灭、亦有亦无、亦增亦减。”其言皆两可，终无决定。其实此种议论即堕于“四句”中的“双亦”，其病在于于理胡涂、不知分辨拣择，故模棱两可。这种议论很像古希腊的极端之怀疑论者（Skeptic），亦即诡辩学家（Sophist），或不可知论者（Agnostics）等之言论。

“矫乱论议”：“矫”，诈也。“乱”，紊乱。谓矫诈混淆是非之论。

“无忝哀慕”：“忝（tiǎn）”辱，辜负。“哀”，指如来之哀愍。“慕”，指你们的仰慕。此谓不要辜负了如来对你们的哀愍，以及你们对圣道的仰慕之情。

【义贯】

“于是”与会之“大众”中尚“非”证“无学”地的有漏“者，闻佛此言”，即心下“茫然不知是义”理最“终”之归趣及最初“始”之由来，因而“一时”都惊“惶悚”惧，而顿“失其”一向“所”信“守”之理，莫知所从。“如来知其”神“魂”思“虑”惊“变慴”惧，故“心生怜愍”，而“安慰阿难，及诸大众”言：

“诸善男子”，佛为已成“无上”道之“法王”，于一切法而得自在，故所作言论皆“是真实语”，皆“如”其“所”证之真“如”实理而“说”，从“不”欺“诳”、亦“不”虚“妄”，并“非”如外道六师中之“末伽黎”所立之“四种”虚妄议论，谓依彼修即可生于“不死”天，彼所言说实是“矫”诈混“乱”是非之“论议；汝”等于佛所说须“谛”实“思惟”修行，方“无忝”负如来对你们的“哀”愍以及你们对圣道之仰“慕”之初心。

【诠论】

阿难虽已渐渐领会他自己所说的“物象之中无是见性”，及“物象之中无非见性”，然而那多半是如来一步步引导摄化的结果；所以据实而言，阿难现在只是比较不那么执着，比较不“迷妄”，且其目前所解、所言，亦有一半是情势所引，故离自悟亲证现量境界，尚有一段距离。以其顿失一向所守，如人流离失所，无依无靠，故如来安慰他们，且开示他们说如来不妄语，而如来所说的“无是见、无非见”，为示诸法之实相，大异于外道之不定论者，切不可混为一谈，因为如来的“物中无是见”，是为了“遣妄”（破妄执）；“物中无非见”为遣妄之后之“还真”，令皆入一真如实相。然妄执不破，真不可入，是故先遣。

【是时文殊师利法王子愍诸四众，在大众中即从座起，顶礼佛足，合掌恭敬而白佛言：“世尊，此诸大众不悟如来发明二种精见，色、空，是、非是义。

世尊，若此前缘色空等象，若是见者，应有所指；若非见者，应无所瞩。而今不知是义所归，故有惊怖。非是畴昔，善根轻尠，惟愿如来大慈发明，此诸物象与此见精，元是何物？于其中间，无是、非是。”

【注释】

“二种精见，色、空，是、非是义”：“二种”，二种道理。“精见”，即见精，亦即第八识之见分。“色空”，所见之相分。“是、非是义”，即是义与非是义。是义，即无非见之义。非是义，即无是见之义。

“若此前缘色空等象”：若此现前所缘的色空等万象。

“应无所瞩”：应该看不到。

“畴昔”：往昔。

“善根轻尠”：“尠（xiǎn）”，少之义。善根轻薄鲜少。

“于其中间，无是非是”：令大众于这些道理中，都能解了，而不再有“无是见”、“无非见”的迷惑。

【义贯】

“是时文殊师利法王子”由于“愍诸四众”，而“在大众中，即从座起，顶礼佛足，合掌恭敬，而白佛言：世尊，此诸大众不”能“悟”知“如来”所开“发”阐“明”的“二种”道理，即：第八识“精”纯之“见”精（见分）与所见的“色空”（相分），以及物象“是”见性或“非是”见性之“义”理。

“世尊，若此”现“前”所“缘”之“色空等”万“象，若是见”性“者”则，“应有所指”陈（可以指出来）；“若”万象“非见”性“者”，则“应无所瞩”（看不到）；然而现在为何既能见色、又能见空、及见一切万象，是故“而今”大众“不知是义”理之“所归”趋（不知究竟是什么意思），“故有惊怖”。

此诸法众已“非是畴昔”乐于小法，“善根轻”薄“尠（“鲜”）”少，现已回小向大，故堪听受大乘无上妙旨。“惟愿如来大慈”开“发”阐“明，此诸”所见之“物象与此”能见之“见精，元”来“是何物”？令皆解了，而“于其中间”决定悟了，而不再于“无是”见及无“非是”见之间产生不知抉择之迷惑。

【佛告文殊及诸大众：“十方如来及大菩萨，于其自住三摩地中，见与见缘并所想相，如虚空华，本无所有。此见及缘，元是菩提妙净明体，云何于中有是非是？”】

【注释】

“大菩萨”：此为圆顿菩萨之境界，此境界，权教菩萨尚且无分，更何况二乘。

“于其自住三摩地中”：“三摩地”，即三昧，在此即指首楞严三昧；此定即是佛定，唯有佛及大菩萨堪能，所以是佛及大菩萨的自证境界，故称“自住”；于密教中即称为“本尊三昧”，以为本尊所自证、自住者。

“见与见缘并所想相”：“见”，第八识能见之见分。“见缘”，第八识之相分，以此相分为见分之所缘，故称为“见缘”。于三性中，见分与相分（“见与见缘”）系“依他起性”；因见分是由最初一念无明而起，故见分为依无明而有，所以是依他起。相分则是依见分而有，故也是依他起性。“所想相”，即六识所起诸妄想之相，此为“遍计所执性”。

“如虚空华，本无所有”：“虚空华”，乃病眼所见，而空中实无华。“本”，从本以来。承上，第八识之见分与相分，乃至第六识的种种妄想之相，内外一切法，从本以来，即无所有，俱是众生以翳眼所见，一切“遍计”本空，“依他”幻有，唯心妄现，如虚空华，非有非无：空华无华，然以病眼因缘，空华幻现。以上这段是佛解释为何“万象之中无是见者”，以一切能见、所见皆是空华，皆是依他起性、或遍计所执性，本来无实，唯心妄现。然此知见为佛知

佛见，唯佛及大菩萨，于自住之首楞严大定中，方能朗朗照了，现量知见。

“此见及缘，元是菩提妙净明体”：“缘”，即上面“见缘”之省称，这能见之见分，及所见之相分，原本皆是自性菩提本心的妙净明体。“妙、净、明”，为本性之三德：“妙”为法身德，以本性乃真空妙有，故称为妙。“净”是解脱德，以本性在污不染，亘古恒净，故本自解脱。“明”为般若德，以本性在迷在悟，皆灵光独耀，具如是性德，故具般若本明。以第八识本具如是三德之如来藏性，而其中所见一切能见、所见，亦皆是如来藏真如本体所现，本是一真，更无他物，如水与波，“全波是水”；波只是相，所有波浪之体，都是水，并无别物；但众生见相不见性，见用不见体，见波不见水。诸佛菩萨以真智照见：所有的波都是水（波即是水——此即万象之中，无非见者）更不再分别大波小波、大浪小浪。

“云何于中有是非是”：既然所有的波浪都是水；哪里还有是水、或不是水（万象是见性，万象不是见性）的争执与迷惑呢？

【义贯】

“佛告文殊，及诸大众：十方”世界的“如来”以“及”圆顿之“大菩萨，于其”所自证、“自住”的不共“三摩地”（首楞严三昧）之“中”，以定慧智眼如实照见第八识的能“见”之见分“与”所“见”之“缘”（相分）“并”六识“所”起妄“想”之“相”皆，“如”翳眼所见之“虚空华”，从“本”以来即“无所有”，唯心妄现，是故万象之中无是见者。复次，十方如来及诸大菩萨于其自住之三摩地中，又如实照见，“此”第八识之能“见”之见分“及”所“缘”之相分，内外一切诸法，“元”本即“是菩提”本心之本“妙”、本“净”、本“明”之真如本“体”中所现之物，既是一体之物，“云何”而“于”其“中有是”见性与“非是”见性之迷惑与戏论？

【诠论】

佛在这里所开示的，真是最甚深无上之法，因为在此所观的，是第八识之见分与相分。而第八识之相，除了佛及大菩萨入于甚深三摩地才能照见其相外，共他三乘贤圣者皆不堪能。兹表解第八识之相如上：

以此“相”与“性”甚深，故唯诸佛及诸大菩萨所能证知，也难怪阿难及大众皆迷惑不解，乃至惶悚失守。

【“文殊，吾今问汝：如汝文殊；更有文殊是文殊者？为无文殊？”】

【注释】

“如汝文殊”：如你文殊，原是一体而已。

“更有文殊是文殊者？”：除了你这文殊真体之外，是否还有一个文殊称为“是文殊”的？

“为无文殊”：还是根本就没有文殊这个人。

【义贯】

佛言：“文殊，吾今问汝”，譬“如汝文殊”本是一体；那么，除了你这文殊体外，是否“更有”一个“文殊”名叫“是文殊者”？抑“为”根本“无文殊”此人？

【诠论】

“文殊”在此比喻一真法界，一真法界即是一体，本来就没有是非二相。若于文殊这真体之外，妄见还有一个“是文殊”，便是堕“有见”；若说：不但“是文殊”是没有的，即连文殊的真体也是没有的（“无文殊”），便是堕于“无见”。于一文殊之体，而起“是文殊”或“非文殊”之言说戏论，反而不认本真，此乃自起迷惑，于文殊本体之真并无影响。同样的，菩提妙净明体，唯是一体，更无二法，除此一真本体外，更无“是、非是”。是故《维摩诘经》言不二法门；不二法门者，当体即是，离一切思议、戏论、虚妄分别。

【“如是世尊，我真文殊，无是文殊。何以故？若有是者，则二文殊；然我今日非无文殊，于中实无是非二相。”】

【注释】

“无是文殊”：除了我这文殊真体外，更无另外一个文殊称为“是文殊”的。

“若有是者，则二文殊”：若有另外一个称为“是文殊”的，那就变成有二个文殊了。所以，“文殊就是文殊”，不用再说什么“是文殊”了，那是多此一举，犹如头上安头，床上架床。

“然我今日非无文殊”：但我现前确实是有个文殊之真体在，并非没有文殊真体（喻真如本性有真体，不是什么都没有。）

“于中实无是非二相”：在一文殊体中，实在没有“是文殊”、或“非文殊”二相可说；于一真体中，论“是”论“非”，皆是戏论，唯有当下体取本真，即无“是、非”可得。

【义贯】

文殊答言：“如是，世尊”，除了“我”此“真文殊”之一体外，更“无”另一文殊称为“是文殊”者；“何以故？若有”另外一个文殊称为“是”文殊“者，则”成为有“二文殊；然我今日”现前，亦“非无文殊”之真体；故“于”此一文殊真体“中，实无”从说有“是”文殊与“非”文殊“二相”可得。故言是文殊，乃虚妄之说；而言非文殊（无文殊），则更是虚妄

。

【佛言：“此见妙明与诸空、尘亦复如是，本是妙明无上菩提，净圆真心；妄为色、空，及与闻、见。如第二月，谁为是月？又谁非月？文殊，但一月真，中间自无是月、非月。是以汝今观见与尘，种种发明，名为妄想，不能于中出‘是、非是’。由是真精妙觉明性，故能令汝出‘指、非指’。”】

【注释】

“此见妙明”：此能见之见精其妙明之性。

“与诸空、尘”：以及所见的无相的空与无相的尘。“空、尘”即一切物象，也就是上面所说的万象。

“亦复如是”：这是与“真文殊、是文殊、非文殊”的比喻作法合：同样的，能见的妙明与所见的物象，与文殊一样，只有一真之体，此外，并无是与非可得。

“无上菩提”：“菩提”，觉义。菩提有三种：一、二乘菩提（证一切智）；二、菩萨菩提（证道种智）；三、佛菩提（证一切种智）。此中，佛菩提至高无上，故称无上菩提。然此无上菩提之心，一切众生与佛并皆有之，只是众生自迷，此觉心无始劫来，为妄想尘劳之所覆盖，因而本有智光不能显现，犹如云雾本身之重量虽轻，但浓云厚雾却可令光明威力无比的艳日之光，隐蔽不现。

“妄为色、空，及与闻、见”：“妄”，虚妄，以非有而幻化似有，故是虚妄。“色、空”，所见之相分。“闻、见”，能闻与能见，即第八识之能见分，或见精。

“如第二月”：如捏目后所见之第二个月亮。“捏目”，比喻一念无明妄动——没事好端端的，却来把眼睛捏一捏，因此眼花；眼睛本来不花（本觉、本明），一捏之后眼睛就花了（转本明为无明）；眼睛一花，看月亮时，就看到有第二个月亮（从真起妄），然而“第二个月”实在是没有的（妄实无体）；妄月虽无实体，但眼花的人说他明明看到是有（执妄为真）。

“谁为是月？”：对捏了眼睛而见到第二月的人来说，他就会徒自发生疑问：“呃，怎么会有两个月亮？到底哪一个是真的月？”

“又谁非月”：承上，“又哪一个不是真月？”——其实月只有一个，哪有什么真假？那第一个月本来就是真月，就不用再指着它说：“这是真月”了——多此一举。至于第二个月，本来就没有，还论什么真假？“月”在此比喻一真法界：法界一切，唯是一真如体，更无是非、真假。

“是以汝今观见与尘”：“汝”，在此为指文殊。“观”，观察。“见与尘”，能见之“见精”与所见之“尘”，也就是见分与相分，此二者为依他起性。

“种种发明”：种种开发阐明、研究、揣测；即是再依“依他起”的种种相，而更作种种的“遍计”妄想。

“不能于中出是、非是”：如此只是在“依他起”及“遍计所执”二性中打转，于此二性之中，永远也无法超出“是”与“非是”的二法之戏论。

“由是真精妙觉明性，故能令汝出指非指”：“指、非指”，谓于万象之中，何者是见性可以指陈？何者非见性不可指陈？此言，然由悟了能见与所见皆是真精妙觉明了之性，则能顿远离一切依他起性及遍计所执性，而了达根尘识三者无非圆成实性，悉无自他之别，怎会有是非可指？

【义贯】

“佛言：此”能“见”的见精之“妙明”之性，“与”所见之“诸空、尘”等物象，“亦复如是”，无是、无非，但一体真，离言说相（亦即，不可说是见非见，是空非空，是尘非尘），因为这一切能见与所见，其体原“本是妙明无上菩提”本来清“净圆”满周遍之“真”如本“心”，由最初一念妄动，故转妙明为无明，转明觉为不觉，因而虚“妄”地化“为”所见之“色、空”（相分），“及与”能“闻”能“见”之见精（见分）。譬“如”捏目而见“第二月”，然后再来思辨此中“谁为是”真“月？又谁”为“非月？”

“文殊”，净眼人皆见“但一月真，中间自无是月”与“非月。是以汝今”若于“观”察能“见”之性“与”所见之“尘”（依他起性）之际，作“种种”的阐“发”开“明”，都只能“名为妄想”（遍计所执性——于依他起上起遍计执），是故“不能于”其戏论“中”超“出是”与“非是”二法分别的境界。然而“由”悟了一切能见与所见皆“是真精妙觉明”了之本“性”，“故能令汝”超“出”可“指”陈与“非”可“指”陈的依他起及遍计执性，而顿入一真的圆成实性。

9. 显示见性超情

【阿难白佛言：“世尊，诚如法王所说，觉缘遍十方界，湛然常住，性非生灭；与先梵志娑毘迦罗所谈冥谛，及投灰等诸外道种，说有真我，遍满十方，有何差别？”】

【注释】

“觉缘遍十方界”：“觉缘”，能觉、能缘者，指见性。见性遍十方界，阿难是指在第六番显见之时，佛说：“见性周遍，非汝而谁？”

“湛然常住”：“湛然”，澄清。这是指第四番显见中佛说：见性“譬如澄清百千大海”。“常住”，这是指第二番显见不动中，佛言：“谁动？谁静？”阿难言：“佛手不住，而我的见性尚无有静，谁为无住？”；以及第五番显见性无还，“无还”，即是常住不动。

“先梵志”：“先”，古时。“梵志”，在此指婆罗门。“梵”，清净。“志”，志求。凡志求于清净之道的修行人，便称为梵志。原先是指婆罗门之修行者，因为他们修习他们所自以为的清净之道，认为那样的修行可以令他们来世生于梵天，故称梵志。后来“梵志”一词演变为广义的修道人，亦可用来指佛门弟子。

“娑毘迦罗”：义为金头或黄发，又称为黄发外道。

“冥谛”：冥初之真谛，即万物初始之相，亦即一切万物之初始、本源。此为外道囿于己之所见之妄想，犹如老子所说之“混沌初开”，或《易经》之“无极”。详如前所释。

“投灰”：指印度有一种外道之苦行，以身投灰，或终日不断将灰涂在身上等，修种种无益于调伏自心贪瞋痴之苦行；其他如拔发、终日裸露、常蹲、常浸水中、倒立、倒吊、卧刺，或持牛戒、狗戒等无益、无义之苦行，而谓如是受苦能消业障，且说如是众苦受尽即业障消尽，来世得生天上，纯受福乐。

“说有真我”：外道所说之真我，指“神我”，亦即西洋人所说的灵魂。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，诚如法王所说”，能“觉”能“缘”之见性为“遍”满“十方界”，且“湛然”澄清如百千大海，“常住”不动，不还不去、犹如主人，其“性”本“非生灭”。然而如来此说，“与先”古之外道“梵志娑毘迦罗所谈”之“冥”初始“谛”（宇宙万物之本源），以“及”提倡“投灰等”苦行的“诸外道种”性之人所“说有”一“真我”（神我），“遍满十方”，如来所说本性遍满，与外道此说“有何差别”呢？

【诠论】

在此，阿难疑佛所说本性，与外道之神我混同。

【“世尊亦曾于楞伽山，为大慧等敷演斯义：‘彼外道等常说自然，我说因缘，非彼境界。’我今观此觉性自然，非生非灭，离远一切虚妄颠倒，似非因缘，与彼自然；云何开示，不入群邪，获真实心；妙觉明性？”】

【注释】

“楞伽山”：在今锡兰（斯里兰卡）；“楞伽”，义不可往，或难可到；以其山高峻，又无路可通，唯有得神通者得住。佛于此开演《楞伽经》，以表显此经之义甚深无上，非佛及大菩萨，即无堪能，以其为“法佛”自住境界故。达摩祖师即传此经以为弟子印心，故此经为禅门无上宝典。然此经亦为相宗之根本经典之一，以其究竟融通性相二宗故。复次此经亦为真言宗之宝典之一，以其开示“法佛说法”之究竟义，而法佛（法身佛）即“毘卢遮那佛”，“毘卢遮那佛”又译为大日如来，是即真言密教之根本本尊；是故真言宗之祖师立言开示亦常依《楞伽经》。

“大慧”：大慧菩萨，为楞伽会上之当机。以大慧菩萨问佛百八问，而为《楞伽》一经之教起因缘。

“彼外道等常说自然，我说因缘，非彼境界”：这是《楞伽经》中的句子。“自然”，自然而然，不从因缘。在佛法中讲到“自然”一词的时候，常是指印度外道中的一派，称为“自然外道”，他们的主要立论是：一切法自然而有，无因无缘，非从因缘生。所以，不但器世间非从因缘生，连众生，乃至众生之若乐、善恶、祸福等，亦皆无因无缘，自然而生；以无因缘，是故亦无果报。依彼之论，即坏世间及出世间一切因果，而令众生堕于邪见，因而不修善断恶；以此因缘，令众生入堕三恶道，永不得出离。因此“自然论”者，为世间之一大邪论，误导众生入邪见坑，断灭善根；是故如来出兴于世的目的之一，即为拔众生出如是之恶见泥淖（nào烂泥）。“我说因缘”：“我”，如来自称。“因缘”，即十二因缘，又称“十二有支”，或“十二钩锁”，以此十二支中之每一支皆有如钩锁，前后相钩相锁，相续不断，故成轮回之相。《楞伽经》颂云：“我说唯钩锁，离诸外道过，若离缘钩锁，别有生法者，是则无因论，彼坏钩锁义。”“非彼境界”：佛所说之因缘法，为摄一切世间及出世间之因缘果报，故是无上甚深，因此不是外道所知境界。

“我今观此觉性自然，非生非灭”：“自然”，自然而有。“非生”，因为是本具、本有，故不是生出来的。“非灭”，因为是究竟不坏，故其性不灭。此言，依我（阿难）所观，这个能觉之性，也是自然而有的，因为一切众生之觉性本具，所以非生；此觉性亦究竟不坏，故非灭。

“离远一切虚妄颠倒，似非因缘”：“离远”，即远离。“虚妄颠倒”，指上面如来所破斥的“动、还、碍、分”等相，而开显见性“不动、无还、不杂、无碍、不分”等性。“似非因缘

”，所以觉性好象也不是从因缘而有，若是因缘而有，就变成生灭法了。

“与彼自然，云何开示”：如是一来，佛所说的本有觉性，与被外道所说的自然论，无因无缘，有何不同？关于这点，应该如何开发显示才对？

【义贯】

阿难言：“世尊亦曾于楞伽山，为大慧”菩萨“等，敷”叙开“演斯义：彼外道等常说”一切法“自然”而生、自然而灭，无因无缘，而“我”所“说”之“因缘”法则甚深难见难了，“非彼”外道所能了知之“境界”。根据以上所说，因此“我”（阿难）“今观此”能“觉”之“性”，认为亦是“自然”而有：以其本具故“非生”，以其究竟不坏故“非灭”；而且它又“离远一切”动、还、杂、碍、分等“虚妄颠倒”之相，因而“似非”从“因缘”，而有（既非因缘而有，当属自然，不用假因讬缘）；如此，则佛所说的觉性，便“与彼”外道所说的“自然”是相雷同的。关于这一点，应“云何开”发阐“示”，方能令众生“不入”于“群邪”之恶论，而得再“获真实”之本“心”，证得“妙觉”光“明”之“性”？

【诠论】

外道之自然论者，亦说“不生不灭”，但他们所说的“不生不灭”是指：一切法不从因缘生，自然而有，所以“不是生出来的”，这是相对于其他外道说：法是“从梵天而生”，或说“从自在天生”（如同耶教之耶和华，我国之盘古、女娲，皆是能生者），或说从神我（灵魂）生，或说从微尘生，或说从时间生、或说从方位生（此二如同中土之以生辰八字、地理风水，为能生众生之祸福。）或说从冥谛（略同于儒之无极、太极，道之混沌）生；在印度众多外道中，“自然外道”力排众议，独立一帜说：“一切法都不是谁生的，也不是从什么生的，而是自然而有，无因无缘”。

阿难误会佛义，以为常住不动、不生不灭的本性，是跟外道所说的自然性一样，故有此问。

【佛告阿难：“我今如是开示方便，真实告汝，汝犹未悟，惑为自然！阿难，若必自然，自须甄明，有自然体。汝且观此妙明见中，以何为自？此见为复以明为自？以暗为自？以空为自？以塞为自？阿难，若明为自，应不见暗；若复以空为自体者，应不见塞；如是乃至诸暗等相以为自者，则于明时，见性断灭，云何见明？】

【注释】

“甄明”：“甄”，别也，察也。

“以何为自”：以何相为自体？

【义贯】

“佛告阿难：我今”已“如是开示”种种“方便”，以一“真实”之相“告汝”，而“汝犹未悟”，还要将能见之性迷“惑为自然”之性！“阿难，若”此见性“必”定是“自然”性的话，你“自”己便“须”善为“甄”别察“明”它确实“有”一“自然”之“体”。若如此者，则“汝且观此”微“妙”圆“明”之“见”性“中”，究竟是“以何”相“为”其“自”然之体性？“此”一能“见”之性，“为复以”所见之“明”相“为”其“自”然体性？还是“以暗”相“为”其“自”然体性？抑或“以空”相“为”其“自”然体性？抑“以”所见之“塞”相“为”其“自”然体性？

“阿难，若”见性是以所见之“明”相“为”其“自”然之体性，则“应不”能“见”到“暗”相（以明暗相对，不共存故）；此见性“若复以空为”其“自”然之“体”性“者”，则“应不”能“见塞”相（因为空塞也是敌对，不同时共存故）；“如是乃至”若见性是以“诸暗等相以为自”然体“者，则于明”相起“时，见性”应随暗相之灭去而变成“断灭”，如是见性若已断灭，“云何”复能“见”到“明”相呢？

【诠论】

世间一切大自然之物，都必定有个形状、体性，且这体性是确定的；例如地、水、火、风、花草木石等，各有一确定之体性，且各不相滥。所以佛说：如果见性也是自然体，那么它也应该有个一定的体性。因为“见性”所对的“相”，无非明暗、通塞等相，而这些相，也都是自然界之相，所以如来就用来假设作为见性的体相。

【阿难言：“必此妙见性非自然，我今发明是因缘生；心犹未明，咨诣如来，是义云何合因缘性？”】

【注释】

“是义云何合因缘性”：“是义”，指前面佛都一直在发挥的见性常住不灭不动之理。“合”符合。既是常住不生不灭，此理如何符合我今所悟之因缘性？

【义贯】

“阿难言：必此妙”明之“见”性，其“性”如佛方才所说既“非自然”性，因此“我今”于此显“发明”了，一定“是”从“因缘”而“生”的；我虽有此悟，但“心犹未”完全“明”了，因此“咨诣如来，是”见性真常不生不灭之“义”理“云何”而得符“合”我现在依佛所教而自悟了的“因缘性”？

【诠论】

阿难闻佛开示说见性非同外道之自然性，于是他便推断：既然是非“自然性”，那就一定是“因缘性”了。在此，阿难又是犯了凡夫二分法（dichotomy）逻辑思惟之病：“非善即恶，非东即西，非有即空”；而不知善恶、是非、空有等二法中间，有很多很多的粗细等级、差别之相；更何况，此等两极的对法，也不是绝对的敌对不相容，而事实上是常常可以互容互摄，只是成分比例的不同而已。求菩提者，须有此了知，方能免于边见、偏见，或堕于激进、狂热；种种外道宗教及政治之狂热分子，皆是中了此两极二分法之毒；可见思想正确（正见）之重要及难能可贵。

阿难虽作如是推断，但实在不明白其道理，尤其是他这“因缘性”要怎么才能与佛前面所说的“见性真常不生不灭”的道理，融合在一起；因为“因缘性”与“真常性”显然是有所抵触，因此有所困惑，而求佛开示。

【佛言：“汝言‘因缘’，吾复问汝：汝今因见，见性现前，此见为复因明有见？因暗有见？因空有见？因塞有见？

阿难，若因明有，应不见暗；如因暗有，应不见明；如是乃至因空、因塞，同于明暗。”】

【注释】

“汝今因见，见性现前”：“现前”，起现前之功用。此言，你现在因为见到了明暗、空塞等境，因而见性起了现前（或现行）的功用。

“此见为复因明有见”：“因”在此须作及物动词解，义为“以……为因”。此言：这个见性是以明相为因，才能有所见的吗？以下的“因暗”、“因空”、“因塞”，都是一样；以暗为因，以空为因，以塞为因。而这“因”字，是具有特别的意思的，亦即“生因”之义。例如：“以明为因”，义为：由于以明相为生因，所以见性才得生起。“以暗为因”等等，皆同此义。

【义贯】

“佛言：汝”方才所“言”见性是从“因缘”而生，那么“吾复问汝：汝今因见”到了明暗、通塞等境，因而你的“见性”得以起“现前”之作用，然“此”由境而显之“见”性，“为复因”于“明”相（以明相为生因）而“有”此“见”生起的呢？还是“因”于“暗”相（以暗相为生因）而“有”此“见”生起呢？抑是“因”于“空”相（以空相为生因）而“有”此“见”生起呢？或是“因”于“塞”相（以塞相为生因）而“有”此“见”生起？

“阿难，若”见性是“因”于“明”相而“有”（以明相为生因而生），则明相灭时，见性应随之而灭，如是则“应不”能再“见暗”相，（然而事实不然，你在明相来时能见明；明相灭去，暗相来时又能见暗。因此，你的见性并没有因明相的生灭而生灭；所以可知，明相并非你的见性的生因（见性生起之因），因此，见性见明之时，并非因明而有。）同样的，“如”见性是“因”于“暗”相而“有”，即“应不”再能“见明”相（其理同前所述）；“如是乃至”言见性为“因”于“空”或“因”于“塞”等相而生，皆“同于”言因于“明暗”二相的道理。（因此可知，见性虽见明、暗、空、塞等相，当其正在见之时，彼见性不是以明相、或暗相、空相、塞相等为因而生；故明、暗、空、塞等所见之相，非是能见之性之生因。）

【“复次，阿难，此见又复缘明有见？缘暗有见？缘空有见？缘塞有见？

阿难，若缘空有，应不见塞；若缘塞有，应不见空；如是乃至缘明、缘暗，同于空、塞。”】

【注释】

“此见又复缘明有见”：“缘”，在此也是当及物动词，义为：以……为缘（而有）。此言：这个见性是以明相为缘而有能见之性吗？上面的“因”，是主要的条件，此处的“缘”，是次要的条件，为助缘。然而因与缘必须都具足、和合，才能令法生起。

【义贯】

佛言：“复次，阿难，此”能“见”之性“又复”为“缘”于“明”相（以明相为其生起之缘），而“有”能“见”之功能呢？还是“缘”于“暗”相（以暗相为其生起之缘）而“有”能“见”之功能？还是“缘”于“空”相（以空相为其生起之缘）而“有”能“见”之功能？还是“缘”于“塞”相（以塞相为其生起之缘）而“有”能“见”之功能？

“阿难，若”见性是“缘”于“空”相（以空相为其生起之缘）而“有”能见之功的话，则当空相之生缘灭去时，见性应跟着缘灭而灭；若见性随缘灭而灭，则当塞相现前时，以见性已灭，“应不”再能“见塞”相，（然而事实不然，今于空相灭去，塞相生起之时，仍然见塞；由此知能见之性并未随空相之缘灭去而灭去——因而可知、空相实非见性生起之缘；故见性非缘空而有）；“若”见性是“缘”于“塞”相而“有”（以塞相为生缘而有），则塞相之生缘灭去时，见性应随之而灭；见性既随塞缘而灭，则空相现前时，“应不”再能“见空”相（其理同前）；“如是乃至”说见性是“缘”于“明”相、或“缘”于“暗”相（以暗相为生缘），凡此，皆“同于”以“空”相、“塞”相为生缘一样，是不能成立的。因此可知，见性非是以所见之空塞、明暗等相为主因或助缘而生，亦不随之而灭——能见之性是离一切生灭之缘而仍有自体性的，其性非是依外相之因、缘而有，或随外相之因、缘而无。

【诠论】

阿难在说“因缘”时，是把“因”、“缘”合起来说，而实际上“因”与“缘”是有差别的：亲者为“因”，疏者为“缘”；主要条件为“因”，次要条件为“缘”。故佛在破斥时，则将因与缘分开来破，因而显示见性之性为本自具足，非从外得，亦不随外缘而生、而住、而异、而灭。因此一切外境，皆非见性之因或缘；因为因缘是生灭法，而见性本具，不用再生，故不待因而生，不依缘而有——见性若再依缘有生，则成头上安头。

【“当知如是精觉妙明，非因非缘，亦非自然，非不自然，无非、不非，无是、非是，离一切相，即一切法。”】

【注释】

“非因非缘”：本性非依外因而有，亦非依外缘而生；若依外“因、缘”而生，则是依他起性，然而本性非依他起性，是故非因缘生法；又，以依他起性即是生灭性，然本性实不生灭，故本性非属任何外因外缘之所能造作。

“亦非自然”：本性亦非自然性之“自生自灭”；又本性虽一切众生共有，然众生迷而不能觉悟；而欲觉悟此本有之性，亦须要有善知识指示及自修行之因缘，而非无因无缘“自然”能证得，故说“亦非自然”。

“非不自然”：而本性本具，非属造作，故非不自然。

“无非、不非，无是、非是”：无非、无不非，无是、无非是。此即言，本性乃“离四句、绝百非”，非言语思议、世间戏论可得。

“离一切相，即一切法”：若离一切依于妄情计度之妄相，即是一切法之本相。

【义贯】

佛言：“当知如是”见“精”本“觉”本“妙”圆“明”之性，本如来藏妙真如性，“非”依外“因，非”依外“缘”而有，“亦非自然”无因无缘而自生自灭；“非不自然”，以其性本具，非属造作；其性与相“无非”、亦无“不非、无是”、亦无“非是”，究竟离四句，绝百非。若“离一切”妄情计度之“相，即”是“一切法”之本相。

【诠论】

此为如来总破一切情执：若离一切情执，真如本性即自显发：

一、“非因缘、非自然”，此为破凡夫与外道之情执；以凡夫执“因缘”，外道计“自然”，若离此二计执，即离凡夫、外道所行境界。

二、“非不因缘、非不自然”，此为破二乘之法执，以二乘已证人空，法执犹在；若离法执，即超二乘所行境界，入菩萨境界。

三、“无非不非、无是非是”，此为破权教菩萨之微细法执，而入于实相境界。因此，佛意为：不但因缘、自然（正邪二因）要离；非因缘、非自然也要离；非不因缘、非不自然也要离；无非不非、无是非是亦离。至于离无所离，即诸情荡尽，法法皆真。

又，“离一切相”为显“空如来藏”，以离一切相即得诸法空相。“即一切法”，为显“不空如来藏”，以诸法相虽空，但并非没有真如之体，万德具足。于此之中，“离”时便是“即”，“即”时便是“离”，离即不二，即是显“空不空如来藏”。

又，“离一切相”，即是妙奢摩他之空观；“即一切法”，即是妙三摩之假观；离即不二，即是妙禅那之中观。三观若成，便成就首楞严大定，一切事究竟坚固，断三烦恼，证三菩提，是即本经之宗旨。

【“汝今云何于中措心，以诸世间戏论名相而得分别？如以手掌撮摩虚空，只益自劳，虚空云何随汝执捉？”】

【注释】

“措心”：“措”，置也，举也，用也。

“以诸世间戏论名相而得分别”：世间的戏论名相，指“是因缘、非因缘、亦是因缘亦非因缘、非是因缘非非因缘”及“是自然、非自然、亦是自然亦非自然、非是自然非非自然”等四句之说，这些言说，以佛观之，皆是戏论，（类如近世所谓“大脑的游戏”）都无实义。用这些戏论的名相，怎能如实了知妙明的真性呢？充其量不过增加一些妄想分别而已。

又，宗门所言“四句”者，以现代符号逻辑之横式表示之，即是：

（1）正A是对的；（2）负A是对的；（3）正A及负A两者皆对（双亦）；（4）正A及负A两者皆非（双非）。

“如以手掌撮摩虚空”：“撮摩”，捉取。

【义贯】

佛言：阿难，此精觉妙明真性，清净寂灭，“汝今云何于”其“中措心”举念，“以诸世间”之“戏论”之“名相，而”欲“得分别”妙明之真性？“如”人“以手掌”欲“撮摩”捉取“虚空”，然虚空之相，实不可捉持，是故“只”增“益”妄“自劳”累，而无所获——“虚空云何”可“随汝”之“执捉”？（同理可知，以世间的戏论名相，如何能捕捉、触及妙明的真

性呢？）

10．　显示见性离见

【阿难白佛言：世尊，必妙觉性非因非缘，世尊云何常与比丘宣说：见性具四种缘，所谓因空、因明、因心、因眼？是义云何？】

【注释】

“见性具四种缘”：依小乘说，则四缘成见：心、眼、空、明。然佛只是说，若具备这四种缘，便能成就“见”（有所见）这件事，而并未说这四缘能生出能见之性；但阿难仍以为能见之性为从这四缘中生出来的。而佛之意为：能见之性本有，若根境相接，内外四缘和合之时，便能有所见（看见东西——“成见”），这与阿难所错解的“见性为四缘所生”，差得太远了。

“因空、因明、因心、因眼”：“空”，空间，亦即距离；作为能生识的“空间”之缘，不能太近或太远；太近太远都看不到。“明”，即光明，光源，要有足够的光才能见。“心”，即识，这里指本识，阿赖耶。“眼”，即眼根。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，必”此“妙”明能“觉”之见“性”，如世尊方才所说，“非因非缘”所生，“世尊云何”以前“常与”诸“比丘宣说”：能“见”之“性”须“具”足“四种缘，所谓因空”间、“因”光“明、因心”识、“因眼”根；“是义”理“云何”与如今所说的不一样？（因为如来方才说见性非从因缘而有。）

【诠论】

依小乘说为四缘成见生于眼识，而大乘唯识则为九缘成见：根、境、空、明、作意（遍行心所之一）、分别依（第六识）、染净依（第七识）、种子依、根本依（第八识）。

【佛言：阿难，我说世间诸因缘相，非第一义。】

【义贯】

“佛言：阿难，我”往昔为小乘人“说”一切“世间”诸法乃“诸因缘”所生之“相”，是为权法，为遮斥外道断灭善根之无因无缘之自然之说，故是权教，并“非第一义”谛之理。

【诠论】

如《大智度论》所言，佛说二谛：一为真谛，二为俗谛。而真谛中又分为了义（第一义谛）及不了义（权教）。俗谛之说，是为了方便摄引世俗众生，令得渐渐长养善根，故随顺世俗而说，例如佛亦教在家人修五戒、十善、修福等生天、人之法，令离三恶道。真谛是为了真正发心修行的人而说的。但发心修行之人，根智有大小，为中小根智之人，佛即为开示权教，指示化城，此等诸法虽不了义，然而根智不足，亦不堪能摄受如来真实大法。若为大根众生，如来即为之开示第一义谛了义之法，令达究竟。

所以，如来在此即说出了如来真正的本意，这种开示是很稀有的，除了在第一义谛了义经中，此外极少看得到。

【“阿难，吾复问汝：诸世间人说：‘我能见’，云何名见？云何不见？”

阿难言：“世人因于日、月、灯光，见种种相，名之为见；若复无此三种光明，则不能见。”

“阿难，若无明时名不见者，应不见暗！若必见暗，此但无明，云何无见？阿难，若在暗时，不见明故，名为不见；今在明时，不见暗相，还名不见？如是二相俱名不见。若复二相自相陵夺，非汝见性于中暂无；如是则知二俱名见。云何不见？”】

【注释】

“云何名见？云何不见？”：怎么叫作“见”？怎么叫作“不见”（没有见到）？

“若无明时名不见者，应不见暗”：如果没有日、月、灯三种光明时，你就把它称为“不能见”的话，那么就应该连暗相也看不到，才能称为真正“不能见”。

“若必见暗，此但无明，云何无见”：如果没有日月等光明时，一定还是可以见到暗相，因此那只能说是没有光明，怎能说是“没有见”呢？

“如是二相俱名不见”：这么说来，不见明及不见暗两种相，应该都称为“不见”才对——而不应只有“不见明”才称为“不见”。

“若复二相自相陵夺，非汝见性于中暂无”：“陵”，侵陵。“夺”，递夺，取代。如果是明与暗两种尘相在互相嬗递（“嬗递shàn dì”：动词，演变。）取代，而现出有“明来暗去”、“暗来明往”之相，如此则是外尘在来去，而你的见性却是一直都在的，并没有于明暗之嬗代之中，暂时变为没有了，而成为“不见”。

“如是则知二俱名见”：如是观察，则知唯明暗有来去，见性并无来去；见性于“明”来之时“见明”，“暗”来之时“见暗”，所以不论是明相现前，或暗相现前，两种情况之下，都能有所见，都称为“见”。

“云何不见”：这么看来，见暗之时怎么可以说是“不见”呢？

【义贯】

佛言：“阿难，吾复问汝”：当“诸世间人说：我能见”时，“云何”行“名”为“见”？又“云何”称为“不见”呢？

“阿难言：世人因于日、月、灯”三种“光”之缘，而能“见种种相，名之为见；若复无此三种光明”之缘，前境全黑，不能分辨种种物象，“则”名为“不能见”。

佛言：“阿难，若无”光“明时”即“名”为“不见者”，则亦“应不”能“见暗”境！“若”无光明时而仍“必”能“见”到“暗”境者，“此”情况“但”是“无”光“明，云何”可说是“无见”呢？（若真无见，则应连暗境也不能见，才称为无见。）“阿难，若在”黑“暗”中“时”，以“不”能“见”到“明”相“故”，你就“名”之“为不见”的话；反之，“今”若“在”光“明”之“时”，则定“不”能再“见”到“暗相”了，这时是否“还名”为“不见”？按照你的说法，则“如是”不见暗与不见明“二相”应“俱名”为“不见”才对；（如此，则世间人便没有能说“我能见”的时候了！）“若复”了知明与暗“二”种尘“相”在“自相”侵“陵”递“夺”，而现有明来暗去、暗来明去等相，并“非汝”之“见性于”其“中”间“暂”时变“无”，而成不见；“如是”观察“则知”明时见明，暗来见暗，于此“二”境现前之时，“俱名”为“见，云何”复说见暗之时即名为“不见”？

【诠论】

在这里所牵涉到的，是最基本的概念，也是一切凡夫最基本共有的计执：认为明时见物才叫作“见”，暗时见暗就不叫“见”，就称为“不见”或“不能见”。这不只是凡夫为然，连二乘及大乘权教亦然。二乘法中，四缘成见：心、眼、空、明，一定要有“明”，才能成见。大乘唯识九缘亦有“明”之一缘。这些都是权教之法，非了义教。若依了义，则无“明”与“暗”之分别，俱名为见：见性恒常，无来无去，不依外缘而称有无，不但不依明缘，且四缘俱不依，茕茕独立——此是第一义谛。若得如是现前知见，方知见性离根尘识、不依他有，是故本自圆成，体用恒常，非暂有无。

【“是故阿难，汝今当知：见明之时，见非是明；见暗之时，见非是暗；见空之时，见非是空；见塞之时，见非是塞；四义成就。

汝复应知：见见之时，见非是见；见犹离见，见不能及。云何复说因缘、自然，及和合相？”】

【注释】

“见明之时，见非是明”：当你见到明相之境的时候，此能见之性并非是所见的明相。莫把“所见之尘”当作是“能见之性”，否则即是“以六尘缘影为自心相”。

“四义成就”：“四义”即见精离于四缘（明、暗、空、塞）的道理，亦即：见性离缘，因而成就了离缘之第一义谛。

“见见之时，见非是见”：当修行人以观行力而得照见“见性”之时，此所见者犹非是真正的见性。

“见犹离见，见不能及”：真正的见性犹且离于能见，乃一切见所不能及：见性离见，离于能见、所见，无有能所——若离能所，而朗朗鉴照，斯则真见。

“云何复说因缘、自然，及和合相”：若了妙明之见性是离于能见、所见，那你还说什么见性是由于因缘而有（二乘、大乘权教境界）、或自然而有、无因无缘（外道境界），或和合一相（凡夫境界）呢？“和合一相”即《金刚经》所说之一合相。

【义贯】

佛言：“是故阿难，汝今当知”：当你“见”到“明”相“之时”，此能“见”之性“非是”你所见之“明”相，（是故，莫把所见之尘当作是能见之性——莫以六尘缘影为自心相）；当你“见”到“暗”境“之时”，能“见”之性亦“非是”你所见到之“暗”尘；复当你“见”到“空”境“之时”，能“见”之性亦“非是”你所见之“空”尘；当你“见”到“塞”境“之时”，能“见”之性亦“非是”你所见之“塞”尘。见性为究竟离于“四”缘（明、暗、空、塞）之“义”理决定“成就”，因而显示第一义谛离缘之理。此外，“汝复应”更进一步了“知”究竟无上甚深的极理：当修行人以观行力而得亲“见”能“见”之性“之时”，此所“见”到之见性，犹“非是”真“见”，（以此见仍有能见及所见之对待故）；真正的能“见”之性，“犹”且“离”于一切“见”，非能见、所见，离于九界一切能所，茕（茕（茕、）qing1 没有弟兄，孤独：～独。2 忧愁。）茕独立而不改，遍照一切，乃有限的“见”所“不能及”，唯有顿离能所，方能契悟，惟证方知。若了见性究竟离一切缘，乃至离能见所见；“云何复”能“说”见性是“因缘”而有、或“自然”而有，“及和合”一“相”而有等，凡、外、权、小境界？

【诠论】

此段经文显示见性离缘、离见。离缘之见性是绝于一切对待的，更无能所之对待，故是一真之

见；若有对待，则成二法，二法则是生灭之法，是故真见非是见闻觉知之见精，以见闻觉知即有对待，且见精亦有能所故。见性更非明暗空塞等之妄见。“真见”是本觉真心，犹如真月，为圆成实性；“见精”是依他起性，如第二月；“妄见”是遍计所执性，如水中月。

【“汝等声闻，狭劣无识，不能通达清净实相。吾今诲汝，当善思惟，无得疲怠妙菩提路。”】

【注释】

“狭劣无识”：“狭劣”，指心量狭小低劣，以声闻人不发四弘愿，趣求无上菩提故。“无识”，指无智慧，声闻人没有平等之大慧。

“清净实相”：此指如来藏妙真如性。

“吾今诲汝”：这是指如来开示修行应先依于闻慧。

“当善思惟”：这是指应依于闻慧而起思慧。

“无得疲怠”：此指应进而发起精进修行而入修慧。“无得”，不得，不可以。

“妙菩提路”：此指乃至究竟六十位胜妙菩提之阶位。

【义贯】

佛言：“汝等声闻”之人，不发无上悲愿，心量“狭劣”，且“无”殊胜通达之器“识”，以无平等大慧故；又执依他、遍计故“不能通达”如来藏“清净”真“实”圆成之“相。吾今”以第一义谛示“诲”于“汝，当善思惟”之，更依解起修，“无得疲”厌“怠”惰，依此修行，及至圆满五十五位胜“妙”无上“菩提”修证之“路”。

【诠论】

佛意为：声闻人，乃至一切修行人，欲悟入清净实相之理，首先须具备第一义谛之闻思修三慧，方能究竟妙庄严路。

第十三节　别业妄见与同分妄见

【阿难白佛言：“世尊，如佛世尊为我等辈宣说因缘及与自然；诸和合相与不和合，心犹未开，而今更闻‘见见非见’，重增迷闷！伏愿弘慈，施大慧目，开示我等觉心明净。”作是语已，悲泪顶礼，承受圣旨。】

【注释】

“诸和合相与不和合，心犹未开”：“心犹未开”指的是“诸和合相与不和合”，因为这个道理，阿难等先前没有听过，所以心未开。诸法有和合，成一合相，那是权教，如来一时方便摄引钝根之人，故说“因缘和合而生法”。然依第一义实法，不但“所和合”的结果之“一合相”不可得，乃至“能和合”的因与缘亦无自体性，不可得，故究竟实无和合，一合之相如空华、阳焰，犹如幻化。故《金刚经》云：“所谓一合相，非一合相，而凡夫之人贪着其事。”

“见见非见”：第一个“见”是动词，第二个“见”是名词。若能见到“能见之性”，此犹非是真见，以有能所故。有能有所，则生灭炽然，非是真常不生灭性。

“弘慈”：大慈。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，如佛世尊”方才“为我等辈宣说因缘及与自然”之理；但尚未闻佛开示“诸”法“和合”一“相，与不和合”之理，因而于此，“心犹未开”悟，“而今更闻”佛说能“见”到“见”精者，犹“非”真“见”，则“重增迷”惑昏“闷，伏愿”世尊依于“弘慈”，广“施大慧目，开示我等”，令悟“觉心明净”。阿难“作是语已，悲泪顶礼，承受”如来“圣旨”。

【尔时世尊怜愍阿难及诸大众，将欲敷演大陀罗尼，诸三摩提，妙修行路。告阿难言：“汝虽强记，但益多闻；于奢摩他微密观照，心犹未了，汝今谛听，吾当为汝分别开示；亦令将来诸有漏者获菩提果。”】

【注释】

“大陀罗尼”：“陀罗尼”，总持之义，此为以一法而总摄一切理、持一切事，于一切教、行、境、果之理与事，无所不摄、无所不持，故称总持。例如此经以如来密因之妙真如性，总持一切修证之理与事，无不能究竟坚固圆满。

“诸三摩提”：“三摩提”，正定。

“妙修行路”：六十位修证之道。

“强记”：记忆力很强，闻即不忘不失。

“于奢摩他，微密观照，心犹未了”：于自性奢摩他本定之理，而起的细微秘密观察照了真性之智，犹未了悟。

【义贯】　本节从略。

【诠论】

“大陀罗尼门”（大总持门）为本经之精要。本经之总持门分两大部分：一为理总持门，二为事总持门。“理总持门”即是心，以理即是心，心即是理，此部分即是开示“心真如”之理，以此一理而摄持无量之理，故《大乘起信论》云：“心真如者，即是一法界大总相法门体，所

谓心性不生不灭。”故说“心真如”是理总持门。又，理总持门亦是解悟门，谓行者于此心真如理，在破无量邪见、恶见，妄想、我见之后，于此平等、圆成之理，得以现前信解，悟了，故是解悟门。其次，本经之“事总持门”，是指大佛顶首楞严神咒。谓行者于理上悟后，即在事上起修。本经亦言“理可顿悟，事须渐修”。何谓“事须渐修”？所谓“事”，是指除障、净业、转识这三件大事，这三件大事不是光悟了就可以的，所以古人悟了之后，便去住山二、三十年，就为了一心潜修，以便除障，净三业、转八识而令始觉（最初之开悟）合于本觉，达于究竟觉。此非一蹴可几，而且要有方法（法门），而本经所开示之悟了以后的修证门即是“首楞严神咒”大总持门，依此神咒总持法门，以此父母所生之身，即得现身除障、净业、转识，证大菩提，转大法轮，度脱众生，作大佛事。此大总持门不但是我们末世凡夫所依之最殊胜大威力法门，连十方如来坐菩提场、降伏众魔、成等正觉、转大法轮，亦是依此陀罗尼总持门（如本经中如来所说）。

【“阿难，一切众生轮回世间，由二颠倒，分别见妄，当处发生，当业轮转。云何二见？一者众生别业妄见；二者众生同分妄见。”】

【注释】

“一切众生”：除了六凡之外，在此还包括二乘及权教菩萨。

“由二颠倒，分别见妄”：由于两种颠倒心之分别，而见种种妄相。

“当处发生”：“当处”，本处，亦即本心本识之中，谓这些颠倒妄见，非离心别有，而全是在本心中发生，所谓不离本处。

“当业轮转”：即在这些本业中而轮转，亦即，轮转者，除了这些“业”外，更无人受此轮转：轮转者业也，非他，是中无人；所以一切轮转非离此等业而有。

“云何二见”：“二见”，此二种颠倒分别所起之妄见。

“一者众生别业妄见”：“别业”，即不共业，即每个众生个别有的业，亦即所谓“殊相”（Particular）之妄见，此类妄见，人人不同，因为每个人所造集之业都不尽相同的缘故。这句话，易言之，即是“自业所感之妄见”。

“二者众生同分妄见”：这就是一切众生，或一部分众生所共有之业（共业）所起之妄见，即唯识百法中称为“众同分”，为心不相应行法之一。此句，易言之即：“共业所感之妄见”。

【义贯】

佛言：“阿难，一切”凡外权小之“众生”之所以“轮回世间”的原因，主要是“由”于“二”种“颠倒”心之“分别”而“见”种种“妄”相所致，而此二妄见乃于众生本心本识中“当处发生”，非离心而生，亦令众生“当”此本“业”而“轮转”，非离业而别有轮转，（轮转者业也，此中无人，无作者、受者）。“云何”为“二”颠倒所起之妄“见？一者”为“众生”依个“别”之“业”所起之“妄见”（自业所感之妄见）；“二者”为“众生”共“同”有“分”之“妄见”（共业所感之妄见）。

【“云何名为别业妄见？阿难，如世间人目有赤眚，夜见灯光别有圆影五色重叠。于意云何？此夜灯明所现圆光，为是灯色？为当见色？阿难，此若灯色，则非眚人何不同见？而此圆影唯眚之观。若是见色，见已成色，则彼眚人见圆影者，名为何等？

复次，阿难，若此圆影离灯别有，则合傍观屏、帐、几、筵有圆影出？离见别有，应非眼瞩，云何眚人目见圆影？”】

【注释】

“目有赤眚”：“眚（shěng）”为眼睛有病生翳；“翳”为眼睛上所生障蔽视线之膜，例如白内障。赤眚即红光眼；比喻“无明惑”障蔽真见。

“夜见灯光”：“夜”，比喻众生在迷位中之生死长夜。“灯光”，比喻如来藏性或一真法界。

“别有圆影五色重叠”：“五色”比喻五蕴及三界身土。众生以俱生无明（眚目）覆盖遮蔽，故于一灯（自真如）之处，还妄见有五色之光影属于此灯（五蕴属于此心）。

“为是灯色？为当见色？”：是这灯原来所有的色呢？还是妄见所成之色？

“此若灯色，则非眚人何不同见？”：“非眚人”，眼睛没病的人，比喻佛及大菩萨。佛及大菩萨眼翳已除，妄惑已净，故得清净眼，净法眼。此言，这五色圆影如果说是灯本来实有之光色，那么为何眼睛没毛病的人就不会看见？

“而此圆影唯眚之观”：然而这些圆影实只是目患眚病的人才看得到。

“若是见色，见已成色，则彼眚人见圆影者，名为何等”：“若是见色”，若说此五色圆影是眚见（有翳病之见）所成之色。“见已成色”，如是则能见之性已成为圆影之色，见性便应不再存在了。如是则那个患眚病的人，能用来见那些圆影的，又是什么呢？所以不应说：哪些圆影是眚见所成之色——因为实际上根本没有圆影，哪来能成之圆影、所成之圆影？能见圆影者？所见之圆影既无，则哪有能见这些圆影者？——所见既无，则能见虚妄，亦空无所有。所成圆影既实无，则定无能成者：故若问说“圆影是什么东西造成的？”此言本身已是虚妄。

“若此圆影离灯别有”：“离灯别有”，即是不依于灯，不属于灯。“灯”比喻如如之理。“圆影”比喻依惑所见之五蕴及十界身土等。此句为言十法界自他依正身土，并非离于如如之理而别有，乃是以幻惑故，于真相而起幻觉。

“离见别有，应非眼瞩”：如果这些五色圆影是离于眚见别有，也就是说圆影的产生，并非由于眚见，它们是离于翳目而有自体，故不须眚目来造成。如果是离于眚目所成，应该就非眚眼所能见的。（然而五色圆影实在是眚目能见，故圆影非是离眚见而别有自体。）

【义贯】

佛言：“云何名为别业妄见？阿难”，譬“如世间人”（凡外权小之人）“目”患“有赤眚”（心中妄惑犹在），于“夜”里“见灯光”之外，还“别有”些“圆影，五色重叠”（于一如如理而见有十界自他身土，法界森然。）阿难，“于”汝“意云何？此夜”里的“灯明所现”之“圆光（迷眼所见之幻化法界）”“为是”属于“灯”光原来有的“色”（十法界是如如之理本有的？）？“为当”是此人眚“见”所成之“色”？（还是妄惑之见所造成的？）“阿难，此”圆影“若”是“灯”本来实有之“色，则非”患“眚”病之“人”为“何不同”样看“见”？（若十界身土为如如理本来实有，为何诸佛菩萨不能同见？）然“而此圆影”实“唯”有患“眚”病之人“之”所“观”见者（只有众生心有妄惑，才妄见十界身土实有。）然而，“若”说此等圆影“是”眚“见”所成之“色”，则能“见”之性既“已成”为圆影之“色，则彼眚”目之“人”还能用来“见圆影者”应“名为何等”？（见已成影，即不复有见在；若见不复在，如何能再看到圆影）？然而眚目者实能再看到圆影，因此可知，圆影实非眚见所成——其实，不管众生病不病目，看得到或看不到，圆影实本不生，任何情况下，圆影之体相不可得，非在灯内、非在灯、非在病目中、非从病目中出——于一切处皆实无圆影可得：十界自他身土亦复如是，非在如如理（灯）中，非在如如理外，非在众生能见之见精中有（妄惑之心中非有，亦非从妄惑之心中生，实本不生。）

“复次，阿难，若此圆影离灯”而“别有”自体，“则合”（应该）于其“傍”所“观”之“屏”风、围“帐”、“几”椅、“筵”桌等皆“有圆影出”才对。（然而事实不然，故知圆影非离灯而别有自体。十界身土亦如是，虽非如如之理所有，然亦非离于如如之理外，别有十界身土可得——亦即，十界非在理中，不在理外，离于内外。）若此等圆影是“离”于眚“见”而“别有”自体，则“应非”翳“眼”所能“瞩”，然而，“云何眚”目之“人”确能以其眚“目”而“见圆影”？（如是可知，五色圆影非离见别有自体。十界身土亦复如是，非离幻见而别有自体。）

【“是故当知：色实在灯，见病为影；影、见俱眚，见眚非病，终不应言：是灯？是见？于是中有非灯？非见？”】

【注释】

“色实在灯”：“色”，灯光之色，即灯原有澄明之色；此澄明之光色实在于灯，离灯无光，然此光若以净眼来看，并无五色圆影。

“见病为影”：“见”，能见。“影”，所见之光影。以能见之见精有病，故令所见之灯光变成有五色影。

“影、见俱眚”：所以说所见之五色影及能见之精皆有眚病——这比喻不但能见之根身器界是无明之影，连能见的见精，也是无明赤眚所起。

“见眚非病”：“见”，彻见、照见。若如实照见一切能见之精与所见之影，皆是眚病（非眚不见），则当下离病。亦即《圆觉经》所说之：“知幻即离，离幻即觉。”

“终不应言：是灯？是见？”：“是”，即也。此谓，若能当下眷取，知能见所见不实如幻，则终不应再依圆影幻相，而起忘惑，作如是虚妄言说：五色圆影是在灯呢？还是在见呢？

“于是中有非灯，非见？”：“非”，离也。此谓，乃至在此“即灯、即见”之妄惑中，更起如是虚妄之言说：或者此五色光影并非在灯中，是离灯而有自体的吗？或是离见而有体的呢？此即惑上加惑。因为五色光影，连“即灯、即见”（在灯之中、在见之中）都不可得，则更不可能“离灯、离见”而有自体。

【义贯】

佛言：“是故当知”：澄净无影之光“色实在”于“灯”（离灯无光，光中无影），但以能“见”之精有“病”故令光成“为”五色之“影”（如如之理实一相澄明，并无十界之影，以众生心病而为影）；所见之妄“影”与能“见”之精“俱”是“眚”病；然而若能一念相应顿“见”一切能所皆由“眚”所幻，则当下“非病”；若能如是当下体取，则“终不应”再依幻相而作如是虚妄之“言”曰：此五色圆影到底“是”即“灯”而有的呢？还“是”即“见”而有的呢？乃至复“于是”等虚妄言说“中”更“有”进一步的戏论曰：或者此五色光影“非”是即“灯”而有？（而是离灯而有的？）抑或是“非”即“见”而有？（而是离见而有的？）如是即妄上加妄，惑上加惑。

【“如第二月，非体、非影。何以故？第二之观捏所成故。诸有智者不应说言：此捏根元是形

、非形，离见、非见。此亦如是，目眚所成，今欲名谁是灯？是见？何况分别非灯？非见？”】

【注释】

“第二月”：捏目所见之第二个月亮。“捏目”比喻无明妄动。“第二月”比喻由于无明，而于实相外，见有妄相。

“非体、非影”：此第二月实非有自体，亦非是第一个月之影。

“第二之观捏所成故”：此第二个月之所以能被看到，全是由于捏目所成，若不捏目，眼不花，则不会有此见。

“此捏根元是形、非形”：以此“捏目”为根本因，所造成的第二月，若还去分别它倒底是“真月的本形”呢？还是“非真月的本形”？“捏目”之举已是妄为，捏目所见之第二月更是妄上加妄，若再在此第二月上去分别、争论说：这第二月的形状是真月之形？还是非真月之形，则成多重之虚妄。

“离见、非见”：这第二月是离见而有自体？还是非离见而有自体的呢？

【义贯】

佛言：譬“如”捏目所见之“第二月”，此第二月“非”有自“体”、亦“非”是第一月本身的“影”子，“何以故”？此“第二”月“之”能“观”所观，乃纯是“捏”目“所成故”，本来无一物。是故“诸有智者，不应说言”：由“此捏”目之“根元”所造成的第二月，“是”真月之本“形”呢？还是“非”真月之本“形”？是“离见”而有自体呢？还是“非”离“见”而有自体？“此”灯与五色光影“亦如是”，乃“目”有“眚”病“所成，今”尚“欲名谁是灯”所造成的呢？还“是见”所造成的？更“何况”还进一步“分别”说：或者并“非”由“灯”所成？亦“非”由“见”所成？如是等分别，岂非愚妄之极？

【云何名为同分妄见？阿难，此阎浮提，除大海水，中间平陆有三千洲。正中大洲东西括量，大国凡有二千三百，其余小洲在诸海中，其间或有三两百国，或一、或二，至于三十、四十、五十。阿难，若复此中有一小洲，只有两国，唯一国人同感恶缘，则彼小洲当土众生，睹诸一切不祥境界：或见二日，或见两月，其中乃至晕、适、佩、玦，彗、孛、飞、流，负、耳、虹、霓，种种恶相。】

【注释】

“同分妄见”：众生共业所感、共有的妄见，看到同样虚妄的东西。

“平陆”：平原、平坦的陆地。

“东西括量”：“东西”，省略了南北二字。东西南北都包括来计量。

“唯一国人同感恶缘”：这两小国中，只有一国的人以共业而感受同样的恶缘之果报。

“当土众生”：“当土”，当地。

“晕、适、佩、玦”：“晕”，日旁有气。“适”，黑气。“佩”，日上有如玉带之气。“玦（ju环形而有缺口的佩玉）”太阳四周有气，其形如有缺口的玉环。这些都是日月之灾象。

“彗、孛、飞、流”：“慧”，即慧星，欲称扫帚星。“孛（bi）”，慧星的一种，但光芒短，且其光四射，而慧星则光芒长，且光拖于后。“飞”，星星绝迹而去。“流”，星光之相往下注。这些都是星辰之灾象。

“负、耳、虹、蜺”：“负、耳”为阴阳之气。“虹”，彩虹。“蜺（同“霓”）”，为霓虹之处环，内环称虹，外环称霓。

【义贯】 本节从略。

【但此国见，彼国众生本所不见，亦复不闻。阿难，吾今为汝以此二事，进、退、合明。】

【注释】

“以此二事”：指眚目所见之五色光影（别业妄见）及种种日月星辰之灾象（同分妄见）二者。

“进、退合明”：“进”，即演绎。“退”，即归纳。“合”，合观归结。“明”，表明、说明。

【义贯】

佛言：然而这些日月星辰等的灾变不祥之象，“但此”小“国”之人才“见”到，而“彼”邻近另一小“国”之“众生”，对于此等现象却非但“本所不见，亦复不”曾听“闻”过。“阿难，吾今”即“为汝以此”眚目所见光影（别业妄见）及日月星辰之灾象（同分妄见）“二事”作个“进”（演绎）、及“退”（归纳）之审析，并将其归结“合”而观之，以示“明”其理。

【“阿难,如彼众生别业妄见，瞩灯光中所现圆影，虽现似境，终彼见者目眚所成。眚即见劳，非色所造。然见眚者终无见咎。例汝今日以目观见山河国土及诸众生，皆是无始见病所成。”】

【注释】

“虽现似境”：其圆影虽现出似有实境；亦即，那些圆影看起来好像是真的一样。
“终彼见者目眚所成”：但终究还是那看到的人其翳眼所成之幻境，不是真实的。
“眚即见劳”：“劳”，病也。若有眚病即是其见有病。
“非色所造”：所以那些圆影并非外色所造，而是自己眚目所见。

“然见眚者终无见咎”：然而若能知见觉了这一切都是眚病所为，终不会再堕于眚见之咎；也就是：知幻即离，觉已非梦。

【义贯】

佛言：“阿难，如彼众生”因个“别”之“业”而造成虚“妄”之“见”，因而“瞩”见“灯光”之“中所现圆影”（见一真法界中现有自他根身器界），其圆影“虽现”出近“似”实际之“境”界，然而“终”究是“彼见者”之“目眚所成”之幻境，并无真实之实体（自他根身器界虽现如实有之境，终究是自心妄惑所成，并无实体）。“眚”目所见之境“即”是“见”之“劳”相（见之病相），“非”是外“色所造”，乃自眚病所成。“然”而若能知“见”觉了这一切皆是“眚”病所成“者”，则“终无”复堕于眚“见”之“咎”矣（如觉了即不复梦矣）。如今以由眚病而见圆影之事来“例”同“汝今日以目观见”些三界之“山河国土及诸众生”，一切有情无情、依报正报，其实“皆是”你“无始”以来所患眚“见”之“病所成”，并无实体！

【“见与见缘，似现前境，元我觉明见所缘眚，觉见即眚。本觉明心，觉缘非眚。觉所觉眚，觉非眚中。此实见见，云何复名觉、闻、知、见？是故汝今见我及汝并诸世间十类众生，皆即见眚，非见眚者。彼见真精，性非眚者，故不名见。”】

【注释】

“见与见缘，似现前境”：能见之见分与所见之缘（相分），晃如现在目前而为实有之境。

“元我觉明见所缘眚”：“觉明”之“觉”是妄觉，并非真觉；因为自心本觉，而起一念无明，还欲求觉；以此一念之妄求，反而转真觉为妄觉，而往外求索，故成根本无明。此谓，承上句，现似实有的前境，原来实是我自己最初心起妄觉而欲求明之根本无明，因而幻起能见分，而妄见现前实有所缘之相分，如是所造成的眚病，而究其实，这一切能见与所见，并皆没有实体，皆是眚病。

“觉见即眚”：若觉自己能见，此即是眚病。亦即，此能见实是妄见，而此能觉亦即是妄觉，非真觉——其实是一种病。

“觉所觉眚，觉非眚中”：一旦觉了一切所觉者皆是眚病，则此觉即是真觉，而非仍堕在眚咎之中。

“此实见见”：这样便是真实知见了一切能见与所见皆非真，皆是妄见。

“云何复名觉、闻、知、见”：为什么还把一精明的妙觉明性称为六和合的见、闻、觉、知，且妄认其为真实有此六分别，并且认为见闻觉知决定为我心之相？——而实际上，一切能见所见、能闻、能觉、能知并所见、所闻、所觉、所知，皆是一精明体上所起的眚病，都无实体。

“汝今见我及汝……皆即见眚，非见眚者”：所以以你现所见到的我及你自身，以及种种器世间，与十类众生，一切世出世间圣凡依正，都是你的见精之眚病所成就的，并非能彻见“一切法皆是眚妄”之真见。

“彼见真精，性非眚者，故不名见”：彼见性乃真精妙明，所以它的性从来没有跟着见精起眚病，所以见性不名为“能见”，因此更无“有所见”：以其不病故，无有能所之分。

【义贯】

佛言：能“见”之见分“与”所“见”之“缘”（相分），晃如近“似”真实“现”在目“前”而为实有之“境”界；其实“元”来是“我”最初心起妄“觉”求“明”之根本无明，幻起能见而妄“见”现前实有“所缘”之相分，而成“眚”者；是故若“觉”自己能有所“见即”是“眚”病（因真如法界中，实无能见所见）。

虽然起了能所之心，但若能以“本觉”妙“明”真“心”去“觉”了能“缘”与所缘二者皆是虚妄，即“非”有“眚”病了（见眚非病）。一旦“觉”了一切“所觉”者皆是“眚”病，则此“觉”即是真觉而“非”复堕在“眚”幻之“中”了。“此”即是真“实”知“见”了一切能“见”与所见皆非真，皆是妄见。若能如是觉了，则“云何复”将本一精明之妙觉明性“名”为六和合之“觉、闻、知、见”，而更妄认见闻觉知决定为我心之相及外境相？

“是故汝今”现前所“见”到的“我及汝”自身，“并诸”器“世间”及“十类众生”，一切世出世间、圣凡依正，“皆即”汝之“见”精之“眚”病所成，而“非”为能彻“见”一切法皆为“眚者。彼”清净“见”性乃“真精”妙明，其“性”从本以来即“非”有“眚”病“者”（本性从来不病，不与妄合；其体虽究竟不染不变，却有随缘幻化之用），是“故”妙明真性“不名”为能“见”，以其实无能所之相。

【“阿难，如彼众生同分妄见，例彼妄见别业一人：一病目人同彼一国，彼见圆影眚妄所生。

此众同分所见不祥，同见业中瘴恶所起，俱是无始见妄所生。”】

【义贯】

佛言：“阿难，如彼”一国“众生”由于“同分妄见”之共业所见种种灾象，来“例彼”因眚目而生“妄见”，见灯有圆影之“别业一人：一病目”之“人”实“同彼一国”之人，“彼”病目人所“见”之“圆影”乃“眚妄所生”，并非即灯或离灯而有实体，抑即见或离见而有实，本无有生。而“此”国之众生因“众同分所见”之“不祥”诸相，乃“同”分妄“见”共“业中”所感“瘴”疠“恶”气“所起”之妄相。而此等诸妄相，“俱是无始”无明熏成“见妄所生”之虚影，犹如空华、阳焰。

【诠论】

人虽有一、多，业亦有同、别；然其为眚见则同。因为一国之人之同分妄见（见日月星辰灾相），人数多且规模大，牵涉亦广，故较难了解；而一人病目见灯有圆影，则事件单纯，易于了解；然而两者之道理实同。因此佛即以一人来喻多人，以“别业妄见“来喻”共业妄见（同分妄见）。

【“例阎浮提三千洲中兼四大海、娑婆世界并洎十方诸有漏国，及诸众生，同是觉明无漏妙心见闻觉知虚妄病缘，和合妄生，和合妄死。

若能远离诸和合缘及不和合，则复灭除诸生死因，圆满菩提不生灭性。清净本心，本觉常住。”】

【注释】

“诸有漏国”：即非清净佛土。

“虚妄病缘”：虚妄之见病所缘之相分。此病非实，否则永不得瘥。

“和合妄生，和合妄死”：能见与所见和合，而虚妄现出生相，复和合又虚妄现有死灭之相。然实无生死，亦无和合。

“诸和合缘及不和合”：“根尘识”三者相应染，名为和合；三不相应，名为不和合。“众同分”为心不相应行法，所以“不和合”即指“同分妄见”；而和合缘即指“别业妄见”。

【义贯】

佛言：这又可进一步来比喻，以“例阎浮提三千洲中兼四大海”，乃至可例整个“娑婆世界”，甚至“并洎十方”之“诸有漏国”土等一切器世间，“及诸众生”等一切有情世间，这一切依正“同是”本“觉”妙“明”本自“无漏”的“妙心”随缘幻起的“见闻觉知虚妄”见“病”所“缘”之相分，唯自心现；能见所见“和合”而虚“妄”有“生”，众缘“和合”而虚“妄”现有“死”灭之相。“若能远离诸和合缘”（别业妄见）“及不和合”缘（同分妄见），如是“则复”能“灭除诸”分段、变易“生死”之“因”，离幻即觉，故速能“圆满菩提”本“不生灭”无上大涅盘“性”，重获“清净本心”，证得“本觉”出缠而得“常住”不动不坏，入法界性。

第十四节　破和合及非和合

【“阿难,汝虽先悟本觉妙明，性非因缘、非自然性，而犹未明如是觉元非和合生、及不和合。阿难，吾今复以前尘问汝：汝今犹以一切世间妄想和合，诸因缘性而自疑惑，证菩提心和合起者。”】

【注释】

“而犹未明如是觉元非和合生、及不和合”：“觉元”，妙觉明元，亦即本性。佛知阿难虽已离因缘及自然之计，但仍未脱和合及非和合之执，仍在疑惑本性到底是和合而有的呢？还是非和合而有的？

“证菩提心和合起者”：因此也以为能证无上菩提的因地之心（亦即如来密因），也是和合而起的。

【义贯】

佛言：“阿难，汝虽先”已“悟”了“本觉妙明”其“性非因缘”所生，亦“非”堕无因果之“自然性”（已离因缘、自然之计），然“而”你“犹未明”了“如是”不生灭之妙“觉”明“元”（本性），既“非和合”而“生、及”非“不和合”（仍未脱和合与不和合之执）。“阿难，吾今复以”现“前”所对之“尘”境来“问汝：汝今犹以一切世间”众生之“妄想”而计本性为“和合”而有，认为本性也是从“诸因缘性”和合而生，因“而自”生“疑惑”，而更疑能“证”无上“菩提”之因地“心”（如来密因）也是由“和合”而“起者”。

【“则汝今者妙净见精，为与明和？为与暗和？为与通和？为与塞和？若明和者，且汝观明，当明现前，何处杂见？见、相可辨，杂何形像？若非见者，云何见明？若即见者，云何见见？必见圆满，何处和明？若明圆满，不合见和！见必异明，杂则失彼性、明名字，杂失明、性，和明非义。彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。”】

【注释】

“若明和者”：若见精为与“明相”杂和者。

“当明现前，何处杂见？”：当明相现前时，明相为于何处掺杂在见精之中？

“见、相可辨，杂何形像？”：当见明相之时，见精与明相，应仍可分明辨别其各自原来的形像；这么说来，则两者杂和之后，其形像是个什么样子？（为何至今并未看到？）

“若非见者，云何见明？”：若见精与明像杂和之后，所产生的是一个崭新的形像，此新形像中若非仍保有见精原来的形像（即见精本来的形像变不见了；亦即见精不存在——无“能见者”之相），那么如何还有能力见到明相？

“若即见者，云何见见”：若杂和之后所显出来的新形像，即是见精的形像（并没有明相的形像在内——无“所见”之相），如此，则如何能说见到了其所见的明相呢？

“必见圆满，何处和明？”：如果说“见性”本自圆满，则“见性”之中何处还能与明相和合呢？

“若明圆满，不合见和”：若“明相”本自圆满，则不应仍能与见精相和。然而物物本自圆满，否则即不能独立成为一物。

“见必异明，杂则失彼性、明名字”：“见精”之本性若一定是异于“明相”之本性，两物杂和之时，则一定会失去见性与明相各自本有的名字，而成为一新的物体。

“杂失明、性，和明非义”：若杂和之后，即成一新物，因而便失去了本来的明相与见性，如此则若说杂和之后仍有“明相”存在，便不合道理。（然而我们却现见明相并未曾失去，所以说见精见到明相时，为与明相杂和，是不成立的。）

【义贯】

佛言：“则汝今者”本“妙”本“净”之“见精，为与明”相“和”？抑“为与暗”相“和”？或“为与通”相“和”？抑“为与塞”相“和”？

“若”说见精为与“明”相“和者，且汝观”看“明”相之时，“当明”相“现前”，而你看到之时，此时明相是在“何处”掺“杂”在“见”精之中（亦即，明相在哪里与见精杂和？——我们遍寻、观察，既找不到他们究竟在哪里混和，其混和之处所不可得，因此可知并没有和。）又，若杂和之后，“见”精与明“相”本来的形像还是一样分明“可辨”（其本来之形像还是在，并无丝毫改变），则两者于“杂”和之后应作“何形像”才对？

首先两者杂和之后所现出来的形像“若非”再有“见”精的形像存在“者”，则“云何”仍能“见”到“明”相？（然而，今实仍能见明相，所以可知见精并未失去，因此可知实无和。）

其次，见精与明相杂和之后，所现出来的新形象，“若即”是“见”精“者”，如是则明相之形像便不在内，便失去了；既然明相已失，见精“云何”还能“见”到其所“见”之明相呢？应无所见。（然而，实在吾人还是能见到明相，因此可知明相并未失去其本来之形像，因此可知两者实无和。）若“必见”性本自“圆满”，则“何处”还能“和”于“明”相（与明相杂和）？（见性之性若非本自圆满，即不能独立自成一物。）“若明”相本自“圆满”，则“不合”（不应）仍能与“见”精“和”。

若“见”精之本性“必”定“异”于“明”相之本性，两者“杂”和之时“则”必“失彼”见“性”与“明”相本有之“名字”，而合成一体；既然“杂”和即“失”去“明”相与见“性”之本名，则杂“和”之后仍有“明”相在，即“非”合于“义”理。

（若失本名，即亦失其体相，以有体相即有名，若无名即无体相。然而我们现见明相从来不失，故知明相并未与见精和。）“彼暗”相“与通”相，“及诸群塞”相等，“亦复如是”，不与见精杂和。

【“复次，阿难，又汝今者妙净见精，为与明合？为与暗合？为与通合？为与塞合？若明合者，至于暗时，明相已灭，此见即不与诸暗合，云何见暗？若见暗时，不与暗合，与明合者，应非见明！既不见明，云何明合了明非暗？彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。”】

【义贯】

佛言：“复次，阿难，又汝今者妙净见精，为与明”相“合”？抑“为与暗”相“合”？或“为与通”相“合”？抑“为与塞”相“合”？

“若”见精为与“明”相“合者，至于暗时，明相已”经“灭”去，则见精应随明相一同灭去，如是“此见”精因已不存在了故“即不”能再“与诸暗”相“合”；然见精若不与暗相合，“云何”还能“见暗”相？（然而，明去暗来之时，实可见暗，可知见精并不曾随同明相一起灭去：故亦可知见精实未与明相合。）

你“若”转计说“见暗”之“时”，见精“不”须“与暗”相“合”即可成见；这么说来，则先前“与明”相“合者”，反过来说，“应非”可“见”到“明”相（因为：不合既能见，则合时应不见才对——怎可说：不合时能见，合时亦能见？）“既”然“不”能“见明”相？“云何”现前见精与“明”相“合”时，确实能“了”别“明”相实“非暗”相呢？可知见精并

未曾与明相或暗相合。“彼暗”相“与通”相、“及诸群塞”之相，“亦复如是”，见精虽能见彼诸相，但并不与彼诸相合。

【诠论】

世尊为究竟破和合之执，而特将“和”与“合”分开来破：上一段先破“和”相，这一段再破“合”相。“和相”与“合相”分破之后，“和合相”之见即破矣。又，“和”相有如近世科学上所说的物理作用，故经文中称“杂和”如将朱砂与麦粉和在一起。而“合”相就有如化学变化。

【阿难白佛言：“世尊，如我思惟：此妙觉元与诸缘尘及心念虑非和合耶？”】

【注释】

“此妙觉元”：此妙明本觉之元，亦即本性。

“与诸缘尘”：与种种的所缘之尘境，如明、暗、通塞等。

“及心念虑”：亦即六识心。

“非和合耶”：彼此是不相和合的，对吗？

【诠论】

阿难闻佛在上面破斥和合之计执，于是又转计“法非和合”。这又是二分法的逻辑推论在作祟。

【佛言：“汝今又言觉非和合。吾复问汝：此妙见精非和合者，为非明和？为非暗和？为非通和？为非塞和？若非明和，则见与明必有边畔！汝且谛观：何处是明？何处是见？在见在明，自何为畔？阿难，若明际中必无见者，则不相及，自不知其明相所在，畔云何成？彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。”】

【注释】

“若非明和，则见与明必有边畔”：如果说见精非与明相相融和成一体，则见精与明相之间，一定有一个分界线，可分出彼此来。

“在见在明，自何为畔”：在见精与在明相之间，从何处开始是彼此的分界线？

“若明际中必无见者，则不相及”：若在明相的际限（范围）内，必定是没有见精存在的话，那就可知见精与明相两者不相交涉（没有交集）。

“自不知其明相所在”：承上，既然见精与明相不相涉，自然就不知其所见的明相到底在哪里。

“畔云何成？”：若见精不知明相在哪里，两者之间又无交集，这样的话，两者之间的分界之边畔，如何能成立？

【义贯】

“佛言：汝今又言”妙明本“觉”之元并“非和合”。

“吾复问汝：此妙见精”若是“非”与他物“和合者，为非”与“明”相“和”？抑“为非”与“暗”相“和”？或“为非”与“通”相“和”？抑“为非”与“塞”相“和？若”见精为“非”与“明”相融“和”成一体，“则见”精“与明”相之间“必有”个“边畔”（分界线）。

“汝且谛”实“观”察：到底“何处是明”相的界限？“何处是见”精的界限？“在见”精与“在明”相之间“自何”处开始“为”边“畔？

“阿难，若”在“明”相的“际”限范围之“中，必”定“无见”性存在“者，则”可知见精与明相两者并“不相及”；（既然互不相及，则不可说见精见到了明相；既没见到），“自”然就“不知其”所见之“明相”之“所在”，如是则两者间的边“畔云何”得以“成”立？（若两者间的边畔不能成立，则两者之间即非有边畔；边畔既无，便不能说见精与明相不相融和；因此，说见精与明相不相和，不能成立。）“彼暗”相“与通”相，“及诸群塞”之相等，“亦复如是”，不得言其不与见精相融和。

【“又妙见精非和合者，为非明合，为非暗合？为非通合？为非塞合？

若非明合，则见与明，性、相乖角，如耳与明，了不相触。

见且不知明相所在，云何甄明合、非合理？

彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。”】

【注释】

“则见与明，性、相乖角”：“乖角”，乖违如牛之二角。则见精与明相二者，一个属于性，一个属于相，便两相乖违如牛之二角之对立。

“如耳与明，了不相触”：犹如耳根与明相，两者丝毫不相触及，互不相干。

“见且不知明相所在，云何甄明合、非合理”：见精与明相既不相触，见精便不可能知道明相在哪里，见精既然连明相的所在都不知道，还怎么去甄别它们两者是相合、还是不相合的呢？（——意即：根本不用甄别了！因为既然两不相触，很显然是不相合的！）

【义贯】

佛言：“又”此本“妙”之“见精”若“非”与诸尘相“和合者，为非”与“明”相“合”？抑“为非”与“暗”相“合”？或“为非”与“通”相“合”？抑“为非”与“塞”相“合”呢?

“若”说见精为“非”能与“明”相融“合”者，“则见”精“与明”相，必如“性”与“相”互相“乖”违如牛之二“角”之对立，永远碰不在一起，这便犹“如耳”根“与明”相一样，两者“了不相触”及，毫无交集，若如是者，则“见”精尚“且不”能“知”道“明相所在”之处，我们“云何”还去“甄”别“明”白二者是“合”或“非合”之“理”？（如是则根本不用甄明了——然而事实上是，明相来时，我们实能知明相之所在，因此若说见精与明相互不相触，是不能成立的；可见见精与明相是有相触，两者既有相触，则说见精与明相为不相融合，是不通的；故知，见精与明相非不相合。）

“彼暗”相“与通”相，“及诸群塞”之相，“亦复如是”，非不与见精融合。

第二章　一切法本如来藏

【“阿难，汝犹未明一切浮尘诸幻化相，当处出生，随处灭尽，幻妄称相，其性真为妙觉明体。

如是乃至：五阴、六入，从十二处、至十八界，因缘和合，虚妄有生；因缘别离，虚妄名灭。

殊不能知：生灭、去来，本如来藏常住、妙明、不动、周圆妙真如性。

性真常中，求于去、来、迷、悟、生、死，了无所得。”】

【注释】

“一切浮尘”：一切虚浮无根不实之尘境。

“幻妄称相”：“称”，权称，假名。但有幻化虚妄权称其相而已，而实非有相。

【义贯】

佛言：“阿难，汝”今“犹未明”了“一切”虚“浮”无根不实之“尘”境，“诸”如“幻”如“化”之“相”，皆实“当”真心本性“处出生，随”即于本心“处”而“灭尽”，一切生灭不离自心自性，唯自心现量，此外更无一法可得。是故一切生灭，但有“幻”化虚“妄”权“称”为其“相”而已，故其相乃属假名；然其相虽妄，而“其性”实乃“真为”本“妙觉明”之“体”，全体皆真。

非但浮尘其体是真，“如是乃至”一切众生之当体“五阴、六入”，甚至“从十二处，至十八界”一切有为法，皆于“因缘和合”之时，则“虚妄”而现“有生”起之相，而实无生；若“因缘别离”之时，则“虚妄”假“名”为“灭”，而实无灭。

一切众生“殊不能知”世间一切“生灭”与“去来”，皆“本如来藏常住、妙明、不动、周”遍“圆”满之“妙真如性”；

于此本“性真常”之“中”若“求于”（想要找）“去、来、迷、悟、生、死”之相，皆“了无所得”，如虚空华。

【诠论】

这一段是总结论。在此如来明示根、尘、识、世间一切有为法，皆是如来藏妙真如性：法界一切全体皆真，更无虚妄，故是一真法界。其中若有因缘妄相，须知其相虽妄，其性乃真，故无少法可舍，亦无少法可得。如是乃至一切去、来、迷、悟、生、死、涅盘，皆本如来藏妙真如性，随缘幻化。若了于此，即能悟得三世如来密因，而随法界性，起菩萨万行，速即证入首楞严三昧，作大佛事，究竟坚固。

又，此段虽为一切上文之总结，然亦是总起一切下文，因此是上下文之枢纽。从此以下，为佛广明分别详释为何五阴、六入、十二处、十八界为“本如来藏妙真如性”。因为这才是本经最甚深、最枢要的宗旨，亦是“如来密因”之所以为如来密因之所由。举要言之，本经之学者，能不能悟了，就看对在以下这一大段经文，是否能够悟入。（当然，若最上根器人，可能于此总论，即已契入。）

第一节　五阴本如来藏性

【“阿难，云何五阴本如来藏妙真如性？”】

【注释】

“五阴”：“阴”，覆盖之义。因为色、受、想、行、识能覆盖真性，故称为阴。又，“阴”为积聚之义，因为这五法可积聚有为之法。

“如来藏”：“如”，为不变、不动之义，指真心不变之体。“来”，为真心随缘之用。故“如来”二字，即真心之体与用：其体不变，而能起恒沙妙用，是即如来。“藏”之义有三：一、宝藏。一切众皆具如是真心，而此真心具足一切如来性德，故是如来性德之宝藏。二、藏者，密也，以此真性甚深不可思议，凡愚不可了知，故有如秘密一般暗藏起来，唯有契入如来真智者，方能得其宝钥而开启、明见之，故名此真性为“藏”。三、此真性亦是三德秘藏之义。三德者，法身德、般若德、解脱德，以具如是如来秘密三德，故称为“藏”。

“妙真如性”：“妙”，即不可思议之义，以此真性一体而具足万用，万用而不离一体；又此体虽具万用，然其本体则恒常不变，不生不灭，故称“妙”。“真”者不虚、不妄。“如”者

不变、不动、不坏。
【义贯】　本节从略。
【诠论】

本经真正是最无上、第一义谛了义之经。因为五蕴在权教大乘及小乘中，皆是污染、败坏的，为万苦之源、轮回之本。然而那是因为众生智慧未开，贪染太甚，如来为调伏其心，令离贪染及缘于五蕴而起的一切凡夫、外道恶见、邪见，故说此对治、苦切之调伏法，令得远离。譬如人生病，发高烧，不管如何，第一须先退烧；烧退之后，再讲调养等令体力、精神恢复之法。五蕴亦如是，为众生病中之大热恼，故如来称之为“五阴炽盛苦”，此病为急病，须先对治；治好了五蕴热恼，身心清凉之后，才谈得上调理及增长之法。

是故本经为根熟众生，于五阴热恼清凉之后，所修习之无上法；令得返照五阴本来不垢不净，为如来藏之妙真如性；是故了此理者，即不复如愚夫于此五蕴身心上贪着、或于色身上虚用功夫，而美名之曰“藉假修真”，如道家者流，或某些密法之末流。亦不会如二乘之憎此身污染可厌，急急欲舍之而去。根熟众生，了五阴本如来藏妙真如性，不须贪爱、亦用不着憎恶；如是远离一切愚夫二边之法，契入中道圣旨，如实知见五阴全体皆真，无有一法可取、无有一法可舍；如是了知，更依大佛顶总持门精修，长养圣胎，故能究竟转染为净，转凡成圣，而得五阴为全身舍利、金刚不坏之体。三世诸佛菩萨皆依如是妙因而修行、证悟，故称为“如来密因、诸菩萨万行”。行者如是知见此密因，修如是行，亦得速证得大佛顶本尊三昧，契入如来藏性，圆满法身。

1．　色阴本如来藏性

【“阿难，譬如有人以清净目，观晴明空，唯一晴虚，回无所有。其人无故不动目睛，瞪以发劳，则于虚空别见狂华，复有一切狂乱非相。色阴当知亦复如是。”】
【注释】
“譬如有人”：比喻一念未动、本心清净之人。
“以清净目”：无妄之目。
“观晴明空”：湛寂之空，喻真理。
“唯一晴虚，回无所有”：本自清净，纤尘不立；比喻如如理中无有十法界、依正可得。
“其人无故”：没来由的。以无缘无故，故称“无明心动”。

“瞪以发劳”：“劳”，病也。眼睛瞪直了，久了以后，眼睛劳累而眼花，此现象称为眼之“劳相”。
“别见狂华”：“别”，另外。

“复有一切狂乱非相”：“非相”，非实之相，妄相。此指内外四大生灭、老病死等粗相。
【义贯】

佛言：“阿难，譬如有人”，一念未动之时，“以清净”无妄之“目，观晴明”湛寂之虚“空”，则见“唯一晴”明“虚”空，此外“回无所有”，纤尘不立（无有十法界依正染净凡圣可得。）

“其人”忽然无缘“无故”而“不动目睛，瞪”直眼睛“以发”生因过度“劳”累所产生的错觉现象，“则于”原来一无所有的“虚空”中“别见”有“狂华”于空起灭，“复有一切狂乱非”实之“相”出现。一切众生“色阴”之获得，“当知亦复如是”，纯为自心虚空所生之空华劳相，本无所有，乃无明劳相所生；虽生，亦毕竟无体可得。
【阿难，是诸狂华非从空来，非从目出。

如是，阿难？若空来者，既从空来，还从空入；若有出入，即非虚空；空若非空，自不容其华相起灭：如阿难体，不容阿难。

若目出者，既从目出，还从目入；即此华性，从目出故，当合有见！若有见者，去既华空，旋合见眼；若无见者，出既翳空，旋当翳眼。又见华时，目应无翳，云何睛空号清明眼？】
【注释】
“非从空来，非从目出”：“来”与“出”一样，都是生的意思。

“若有出入，即非虚空”：虚空一相，并无内、外之别，所以不能说“从空出、从空入”。否则，若说“从空出”，是从空的那一部位出？又若说“从空入”则到底入到哪里去？所以说，若能说“从空出、入”，则这个空就不是真的空，而是个有内有外、有畛（畛zhěn：井形田沟上的小路。泛指田间的路。）域的实体了。

“空若非空，自不容其华相起灭”：空若不是真的空，而是个实体，就不再能容纳那些华相于其中起灭了。因为唯有真的空，才能容纳他物，若是实体，即有质碍，就不能再容受他物。

“如阿难体，不容阿难”：譬如阿难的身体是个实体，不是虚空，因此就不能再容纳另一个阿难于其中，是同一个道理。

“即此华性，从目出故，当合有见”：这空华，因为是从眼睛中出生的，而眼是有情物，且其性为能见；此华既然是眼所生者，便应具有眼之属性，而亦应当有能见之功能。

“若有见者，去既华空，旋合见眼”：“华空”，成为华，而处于虚空中。“旋”，回过头来。此华若有能见之性，出去后成为华而处于空中，这时此华若回转身（回过头来），应能见到自己的眼。

“若无见者，出既翳空，旋当翳眼”：“翳”，障也。此华若无能见之功能，则便是无情物；若是无情物，便会有质碍；既有质碍，则它出了眼睛之后，应成为空中之翳障；而当它再回到眼中来时，也应当会翳障于眼——然而此华，于空时并不碍空，而且也不曾回到眼中而碍眼；是故此华亦非无见之无情物。

“又见华时，目应无翳”：又，当眼睛看到空华的时候，此时华既已从眼中出去了，眼中应不再有翳障才对——眼睛既无翳障，就不应该看到空华！因为空华是翳眼人才能见的，而眼无翳病的人应该是见不到空华的；现在既然说华已从眼中出去了，眼已无翳，而却还能见空华，可见此华并非从眼中出。又，眼既无翳，应该称为清明眼才对。

“云何睛空号清明眼？”：然而为何只有能看到一片晴空澄明而无空华相的人，才得称为具有清明眼之人呢？

【义贯】

佛言：“阿难，是诸狂”乱起灭的空“华”，究竟是从哪里生出来的呢？一、此诸狂华“非从”虚“空”中生出“来”；二、亦“非从”观者之“目”中“出”生。

“如是，阿难”：一、此华“若”是从“空”生出“来者”，其生之时“既”是“从空”出“来”，当其灭时，“还”应“从空”而“入”；然而“若有”处所能令物“出入”，即为有内外之实体，“即非”真“虚空”，以虚空一相，无有内外之别，故无出、入，（是故若言空华从空出、从空入，不能成立。）又，若物能从虚空出入，虚空即非真空；虚“空若非”真“空”者，即变成实体，如是“自”然“不”能“容其华相”于其中“起灭”，这正“如”同“阿难”的身“体”为一实体，故“不”能“容”纳另外一个“阿难”于其中。（因此，虚空若非真空，即是实体，便不能容纳空华于其中起灭；然而现在翳眼人实见华在空中，可见此虚空不是实体，而真是虚空；既然真是虚空，便无内外，物便非从其中出入，因此结论：此华相并不是“从空而出”。）

二、此华相“若”是从观者“目”中“出”生“者”，则华生之时“既”是“从目”而“出”，则华灭之时亦应“还从目”而“入”（回到原处）才对。复“即”以“此华”之“性”而言，因为是“从目出”生之“故”，它便是有情之性，故亦应如眼之性一样“当合有”能“见”之性。此华“若有”能“见”之性“者”，则当其出“去”之后“既”成为“华”而处于虚“空”中，当它“旋”转身回头对着观者时，“合”当能“见”到自己的“眼”！（然而事实不然，此华并不能见自己的眼，可知此华并无能见之性；既无能见之性，可知此华并不是从观者目中而出；故说空华为“从目出”，不能成立。）又，“若”此空华并“无”能“见”之性“者”，则此华乃属无情物；若是无情物，当它“出”去之后，“既”可障“翳”于“空”，则当其“旋”归之时，亦“当”会“翳”障于“眼”，令不能见其他物，（而事实不然，故此空华“非从目出”）。

“又”当眼睛“见”到空“华”之“时”，因此华已从目而出，此时“目”中“应无”复“翳”障；眼若无翳，应称为清净眼才对，则“云何”唯有观见“睛空”而不见空华相的人才“号”为“清明眼”呢？（如今既然看见空华，却说眼中无翳，这是不能成立的；可知，看见空华的人，即是眼中有翳病才会看见空华；眼中既有翳，即知华未曾从眼出，故说“华从目出”，是不能成立的。）

【诠论】

在此，世尊是以翳眼来比喻凡夫众生以最初一念无明心动，而转澄明之真见（清净本心），成为阿赖耶，而有能见之见分（或见精），此“见分”即是此处所说的“翳眼”；以有“能见”之翳眼，故变现“所见”之相分；“相分”即本经所说之“空华相”，而空华相以总相而言即代表十界一切自他身、土，以别相而言即代表此处佛欲开示的五阴。

佛在此开示此五阴的的（此处疑多一个“的”字）空华乱相之来处，为非从空生（非从一相的如如之理中生），亦非从病目中生（亦非真正从阿赖耶之见分中生），以华相实无所生；于翳眼人眼中所见虽现有，其实并无实体，只是翳眼所见之幻化虚妄之相（此意即：五阴之相于众生眼中所见虽现有，而实并无实体，只是众生无明翳障所见之幻化虚妄之相而已，实本不生。）

在此，“华相不从空生”的“虚空”，除了比喻法界一如之理外，还有一个很重要的意义，即是“虚空”的原义。这是因为印度在传统上，各种外道，乃至有部派小乘，在推论身心及世界的成坏时，最后都推到微尘；因为分析色法，分析到最后，就快变成虚空了，所以称为“邻虚尘”；若将邻虚尘再分析下去，岂不变成虚空？所以他们的结论是：“将色尘一再分析，到最后会变成虚空（回到虚空）。”因此他们便把虚空当成色法的本源，且更进一步而执说：一切“色法”是从虚空中来（从虚空中生）；以其生时是从虚空中来，故灭时还是回到虚空中去（如分析色尘成空可知）。然而须知，虚空即是无，若说色从空生，即有二过：一、“无能生有”，亦即“有法”可不从因缘生，诸法可以非因非缘从空而出；如是则石头中为何不生出乳？

既然不须因缘而能生的话，石中应可出乳。二、“无情能生有情”，因为虚空是器界、是无情，如何能生出有情之五蕴色身？果如是者，则竹林可生出猪羊，而人也不必再结婚交合而生男育女了。有如是等过，故不应言：“空能生色，色从空生”。这些都是外道浅智者愚妄计执之言。

交光法师在《楞严经正脉》中，说我国的儒道二家也有类似西域“色从空生”之说，他说：“此方儒道经书不一，而意旨皆谓：‘虚以生气，气以成形，是万相固本于一气，而一气乃始于太虚。’”若欲入如来智，泛如来无上觉海者，于此等虚妄计着，应速舍离；何以故？分别空华故——空华已是虚妄，本无有实，你再去研判，分别它究竟是从哪里生出来的，岂非妄上加妄？

【“是故当知：色阴虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【注释】

“色阴虚妄”：“虚”者，其体本不生；“妄”者，循业幻现，为众生本识中业相及转相二种劳相所现。

【义贯】

佛言：“是故当知”：一切众生之“色阴”，体本“虚”寂，循业“妄”生，“本非”由能造之“因缘”所造，亦“非”无因无缘“自然”而有之“性”；（——非有因生，非无因生，乃如来藏妙真如不生灭性，随业缘而幻现之相，相妄性真。）

【诠论】

关于“因缘所生”及“非因缘所生”，可参考《中观论》及《十二门论》。此二论依于第一义而广论因缘。论中言一切法非从因生，非从缘生；若从因生，则因中自有果，因中若已有果，则“因”不应仍名为“因”，当名为“果”；是故知因中无果。因中既无果，则不应言“果”从因生；若不能言果从因生，则“法非从因生”。

其次，若“法从缘生”，则“缘”中应有果；缘中若有果：则不复仍名为“缘”，应名为“果”；故缘中无果。缘中若无果，则不得言“果从缘生”；果若不从缘生，则“法非从缘生”。

例如说“酪从乳生”，然乳中实无酪；乳中若有酪，不应仍名为乳，应名为酪；是故不应言酪从乳生。

然而亦不应言“果不从因缘生”；“果”若不从“因”生，则应随处皆有此果；而事实不然；是故果亦非“不由因生”。如言“酪不由乳生”，亦如是：酪若不由乳生，则石头亦应可出酪；是故不应言“果不从因生”。“果不从缘生”，亦如是。是故不应言“果不从因生”或“不从缘生”。是故当知，果非从因缘生，非不从因缘生，虚妄和合而现有生。

2. 受阴本如来藏性

【“阿难，譬如有人手足宴安，百骸调适，忽如忘生，性无违顺。其人无故以二手掌于空相摩，【于二手中（注：在本书中没有这几个字，而在其他经书中有这四个字。故这里作说明）】妄生涩、滑、冷、热诸相。受阴当知亦复如是。”】

【注释】

“手足宴安”：“宴”，即是安，喻真如不动。

“忽如忘生”：“忘生”，如无所生，觉本不生。喻心体离念，本无受阴。

“性无违顺”：“性”，为其所感受之性。“违”，为苦受之性。“顺”，为乐受之性。性无违顺，即无苦无乐；本无受阴，故其所受性即不苦不乐，有如舍受。

“其人无故以二手掌于空相摩”：“无故”，本在一真之境界，所谓“法界无事”，然而忽以无明力驱使，无端起念，念中带妄。“于空相摩”，依无明所起妄念所使，而起妄为。“以二手掌”，指本无外触尘介入，此尘纯系自身妄造所化，并无外实法可得。

“妄生涩、滑、冷、热诸相”：“诸相”，诸触之相。有触则必有受；然此等触及受，皆非从外来，皆是此人自作而自受者也。“妄生”，本是一真，而起念妄造，乃而生九法界境界；此诸境界，本无有生，而以无明力妄为，令“似”有生，非真生，故称妄生。“涩”，喻凡外三途之苦受。“滑”，喻人天之乐受。“冷”，喻二乘之枯受。“热”，权教菩萨之荣受。

【义贯】

佛言：“阿难，譬如有人手足宴安，百骸调适”（契合真如不动），“忽如忘”一切“生”，（心体离念，本无受蕴），故其所受“性”都“无违”或“顺”，无苦无乐，如得舍受。然“其人”忽以无明力而“无故”自“以二手掌于空”中互“相摩”擦，于是于其二手中“妄生涩”（三途苦受）、“滑”（人天乐受）、“冷”（二乘枯受）、“热”（权教荣受）等“诸”触之“相”。一切众生“受阴”之产生“亦复如是”：非从外来，非有外尘生触，实乃无端起妄、自造诸触，自领纳其受，自作自受，而实都无所有。

【阿难，是诸幻触不从空来，不从掌出。

如是，阿难，若空来者，既能触掌，何不触身？不应虚空选择来触！

若从掌出，应非待合。又掌出故，合则掌知，离则触入，臂、腕、骨、髓应亦觉知入时踪迹！

必有觉心知出知入，自有一物身中往来，何待合知要名为触？】

【注释】

“不从空来”：喻非自然性，无因生。

“不从掌出”：喻非因缘生。

“若空来者，既能触掌，何不触身”：如果此触是从虚空中出生的，然后来触双掌；既然能触掌，为何不去触身体的任何其他一个部位？因为虚空是遍满，围绕着全身，若能触掌，则一定也能触其他部位，例如说触头、或触脸。

“不应虚空选择来触”：不应说无情的虚空居然能自己选择那个部位来触，仿佛虚空是有知一样。

“若从掌出，应非待合”：“合”，合掌摩擦。如果说此触是从掌中生的，则不应有待两掌相合才生，应该单掌即能生。若单掌不能生，则两个不能生的单掌加起来，应还是不能生！不能说两个不能生的加起来就变成能生！否则两颗石头加起来为什么不生出鸡来？

“又掌出故，合则掌知，离则触入”：又此触既是从掌中出生，两掌相合时则两掌觉知有触从掌中出来，那么两掌分离时，则应可觉知此触进入掌中（回到掌里面去）。

“臂、腕、骨、髓应亦觉知入时踪迹”：承上，不但如此，而且应该连手臂、手腕、骨、髓也都能觉知此触进来时的踪迹：看它进入身体哪里，都应有感觉，不会说这个触觉一进入手掌，就在手掌里消失了。

“必有觉心知出知入，自有一物身中往来”：若必定有如是觉知之心，知道此触之出与入，那么就一定有一样东西它有自体，且能在身中进出、往来。

“何待合知要名为触？”：“要”，方才。承上，如是则此触便能离掌而存，而且于身中即有其自体，并且能于身中出入；如果真是这样的话，何须等待合掌然后才名之为触？应该不合掌时亦名为触！若不合掌亦名为触（亦能有触），则知此触并非从掌中出。

【义贯】

佛言：“阿难，是诸幻”化之“触”觉，并“不”是“从”虚“空”中“来”的（非无因生，非自然生），亦“不”是“从掌”中“出”生的（非因缘生）。

“如是，阿难，若”此幻触为从“空来者”，则因虚空系围绕人体全身，“既能触掌，何不触身”体的其他任何一部位？“不应”说无情无知的“虚空”居然知道要“选择”何处“来触”！（由此可知，若说此触是从空来，是不能成立的。）

“若”说此触是“从掌”中“出”的话，既然双掌能出，单掌亦应能出，而“应非”有“待”两掌相“合”时才能出。（而今见单掌时实不能出，故知双掌合时，此触亦非从其中出，故说此触从掌中出，不能成立。）“又”如果真是从“掌”中“出故”，两掌相“合”时“则”两“掌知”有触从中而出，因此若两掌分“离”时“则”应可知有“触”从外进“入”掌中；此触不但从掌入，而且手“臂”、手“腕”、“骨、髓应亦”能“觉知”此触“入时”之“踪迹”！如果“必有”如是“觉”知之“心”，既“知”触之“出”，又“知”触之“入”，则“自有一物”有其自体名为触者，常在此“身中”进出“往来”，如是则此触便能离掌而有，且有自体，自能于身中进出往来，如是则“何”须更“待”两掌相“合”而后能觉“知”，此时才“要名”之“为触”？（由是可知，若说此触为从掌中来者，则不能成立）。

【“是故当知：受阴虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

佛言：“是故当知”：一切众生之“受阴”，体本“虚”寂，循业“妄”生，“本非”能造“因缘”之所造，亦“非”属无因之“自然性”（——非有因生、非无因生，乃如来藏妙真如不生灭性，随业缘而幻现之相；相妄性真。）

3．想阴本如来藏性

【阿难，譬如有人谈说酢梅，口中水出；思蹋悬崖，足心酸涩。想阴当知亦复如是。

阿难，如是酢说不从梅生，非从口入。

如是，阿难，若梅生者，梅合自谈，何待人说？

若从口入，自合口闻，何须待耳？若独耳闻，此水何不耳中而出？

思踏悬崖，与说相类。】

【注释】

“酢梅”：即酸梅。“酢”有二读音，读作cu（促）或zuo（作）。读作“促”时，义为大酸（非常酸）；“酢”是“醋”的本字，而“醋”则是俗字。若读为“作”时，义为回报、客人回敬主人之献酒，今多见于“酬酢”一词，义为应对、应酬。（“酢”㈠cù(1)(经传多借为酬醋字)(2)调味用的酸味液体。也作“醋”。如:酢酒(醋酒,苦酒);酢器(盛着醋的容器)(3)酸味。如:酢味(酸味);酢涩(味道又酸又涩);酢浆(古代一种含有酸味的饮料)⑷变酸,腐败.主人酒常酢败。一《列仙传》㈡zuò客人用酒回敬主人：酬～（主客相互敬酒，引申为朋友交往应酬）。～爵（回敬主人用的酒器））

“思蹋悬崖”：心中想着踏在悬崖边上。

“若梅生者，梅合自谈，何待人说”：如果这口水是由酸梅生出来的话，梅子应该会自己说：“好酸！”而后自流口水，何须待人来说，而让人流口水。（换句话说，若口水是梅中生的，则梅自能流口水，与你何关？且口水既是梅流的，即不是你在流口水。然而事实不然，梅子自己不会说酸，也不会自流口水，所以说口水是从梅中生出的，不能成立。）

“若从口入，自合口闻，何须待耳”：“若从口入”，再换个角度说，如果说“梅子好酸”这句话是从口而入的话，才能说：一听到这句话以后，嘴巴觉得酸，因此才流口水。“自合口闻，何须待耳”，此谓，可是如果这句话是“从口而入”的话，便是指“口自能有听闻之功”；若“口能听闻”，则还要耳朵作什么？

“若独耳闻，此水何不耳中而出”：如果说并非嘴巴听到，而是只有耳朵听到：既然是耳朵听到，便应耳朵觉得酸；若是如此，则此水为何不从耳朵中流出？

【义贯】

佛言：“阿难，譬如有人”听到旁人“谈说酢梅”，他的“口中”便有“水”生“出”；他若心中“思”想着脚“蹋”在“悬崖”边上，他的“足”底“心”便会生出“酸涩”之感。一切众生的“想阴”之生“当知亦复如是”，虽无实境当前，但依空言、空想，便作实想，而成就想阴。

“阿难，如是”由于光听到“酢”梅之言“说”即生出的口水，此口水实“不从梅”而“生”，亦“非从口”而“入”。

“如是，阿难，若”此口水是从“梅”中“生”出来“者”，则“梅合自”己便能“谈”说好酸，因而自流口水，“何待人”来“说”而让人流口水？（然而梅实不会自说酸，亦不会流口水，故说此口水是从梅中来，不得成立。）

又“若”此酢梅之言说是“从口”而“入，自合口”有能“闻”声之功？若如此者则“何须待耳”来听？然“若”唯“独耳闻”此酢梅之说，而口并不能闻，则“此”口“水”为“何不”是从“耳中而出”呢？（然而此酢说之言，实独耳闻，但耳中并不出水，可见此水非从“酢说”来，亦非从梅中来。故说此口水为从梅中生者，无有是处。）

至于心中“思”想“踏”着“悬崖”之时，足心便生出酸涩之感，“与”酢梅之言“说”令人生口水之例“相类”。（此酸涩并不从崖生，亦非从足生；若是从崖生，崖应自酸涩。若从足生，则足自能生酸，即不待心去想踏着悬崖。）

【“是故当知：想阴虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

佛言：“是故当知”：一切众生之“想阴”，体本“虚”寂，循业“妄”现，“本非”任何能造之“因缘”所造，亦“非”属无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，乃如来藏妙真不生灭性，随业缘幻现之相，相妄性真。）

4. 行阴本如来藏性

【“阿难，譬如瀑流，波浪相续，前际后际不相踰越。行阴当知亦复如是。

阿难，如是流性不因空生，不因水有，亦非水性，非离空、水。如是，阿难，若因空生，则诸十方无尽虚空成无尽流，世界自然俱受沦溺！若因水有，则此暴流性应非水，有、所有相，今应现在。若即水性，则澄清时应非水体！若离空水，空非有外，水外无流。”】

【注释】

“譬如瀑流”：喻行阴奔泻不停，狂飙不住。

“前际后际不相踰越”：如水之流，前浪后浪相接相续，亦不会互相跨越，这表示诸识之“等无间缘”。

“不因空生”：“空”，喻一真法界，如如之理。

“不因水有”：“水”，喻如来藏。

“若因水有，则此暴流性应非水”：“有”，生之义。若说暴流是从水而生，则水是能生，而流是所生，能生与所生应成二体，不应还是一体，如树生果或母生子，树与果各有一体，母与子亦各有一体，如此才可说一个是能生，一个是所生，若还合成一体，则没有能生与所生可言。因此，如果暴流的体性与水还是合一的话，并非暴流是暴流，水是水，两者明显分开，各自有体，即不能说暴流是水所生的，然而现见暴流并不能离于水，暴流主体与水之体仍然只有一个，因此不能说暴流是水生的。这比喻行阴不是如来藏所生，如果行阴是如来藏所生，行阴应有独立的一个“体”，然而行阴的体性并不能离于如来藏而有，行阴之体还是与如来藏合成一个，因此不能说行阴是如来藏所生。

“有、所有相，今应现在”：承上，若流是从水而生，则能有（能生）与所有（所生）两者各自之体相（共有两个体相），今应呈现在目前。然而事实不然，暴流与水目前只共同拥有一体，并无二体显现出来，所以不得说暴流是从水而有。

“若即水性，则澄清时，应非水体”：若说暴流急奔狂乱之相即是水的本性，则当水止不流、

寂静澄清之相时，岂非失去了水的本性？这时水的体性应是不在了？然而事实上，暴流狂奔与暴流停止，水性不失，故暴流之相之有无，与水之体性无关，是故暴流之相非即是水之本性。这比喻行阴狂暴之相并非即是如来藏之本性。以如来藏性本自寂灭。“澄清”，指众生修行、净业识，三昧现前，心得开悟，狂心顿歇，七识止息，心水澄明之时，此时即复得本心，以始觉智会于本觉。若众生行阴狂乱之性即是本觉如来藏性，则当狂心歇时，心得澄明，狂乱之性已止，此时岂非反而失去了本心本性？

“空非有外”：虚空没有内外之分，因此暴流不是离于空之外而有。此句之义即是：暴流非离于空而存在。

“水外无流”：“水外”，即是离于水。离于水外，即无暴流可得。

【义贯】

佛言：“阿难，譬如”急“暴（有经本用“瀑”字读音为“瀑”）”之“流”之水，其“波浪相续”不断，“前际”与“后际不相踰越”，一个接一个。一切众生之“行阴当知亦复如是”无有间歇，然念念生灭，相似相续。

“阿难，如是”暴“流”之“性”为：一、“不因空生”；二、“不因水”而“有”；三、“亦非”即“水”之本“性”；四、亦“非”能“离”于“空”与“水”而存在。

“如是，阿难”，析而言之：一、“若”此暴流为“因空”而“生”（空为能生，暴流为所生），虚空既然能生暴流，而虚空无尽，暴流亦应是无尽，如是“则诸十方无尽虚空”（一真法界），即变“成”为“无尽”之暴“流”（法界之中成为唯凡无圣），十方“世界自然俱受”凡夫狂乱暴流之“沦溺”（然而实际不然，法界之中，既有众生暴流，亦有三贤十圣之澄水，故非尽法界皆是暴流。）

二、“若”此暴流为“因水”而“有”（水为能生，流为所生——如来藏为能生，七识为所生），“则此暴流”之体“性应非”与“水”合成一体，应暴流与水各有其体，如此则能“有”与“所有”之“相”（能生与所生之二相差别）“今应”呈“现在”目前。（然而暴流之体与水之体，并无二致，非有两体，故可知暴流非是从水而生（而有）。）三、“若”此暴流之性“即”是“水”之本“性，则”一旦暴流寂止而现出“澄清”之相“时”，此时“应非”仍有“水”之“体”性存在。（而事实上，不论暴流在狂奔时或暴流停止时，其水性不失，故知暴流狂乱相之有无与水性无关；因此，暴流之相非即水性——行阴狂乱之相非即是如来藏之性，否则众生狂心歇息，心水澄清之时，应失去如来藏本性。然而事实不然，故知行阴狂乱之相非即如来藏之本性。）四、“若”此暴流之性为“离”于“空、水”而有，然而虚“空非有外”，以一切法皆在虚空之中，故暴流非能离空而有。又，于“水”之“外”亦“无”暴“流”之体可得，无水即无暴流，故暴流不得离水而存在。

【“是故当知：行阴虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

佛言：“是故当知”：一切众生之“行阴”体本“虚”寂，循业“妄”现，“本非”由其他能造“因缘”之所造，“亦非”属无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，乃如来藏妙真如不生灭性，随业缘而妄现之相，相妄性真）。

5．　识阴本如来藏性

【“阿难，譬如有人取频伽瓶，塞其两孔，满中擎空，千里远行，用饷他国；识阴当知亦复如是。”

阿难，如是虚空非彼方来，非此方人。如是，阿难，若彼方来，则本瓶中既贮空去，于本瓶地应少虚空！若此方人，开孔倒瓶，应见空出！”】

【注释】

“譬如有人”：喻众生。

“频伽瓶”：“频伽”为迦陵频伽之略。迦陵频伽为一种鸟，译为美音鸟、好声鸟、妙音鸟。此鸟原产于雪山中，此鸟当其犹在卵壳中，未出壳时，即已能鸣，其声美妙，胜过一切鸟，故称美音鸟。印度人常以此鸟之形作成瓶，称为迦陵频伽瓶。在此为比喻众生之妄业或妄业所成之根身。

“塞其两孔”：“两孔”，比喻理与事。“塞其两孔”，比喻隔断理与事，令起我、法二执，而成二障（烦恼障、所知障），因此形成内外隔断之局。

“满中擎空”：“满中”，整个瓶子中。“擎”，携带。“空”，喻第八识，以八识本是空性，故以虚空比喻第八识。此言，此人将瓶子的两个孔塞起来，使内外隔开来，他便以为已把整个瓶子都装满了一瓶子的虚空（凡夫以色身隔绝外界，便以为色身中之藏识为我所有之内法，有别于外一切法）。

“千里远行，用饷他国”：“饷”，馈也、遗也、食也；亦即当作礼品来馈赠，令他人得以享用、受用、食用。这里是指让自己受用。此即言，此人将瓶子装好满满一瓶的虚空之后（有如整理行装一样），便准备到千里外远地去旅行，而且便想用这瓶虚空到他国去好好受用一番。“他国”，指众生展转于六道受生时之另外一道。因为第八识为总报主，众生自无始来即执此

为我，故前往受生前即是依此本识而往；因此“用饷他国”之义，亦是指来世到其他道去受报。

“如是虚空非彼方来”：“彼方”，原舍身处。

“非此方入”：“此方”，指再受生处；比喻藏识不是在原舍身处就已经入于根身而带来此处的；亦非到了此处才入于根身之中。

“若彼方来，则本瓶中既贮空去，于本瓶地应少虚空”：如果说瓶中的虚空是从原瓶地带来的，则既在本瓶地装满了虚空，本瓶地便应少了一瓶之量的虚空。（然而虚空之性遍满，不增不减，不可触摩捉持，更不可携来擎去，而是众生自生妄想，以为将瓶孔塞起来，便可把虚空装着，带着到处跑，到处去受用。比喻众生以为把理、事两个孔，用“我、法”二执的塞子把它们塞起来，便可令内外隔断，而安安稳稳地永保第八识藏为己有，不会漏失，并可一直带着这个“业识的瓶子”，在三界六道中到处跑。）

“开孔倒瓶应见空出”：“开孔”，打开二孔之瓶塞，比喻二障拔除时。“应见空出”，应看得见有漏的业识跑出来。

【义贯】

佛言：“阿难，譬如有人取”迦陵“频伽”鸟形的“瓶”子（取自妄业所生根身），“塞其两孔”（更妄起我法二执，生二障）令内外隔断，便以为可将“满”瓶“中擎”装着虚“空”（将有漏之身包裹本识），而欲至“千里”外“远行，用”以馈“饷”于“他国”（至他道中受用）。一切众生“识阴”之成就“当知亦复如是”（诚由众生贪取自业报根身，执着人法，隔断内外空性，而兀自至各道中受用此有限之空性——如取大海之一浮沤）！

“阿难，如是”已抵达他国之瓶内“虚空”，实“非”从瓶本处之“彼方来”，亦“非”于“此方入”（以识性周遍，本无来去）。“如是，阿难，若”瓶内之虚空为从“彼方来，则本瓶”地“中，既”已被“贮”一瓶之虚“空”而“去”，故“于本瓶”原来所在之“地”便“应少”掉一瓶量之“虚空”！（然而虚空实无增减，不可称量，亦不可捉持，擎装、携来持往。）“若”瓶内虚空为于“此方入”，则打“开”二“孔”（拔除二执）“倒瓶”（消二障尽，得净法身）时，“应”可“见”虚“空”从瓶中“出”！（然证果时，亦不见有漏识出，亦不见无垢识入，故知识性本无来去、出入，只是二执之有无，及内外之有隔无隔而已；二执既除，二障顿消，内外无隔，即得圆通，实非识性之有出入、来去、增减。）

【“是故当知：识阴虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

佛言：“是故当知”：一切众生之“识阴”体本“虚”寂，循业“妄”现，“本非”任何能造之“因缘”之所造，亦“非”无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，乃如来藏妙真如不生灭性，随业缘而幻现之相，相妄性真。）

大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经义贯

卷　三

第二节　六入本如来藏性

【“复次，阿难，云何六入本如来藏妙真如性？”】

【义贯】

佛言：“复次，阿难，云何”眼、耳、鼻、舌、身、意“六入本”为“如来藏”的“妙真如性”之所现？

1．　眼入本如来藏性

【“阿难，即彼目睛瞪发劳者，兼目与劳同是菩提瞪发劳相：

因于明、暗二种妄尘，发见居中，吸此尘象，名为见性。此见离彼明、暗二尘毕竟无体。

如是，阿难，当知是见非明、暗来，非于根出，不于空生。何以故？若从明来，暗即随灭，应非见暗；若从暗来，明既随灭，应无见明。若从根生，必无明、暗；如是见精本无自性。若于空出，前瞩尘象，归当见根；又空自观，何关汝入？”】

【注释】

“即彼目睛瞪发劳者”：“劳”，病也。就是把双眼瞪直了所发生的劳相（劳累之相——亦即错觉现象）。

“兼目与劳同是菩提瞪发劳相”：“兼”，连同。“菩提”，本有菩提真性。此言，不但是在眼劳中所见的劳相（幻觉之象）是劳相（病相），连能见的眼根及所见的空华，一切能所之相，悉是正觉自性所发生的错觉幻化之相。

“发见居中”：“发见”，发为劳相之见。“居中”，黏居于眼根之中。

“吸此尘象，名为见性”：“见性”，能见之性。此言，心再去攀缘而吸取此因错觉而产生的明暗二种虚妄尘象，如磁石吸铁一般，然后再去分别之，因而名为有能见之性。

“归当见根”：“根”，眼根。回来时应可看见眼根。

【义贯】

佛言：“阿难，即彼目睛瞪”直所“发”生之“劳”累错觉现象“者，兼”以能见之“目与”

所见之空华“劳”相，一切能所之相，“同是”本具“菩提”真性中，因“瞪”直双眼所“发”生之尘“劳”妄见之“相”：

“因于明”与“暗二种”虚“妄”之“尘”黏于湛然之体，“发”为劳相之“见”而黏“居”于眼根之“中”，然后心再攀缘而“吸”取“此”因错觉而产生的明暗二种虚妄之“尘象”，继而分别之，因而“名为”有能“见”之“性”（见精）。事实上，“此”能“见”之性若“离”于“彼”因错觉而产生的“明、暗二”种虚妄之“尘，毕竟无”有自“体”可得。故知见精离尘无体。

“如是，阿难，当知是”能“见”之性“非”从“明暗”二尘“来”（不他生），“非于”眼“根”中“出”（不自生），亦“不于空生”（非无因生）。“何以故”？此能见之性“若”是“从明”尘中“来”者，遇“暗”之时“即”应“随”着明尘灭去，也跟着“灭”去；如是，见性既已灭了，“应非”复能“见暗”尘（然而明去暗来时，我们实复能见暗，故知见精并不随着明尘而灭；是故可知见精不随明尘来去）。“若”言见精为“从暗”尘中“来”，则遇到“明”尘来时，“即”应“随”着暗尘灭而跟着“灭”去；见精既如是灭去，“应无”复能睹“见明”尘。（而事实不然，今则于明来时能见明，暗来又能见暗；明暗之尘有来去，而见性并不跟着来去、生灭；故知见性并非从明暗中来。结论：见精非从尘来。）“若”言见性为“从”眼“根”中“生”出者，则“必无”须与“明、暗”二尘有关（然而此见精实又非离于明暗二尘而能有，故知见精不能与明暗二尘无关；是故见精并非单从眼根就能独自生起），“如是”可知“见精本无自”体“性”，乃依他起性，非离尘而能自生。“若”言见精为“于空出”者，当其出时，在面“前瞩”见诸“尘”境之万“象”，而当其回“归”之时，应“当”可自“见”其眼“根”才对（然而实不能自见其眼，故知见精非从空出）；“又”，虚“空”若“自”己能“观”，则“何关汝”之眼“入”？（虚空自观，你应不觉。而实不然；故知见精非从空出。）

【“是故当知：眼入虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

佛言：“是故当知”：一切众生之“眼入”，体本“虚”寂，循业“妄”现，“本非”由能造之“因缘”所造，亦“非”无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随业缘而幻现之相，相妄性真）。

2. 耳入本如来藏性

【“阿难，譬如有人以两手指急塞其耳，耳根劳故，头中作声。兼耳与劳同是菩提瞪发劳相：

因于动、静二种妄尘，发闻居中，吸此尘象，名听闻性。此闻离彼动、静二尘，毕竟无体。

如是，阿难，当知是闻非动、静来，非于根出，不于空生。何以故？若从静来，动即随灭，应非闻动！若从动来，静即随灭，应无觉静！若从根生，必无动、静，如是闻体本无自性。若于空出，有闻成性，即非虚空；又空自闻，何关汝入？”】

【注释】

“兼耳与劳同是菩提瞪发劳相”：连能闻的耳与所闻的尘劳相，全都是菩提真性中，缘心瞪直所发的劳相。前面眼入之劳相可说是“瞪发”，现在“耳入”为何也就是“瞪发”呢？因为于权教中，因随顺凡夫境界，故六入是区隔的，但在实法之中，六入是通的，是同源的，故其“理”与“用”实同。又按“瞪”字本义为直视，若通用在六入，即表示一直维持某个姿势，或不停地作同一个动作之义。

“发闻居中，吸此尘象，名听闻性”：动静二尘发为劳闻，居于耳根之中，心再攀缘而吸取此二妄尘之象而分别之，名为听闻之性。

【义贯】

佛言：“阿难，譬如有人”以无明力驱使而无端起妄，“以”其“两”只“手指急”速地“塞”入“其耳”，致使令“耳根”由于被戮得过“劳故，头中作声。兼”能闻之“耳与”所闻之“劳”相音声皆“同是菩提”真性中，缘心“瞪”直所“发”之“劳相”（错觉幻化之相），其道理为：

“因于动、静二种”虚“妄”之“尘”黏于湛然之体，以致“发”为劳“闻”之相“居”于耳根之“中”，然后心再攀缘而“吸”取“此”二妄劳之“尘象”，更进而分别之，因而“名”为有能“听闻”之“性”，而事实上乃是托尘妄现，故“此”能“闻”之闻精若“离”于“彼”因瞪劳所产生的“动、静二”种幻“尘，毕竟无”有自“体”可得——故知闻精离尘无体。

“如是，阿难，当知是”能“闻”之性（闻精）“非”从“动、静”二尘“来”（不他生），“非于”耳“根”中“出”（不自生），亦“不于空”而“生”（非无因生）。“何以故？若”言此闻精为“从静”尘中“来”，若遇“动”尘时，见精“即”应“随”着静尘灭而“灭”去；如是闻精既已灭去，“应非”复能“闻动”尘！“若”言闻精为“从动”尘中“来”，遇“静”尘之时，闻精“即”应“随”着静尘灭而“灭”去；闻精既已灭去，“应无”复能再“觉”知“静”尘！（然而今则静尘来时可以听静，动尘来时又能听到动；是故动静二尘有来有去，而闻精并不随之来去生灭；故知闻精并非从动静二尘中来。结论：闻精非从尘来。）“若”言闻精为“从”耳“根”中“生”出者，则“必无”须与“动、静”二尘有关；然而闻精实

非离于动静二尘而能有，“如是闻”精之“体本无自性”而能离尘自生，故知闻精非从耳根中离尘自生而来，“若”言见精为“于空出”生，则虚空既“有”听“闻”之能力，虚空便“成”为有情之根“性”，如是“即非”为无情之“虚空”（然虚空实非有情，亦无听闻之能，故知闻精不从空来。）“又”若虚“空自”已能“闻”声，则“何关汝”之耳“入”？（虚空闻声之时，你应无觉；而事实不然；故知虚空不能闻声，是故闻精不从空来。）

【是故当知：耳入虚妄，本非因缘，非自然性。】

【义贯】

佛言：“是故当知”：一切众生之“耳入”，体本“虚”寂，循业“妄”现，“本非”由能造之“因缘”所造，亦“非”无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随业缘而幻现之相，相妄性真。）

3. 鼻入本如来藏性

【阿难，譬如有人急畜其鼻，畜久成劳，则于鼻中闻有冷触；因触分别通、塞、虚、实，如是乃至诸香臭气。兼鼻与劳同是菩提瞪发劳相：

因于通、塞二种妄尘，发闻居中，吸此尘象，名嗅闻性。此闻离彼通、塞二尘毕竟无体。

当知是闻非通、塞来，非于根出，不于空生。何以故？

若从通来，塞则闻灭，云何知塞？

如因塞有，通则无闻，云何发明香、臭等触？

若从根生，必无通、塞。如是闻机本无自性。

若从空出，是闻自当回嗅汝鼻；空自有闻，何关汝入？】

【注释】

“急畜其鼻”：“畜，音（处）或（序）；抽搐，收缩之义。

“嗅闻性”：“鼰(xiù)”，即“嗅”。

“如是闻机”：“机”即根。“闻机”，即嗅精。

“若从空出，是闻自当回嗅汝鼻”：如果闻精是从空而出，此闻精回去虚空时，应当能回头而嗅到你自己的鼻子才对。

【义贯】

佛言：“阿难，譬如有人”由于一念无明而起虚妄造作“急”速抽“畜其鼻”，抽“畜久”了便“成”过“劳”错觉之相，“则于”其“鼻中”嗅“闻”到“有冷”气吸入的幻嗅之“触；因”有此嗅“触”便虚妄“分别”出鼻中有“通、塞、虚、实”的现象，“如是乃至”嗅到“诸香”或“臭”之“气”味。然而“兼”能嗅之“鼻”根“与”所嗅觉的通、塞、虚、实、香、臭等“劳”尘之相，皆“同是菩提”真性中，因妄心“瞪”直所“发”生之“劳相”（错觉幻化之象），其道理为：

“因于通”与“塞二种”幻“妄”之“尘”黏于湛然之体，“发”为劳“闻居”于鼻根之“中”，心再攀缘而“吸”取“此”二幻“尘”之“象”而妄分别之，因而“名”为有能“嗅闻”之“性”。然此嗅性乃托尘妄现，以“此”能“闻”之嗅精若“离彼”因嗅劳而产生的“通、塞二”种虚妄之“尘，毕竟无”有自“体”可得——故知嗅精离尘无体。

“当知是”能“闻”之性（嗅精）“非”从“通塞”二尘“来”（不他生）；亦“非于”鼻“根”中“出”生（非自生）；亦“不于空生”（非亦无因生）。“何以故？”

“若”言此能嗅之性为“从通”尘中“来”，若遇“塞”尘生时“则”此能“闻”嗅之性应随通尘之灭而“灭”，此时嗅精既已灭去，“云何”尚能觉“知塞”尘？（然而，通灭塞生之时，我们实复能嗅到塞尘，故知嗅精实不随通尘之灭而灭；是故可知嗅精实不从通尘中来。）

“如”言嗅精为“因塞”尘而“有”，如是，“通”尘生时“则”应已“无”能“闻”嗅之性存在，因为嗅精已随塞尘之灭而灭故，此时既已无嗅精，则“云何发”觉“明”了“香、臭等触”尘？（然而我们实能再闻香臭等尘，故知闻精并不随塞尘而灭，是故可见嗅精并不从塞尘中来。结论：嗅精非从尘来。）

“若”言闻精为“从”鼻“根”中“生”，则“必无”须与“通、塞”等尘有关；然而“如是闻”精之根“机本无自”体“性”而能离尘自生，故知嗅精非从根中离尘而生。

“若”言嗅觉精为“从空”而“出”生来入于鼻中，则“是闻”精回虚空去时，“自当”能“回”身而“嗅汝鼻”才对！（然而事实不然，嗅精并不能回嗅自鼻，故知嗅精并非从空而生。）又，若虚“空自有”能“闻”嗅之性，“何关汝”之鼻“入”？（虚空嗅时，你应无觉，而事实不然，故知嗅精非从空出。）

【“是故当知：鼻入虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

佛言：“是故当知”：众生之“鼻入”，体本“虚”寂，循业“妄”现，“本非”能造之“因缘”所造，亦“非”属无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随业缘而幻现之相，相妄性真。）

4. 舌入本如来藏性

【阿难，譬如有人以舌舐吻，熟舐令劳。其人若病，则有苦味；无病之人，微有甜触。由甜与苦，显此舌根不动之时，淡性常在。兼舌与劳同是菩提瞪发劳相：

因甜苦、淡二种妄尘，发知居中，吸此尘象，名知味性。此知味性，离彼甜苦及淡二尘，毕竟无体。

如是，阿难，当知如是尝苦、淡知，非甜、苦来，非因淡有，又非根出，不于空生。何以故？若甜、苦来，淡则知灭，云何知淡？若从淡出，甜即知亡，复云何知甜、苦二相？若从舌生，必无甜、淡及与苦尘。斯知味根本无自性。若从空出，虚空自味，非汝口知；又空自知，何关汝入？】

【注释】

“以舌舐吻”：“舐”，舔也。“吻”，嘴唇。

“熟舐”：“熟”，久也。

“斯知味根”：“斯”，此。这个能尝知诸味之舌根。

【义贯】

佛言：“阿难，譬如有人”由无明起妄为造作而忽“以舌”自“舐”其唇“吻”，因“熟舐”而“令”舌发生由于“劳”累而产生的错觉现象：“其人若”是有“病”之人，“则”觉“有苦味”；若是“无病之人”，则觉“微有甜触。由”此久舐而妄生“甜与苦”二妄尘，便对“显此舌根不动之时，淡”然无味之“性”（非甜非苦）“常在。兼”能尝之“舌”根本身“与”所尝之甜苦等“劳”尘之相，“同是菩提”真性中，因妄心“瞪”直所“发”之“劳”幻之“相”，其道理为：

“因”舌动时之“甜、苦”与舌不动时之“淡二种”幻“妄”之“尘”黏于湛然之体，“发”为劳尝之觉“知”性，“居”于舌根之“中”，心再攀缘而“吸”取“此”等劳“尘”之妄“象”而分别之，即“名”之为有能觉“知味”之“性”。其实此能尝之性乃托尘妄现，故“此”能尝“知味”道之“性”，若“离”于“彼”劳幻之“甜、苦及淡二”种妄“尘，毕竟无”有自“体”可得——故知尝精离尘无体。

“如是，阿难，当知如是”能“尝苦”味与“淡”味之觉“知”性（尝精），“非”从“甜、苦”二尘中“来”；亦“非因”不甜不苦之“淡”味而“有”（不他生）；“又非”从舌“根”中“出”，（不自生）；也“不于”虚“空”中“生。何以故”？

“若”言尝精为从“甜、苦”二尘中“来”，遇“淡”味时“则”能觉“知”味道之尝精必随甜苦二味之灭而“灭”，尝精既已灭去，则“云何”复能觉“知淡”尘？（然而，我们实能于甜苦灭去，淡味来时，复能尝知淡味，故知尝精并未随甜苦二尘之灭而灭；因此可知尝精非从甜苦之尘中来。）

“若”言尝精为“从淡”尘中“出”者，遇“甜”味时，“即”能觉“知”味道之尝精必随淡尘之灭而“亡”，尝精既已亡失，“复云何”能觉“知甜苦二”尘之“相”？（然而淡去甜来之时，我们确实仍能尝知甜苦之昧，是故尝精并未随淡尘而灭，故知尝精非从淡尘中来。结论：尝精非从尘来。）

“若”言尝精为“从舌”根中“生”，则“必无”须与“甜、淡及与苦尘”有关，然而尝精实非离于味尘而能有，“斯”尝“知味”道之舌“根本无自性”，故实不能离尘而自生，是故尝精非从舌根中生。

“若”言尝精为“从空”而“出”生者，则“虚空自”能尝“味”，必“非汝口”所能“知”觉其所尝之味；“又”虚“空自”尝“知”诸味，“何关汝”之舌“入”？（虚空尝味，你定无知觉；然而事实不然；故知尝精非从空来。）

【“是故当知：舌入虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

佛言：“是故当知”：众生之“舌入”，体本“虚”寂，循业“妄”现；“本非”能造之“因缘”所造，亦“非”无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，循业幻现之相，相妄性真。）

5. 身入本如来藏性

【阿难，譬如有人以一冷手触于热手，若冷势多，热者从冷；若热功胜，冷者成热。如是以此合觉之触显于离知，涉势若成，因于劳触。兼身与劳同是菩提瞪发劳相：

因于离、合二种妄尘，发觉居中，吸此尘象，名知觉性。此知觉体离彼离、合违顺二尘，毕竟无体。

如是，阿难，当知是觉非离、合来，非违顺有；不于根出；又非空生。何以故？若合时来，离当已灭，云何觉离？违顺二相亦复如是。若从根出，必无离、合、违、顺四相，则汝身知元无自性。必于空出，空自知觉，何关汝入？】

【注释】

“若冷势多，热者从冷”：如果冷的势力较强，热的那一方便跟从冷势而变冷。

“合觉之触显于离知”：两手相合而觉知冷热互侵所生的劳触，便对显于两手相离时亦复有能知觉触尘之功能。

“涉势若成”：“涉”，交涉。“势”，趋向，情况。这两手冷热互相交涉之势若成。

“因于劳触”：“因于”，便成为……之因。就成为劳触之成因。

【义贯】

佛言：“阿难，譬如有人以一冷手触于热手，若冷”之“势”力较“多，热者”即跟“从冷”势多的而转冷；“若热”之“功”用较“胜”，则“冷者”即从热者而转“成热。如是以此”两手相“合”而“觉”知冷热互侵所生“之”劳“触”之尘，即可对“显于”两手相“离”时亦复有能觉“知”触尘之功用，这两手冷热互相交“涉”之“势若成”，即可“因于劳触”（成为劳触之因）。“兼”能觉知之“身”入“与”所觉知的冷热幻“劳”之尘，“同是菩提”真性中，因妄心“瞪”直所“发”之幻“劳”之“相”，其道理为：

“因于离、合二种妄尘”黏于湛然之体，“发”为劳触之妄“觉”而“居”于身根之“中”，然后心再攀缘而“吸”取“此”等劳“尘”之妄“象”而分别之，即“名”为有能“知觉”触之“性”，然而“此”能“知觉”身触之“体”若“离彼离、合”及其所生之“违顺”（苦乐）“二”种妄“尘，毕竟无”有自“体”可得——故知觉精离尘无体。

“如是，阿难，当知是”身入之触“觉非”从“离、合”二种妄尘中“来”，亦“非”由“违、顺”之受而“有”（不他生）；“不于”身“根”中生“出”（不自生）；“又非”从虚“空”中“生”（非无因生）。“何以故”？

“若”言此觉精为于两手相“合时来”，则当两手相“离”时此觉精应“当已”随合尘之灭而“灭”，此觉精既已灭去，则“云何”复能“觉”知两手相“离”之离尘？（然而我们实能于两手合时知合，离时亦知离，故知此觉精并不随离合二尘而生灭；因此可知，此觉精不从离合二尘中生。）至于“违、顺二”妄受之“相亦复如是”：（若从违受生，顺受来时必不能知顺；然事实不然，违受生时知违，顺受生时知顺；故知此觉精并不随违顺二受而来去，故知此觉精不从违顺二受中生。结论：觉精非从尘来。）

“若”言此觉精为“从”身“根”中“出”，则“必无”须有“离、合、违、顺四”尘“相”，身根就自己能生；（然而事实不然，若无离、合、违、顺等尘，则身非自有彼等觉知，故知彼觉知性非自从身根中出。）“则汝身”入之觉“知”性“元”来并“无自性”而能离尘自生，是故觉精不从身根出。

若言此觉知性为“必于”虚“空”中生“出”者，则虚“空自”能“知觉，何关汝”之身“入”？（虚空觉时，你身必无觉；然而事实不然，故知此觉知性非从空生。）

【“是故当知：身入虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

佛言：“是故当知”：众生“身入”之觉知性，体本“虚”寂，循业“妄”现；“本非”能造之“因缘”所造，亦“非”无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随业缘而幻现之相，相妄性真。）

6．　意入本如来藏性

【“阿难，譬如有人劳倦则眠，睡熟便寤；览尘斯忆，失忆为忘。是其颠倒，生、住、异、灭，吸习中归，不相踰越，称意知根。兼意与劳同是菩提瞪发劳相。”】

【注释】

“寤”：醒。

“览尘斯忆”：“览”，见。“斯”，即是。醒时若能回顾而见到梦中种种前尘，便称为是有记忆。

“失忆为忘”：若对梦中之情境失去记忆，便称为忘。

“是其颠倒，生、住、异、灭，吸习中归”：“其”，指意根。“生住异灭”，指上面所说的眠、寤、忆、忘，此四劳相亦皆各有生住异灭四相。如始睡为“眠之生”，深睡为“眠之住”，将醒为“眠之异”，醒觉为“眠之灭”。但此四相都是劳相的更加颠倒之相。“吸”，为吸取、吸纳。“习”，为现习。“中归”之“中”为内之义。亦即，意根将此等劳业之现习，吸纳而归之于意地之中，而加以一一分别了知。

“不相踰越”：这些现习，其生生灭灭皆次第井然，此灭彼生，不会互相逾越，此即相宗所说的“等无间缘”。

“称意知根”：意根将现习归入意地，一一加以了别之后，便称“意”为“有能知之根”。

【义贯】

佛言：“阿难，譬如有人”，其意根“劳倦”之时，“则”因其意根暂现沉滞之相，而名之为“眠”；此人“睡熟”之后意根再开始活跃，“便”称之为醒“寤”；此人于醒后回“览”梦中之“尘”境，若有所知，“斯”名为“忆”；若“失”其“忆”即名“为忘”。然以实而言

，本性实无眠、寤、忆、忘等相，如是之相皆“是其”意根“颠倒”所生的诸尘“生、住、异、灭”之相，后由意根“吸”纳此等现“习”而“中归”于意地，其前后次第“不相踰越”，且皆一一加以分别了知，而“称”此“意”为能“知”之“根”。然而“兼”能知之“意”根“与”其所知之种种“劳”相，如眠寤忆忘等，“同是菩提”真性中，因妄心“瞪”劳所“发”之“劳相”。

【“因于生灭二种妄尘，集知居中；吸撮内尘，见、闻逆流，流不及地，名觉知性。此觉知性，离彼寤、寐生灭二尘，毕竟无体。”】

【注释】

“集知居中”：聚集能知之性居于意根之中。

“吸撮内尘”：“撮”，取。“尘”，法尘。吸取内之法尘。

“见、闻逆流，流不及地”：“见闻”，代表见闻觉知四者，此四者即是六根之用。“逆流”，即反缘，或向内缘。盖六根之中，只有意根既可以向外缘，又可以向内缘，而其他五根只能向外缘外尘。此言，见闻觉知等其他五根即使要逆流反缘，也无法逆流到意地。

“名觉知性”：承上，唯有意根能逆流反缘到意地中之法尘，而加以分别，即名此分别为有觉知之性。

【义贯】

佛言：“因于”五尘落谢之“生、灭”影像之“二种”幻“妄”法“尘”黏于湛然之体，心再攀缘聚“集”能“知”之性“居”于意根之“中”；意根“吸撮内”之法“尘，见、闻”等其他五根虽欲“逆流”反缘，然反缘之“流”亦“不”能“及”于意“地”之处，意根即于此处吸收、分别法尘，而“名”为有能“觉知”之“性”。

然“此”能“觉知”之“性”，若“离”于“彼寤、寐”等法之“生灭二尘，毕竟无”有自“体”，是故意入觉知之性，离尘无体，托尘妄现。

【“如是，阿难，当知如是觉知之根，非寤寐来；非生灭有；不于根出；亦非空生。何以故？若从寤来，寐即随灭，将何为寐？必生时有，灭即同无，令谁受灭？若从灭有，生即灭无，谁知生者？若从根出，寤寐二相随身开合，离斯二体，此觉知者同于空华，毕竟无性。若从空出，自是空知，何关汝入？”】

【注释】

“将何为寐”：“将”，以。将复以何者（何人）为睡寐？亦即：又是谁在睡觉呢？

“谁知生者”：谁为能知觉生相法尘者？

“随身开合”：“身”，指身根之肉团心。心开为寤，心合为寐。

【义贯】

佛言：“如是，阿难，当知如是”能“觉知之”意“根”之性，“非”从“寤寐”二相中“来”；亦“非”从“生灭”而“有”；亦“不于”意“根”中自“出”；“亦非”从虚“空生。何以故”？

“若”言意根之觉知性为“从”醒“寤”中“来”，则睡“寐”之时此觉知性“即”应“随”着寤相之灭而“灭”，如是则“将”以“何”而“为”睡“寐”者？（是谁在睡觉？）（然而我们寤时、寐时，觉知性皆不失，故知此觉知性非从寤中来。）若言此觉知性“必”为在“生时”才“有”，如是则“灭”相起时，此觉知性“即”应“同”生相之灭而俱“无”，若觉知性既已灭去，则“令谁”领“受灭”相？

“若”言此觉知性为“从灭”相而“有”，则当“生”相起时，此觉知性“即”应随“灭”相之灭而成“无”，如是则“谁”为能“知生”相法尘“者”？

“若”言此觉知性为“从”意“根”中“出”，然则“寤、寐二”虚妄“相”乃“随”着属于“身”根之肉团心之“开合”而现有寤寐之相：心开则寤，心合则寐；若“离斯”心之开合“二”相之“体”，则“此”能“觉知者”实“同于”虚“空华，毕竟无”有自体“性”。是故此觉知性非从根中离尘自出。

“若”言此觉知性为“从”虚“空”中“出，自”然“是”虚“空”自“知”，如是则“何关汝”之意“入”？（然而事实不然，故知此觉知性非从空出。）

【“是故当知：意入虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

佛言：“是故当知”：众生之“意入”（之觉知性），体本“虚”寂，循业“妄”现；“本非”能造之“因缘”所造，亦“非”属无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随业缘幻现之相，相妄性真。）

第三节　十二处本如来藏性

【“复次，阿难，云何十二处本如来藏妙真如性？”】

【义贯】　本节从略。

【诠论】

佛为“迷色”重于“迷心”的众生，开色法为十一个（五根、六尘），而将心法合为一意根，共十二法，称为十二处。照权教及相宗所说，根一定是在内，而尘一定是在外的。且“入”有二种：一、“取境”之时为以根入尘；二、“受境”（或受尘）时，为以尘入根。故根或尘都可说是能入或所入，所以根、尘都叫作“入”。下文说根尘同源、缚脱无二，同归藏性，如是发明便得无上解脱。

1. 眼色处本如来藏性

【“阿难，汝且观此只陀树林及诸泉池。于意云何？此等为是色生眼见？眼生色相？

阿难，若复眼根生色相者，见空非色，色性应销，销则显发一切都无；色相既无，谁明空质？空亦如是。若复色尘生眼见者，观空非色，见即销亡，亡则都无，谁明空、色？”】

【注释】

“色生眼见？眼生色相？”：“色”，色尘。“眼见”，眼根的能见之性。此谓，是从色尘生出眼根能见之性的呢？还是从眼根生出所见的色相？

“见空非色，色性应销”：“见空”，眼见到虚空。“非色”，虚空非有色相。此谓，若眼见空之时，则非有色相，根尘相接所生之色相既是无，则生色之性应即销亡。

“观空非色，见即销亡”：观空之时，非有色相；既无色相，则无能生见之尘，能生既无，则所生之见应即销亡。

【义贯】

佛言：“阿难，汝且观此只陀树林及诸泉池。于”汝“意云何？此等”景象“为是”从“色”尘“生”出“眼”根能“见”之性？还是从“眼”根“生”出所见的“色相”呢？

“阿难，若复”言内之“眼根生”出外之“色相者”，则当眼“见空”时，此时“非”有“色”相，所见既无色相，则眼根所生之“色性应”即“销”亡，色性既已“销”亡“则显发一切”有为法“都无”；（然而事实不然，眼见空时，虽不见色相，色性不亡；结论：故知色不从眼出。）又若“色相既无”，则“谁”来衬托以“明”现“空”之性“质”？（因色空相对，相显；无色不足以显空，无空亦不足以显色——若无色，则空亦不得名为空，以对色说空故；是故色亡，空亦不得立。然而事实不然，现见色、空一切炽然现在，是故色相非无，空亦对显；结论：故知色相非从眼根中生。）“空亦如是”（若眼见色时，此时所见非有空相，所见既无空相，则眼根所生之空性应即销亡，空性若销亡，则显发一切有为法皆无；然而事实不然，眼见色时，空性不亡；结论：故知空相非从眼根生。又若空相既亡，则无法显示色之性，以色空是相对而显，空相既亡，色亦不成；且空相既亡，一切色相何处容纳？然而现见色空炽然而立，故知眼见色时，空相不亡；结论：是故知空不从眼根中出）。

“若复”言为从“色尘生”出“眼”根之能“见”之性“者”，则当眼“观空”时，此时所见“非”有“色”相，是则无能生见之尘，能生之尘既无，则所生之“见”尘“即销亡”，若能见之性已销“亡，则”一切法“都无”（因无能见，即无所见；能见所见都无，即一切法皆成无——然而事实不然：观空之时，色不销亡；结论：故知能见之性不从色生。）又，能见之性若亡，则“谁”来“明”了“空”性与“色”相？（若无能见之性，则所见之空色亦亡；然而事实不然；结论：故知能见之性非由色尘生。）

【“是故当知：见与色、空俱无处所。即色与见二处虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【注释】

“见与色、空俱无处所”：能见之眼根，与所见的色、空，都无所生之处所可得。

【义贯】

佛言：“是故当知”：能“见”之眼根“与”所见之“色、空，俱无”所生之“处所”可得，既无生处，既无有体。“即”所见之“色”尘“与”能“见”之眼根“二处”，体本“虚”寂，循业“妄”现，“本非”由能造之“因缘”所造，亦“非”属无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，循业幻现之相，相妄性真。）

2. 耳声处本如来藏性

【“阿难，汝更听此只陀园中，食办击鼓，众集撞钟，钟鼓音声前后相续。于意云何？此等为是声来耳边？耳往声处？”

阿难，若复此声来于耳边，如我乞食室罗筏城，在只陀林则无有我；此声必来阿难耳处，目连、迦叶应不俱闻。何况其中一千二百五十沙门，一闻钟声同来食处。”】

【注释】

“如我乞食室罗筏城，在只陀林则无有我”：“无有我”，无有我身之存在。此谓，例如当我在室罗筏城乞食的时候，在只陀林中就没有我身存在，因为我身只有一个，不可能同时到两处去。这用来比喻音声之体只有一个，若到了甲处，便不能同时也到乙处。

“此声必来阿难耳处，目连、迦叶应不俱闻”：如果说必定是这钟声去到你阿难的耳朵而让你听闻，而非你的耳去就那钟声，则因钟声之体只有一个，此音体既到了你耳边，便不能同时也到目连、或迦叶那里，（正如同我到大城去乞食，只陀林便没有我身存在一样）；依如是理，则目连及迦叶便不能与你同时听到钟声。

【义贯】

佛言：“阿难，汝更听此只陀园中，食”物已“办”时即“击鼓”，大“众集”合时即“撞钟，钟”与“鼓”的“音声，前后相续”。阿难，“于”汝“意云何？此等”情况“为是”钟鼓之“声”自己跑“来”人们的“耳边”让他们听到的呢？还是人们的“耳”朵的听觉奔“往”去就那钟“声”所在之“处”，才听到的呢？（这听觉到底是如何产生的？）

“阿难，若复”为“此声”自己“来于”听者“耳边”，那么譬“如我”正“乞食”于“室罗筏城”的时候，此时“在只陀林”中“则无”复“有我”身在，因我只一体，我到甲处、乙处便无我在。同样的道理，此声之体亦只有一个，若言“此声必”定是自己“来”入于“阿难”之“耳处”，此一声体既已入于阿难之耳，必不能同时亦到别处去，因此“目连”及“迦叶”二人“应不”能同时“俱闻”到此钟声。且不说目连与迦叶，更“何况”在只陀林“其中”之“一千二百五十”名“沙门”，却也都能“一闻钟声”即“同”时都“来食处”。（因此可知，此钟声非自己来到阿难耳处；结论：是故说声来耳边而能有闻，不能成立。）

【“若复汝耳往彼声边；如我归住只陀林中，在室罗城则无有我。汝闻鼓声，其耳已往击鼓之处，钟声齐出，应不俱闻！何况其中象、马、牛、羊种种音响？”
若无来往，亦复无闻。”】
【注释】

“如我归住只陀林中，在室罗城则无有我”：“住”，止之义。我若回到只陀林中，室罗城中便不再有我身存在了，因我只一体。此处则是以佛身为一身，来比喻耳根之体唯有一个；若此耳体前往某处去采取某声，则此耳体必不能同时也到别处去采取声音。

“若无来往，亦复无闻”：这是以防阿难一听如来破斥“声来”、“耳往”，于是便计说：那就一定是“声亦不来、耳亦不往”了！为防此反计，于是如来说，如果说必定是声既不来、耳亦不往；那就没有人能听到任何声音了。所以，总结论是：耳之闻声（听觉之产生），既不能说是“声来耳边”，也不能说是“耳去声处”，更不能说“声既不来，耳亦不去”，三者都不能成立。
【义贯】

佛言：“若复”言为“汝”能闻之“耳”根“往彼”钟“声边”而取其声；这就譬“如我”于乞食毕回“归”而止“住”于此“只陀林中”此时，“在室罗城”中“则无”复“有我”身在，因我身只有一个，不能同时到两地去。同样的道理，若言耳往声处，而你的耳根之体只有一个，当“汝闻鼓声”之时，“其耳”根之体既“已”前“往”于“击鼓之处”以领纳彼鼓声，但是如果“钟声”与鼓声同时“齐出”的话，你“应”该“不”能同时“俱闻”钟鼓二者之声。因你的耳根之体既去了鼓声之处，便不能同时也到了钟声之处。更“何况”在只陀林“其中”还有“象、马、牛、羊”等“种种音响”同时俱作，（你的耳根怎能来得及同时跑那么多地方，以同时俱闻这么多声音？然而你确实能以一耳根同时听到许多种声音；结论：因此可知听闻之时，并非耳根跑到声尘边处去领受此声。因此非声来耳边，亦非耳去声处；声亦不来入于耳，耳亦不去入于声；因此耳非“能入”，声亦非“所入”；能入所入只是托缘妄现；一切法体本不动。）

但你若因此计着说：那么就绝对没有声来、耳往，“若”如是计着言绝“无来往”，则众生“亦复无”有能听“闻”之事。
【“是故当知：听与音声俱无处所。即听与声二处虚妄，本非因缘，非自然性。”】
【义贯】

佛言：既然耳入与声入实不来不往，“是故当知”：能“听”之性“与”所听之“音声”二者“俱无”所生之“处所”可得，既无生处，即无有体。“即”能“听”之性“与”所听之“声二处”（耳声二入）体本“虚”寂，循业“妄”现，“本非”权教之“因缘”所生，亦“非”外道无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随业幻现，相妄性真。）

3. 鼻香处本如来藏性

【“阿难，汝又嗅此炉中旃檀，此香若复然于一铢，室罗筏城四十里内同时闻气。于意云何？此香为复生栴檀木？生于汝鼻？为生于空？

阿难，若复此香生于汝鼻，称鼻所生，当从鼻出，鼻非栴檀，云何鼻中有栴檀气？称汝闻香，当于鼻入，鼻中出香，说闻非义。”】
【注释】

“旃檀”：即牛头旃檀，出于北俱卢洲之牛头山中。《博物志》云：“汉武帝时，西国遣使，献异香四枚于朝，汉制香不满斤不得受。使乃将其香，取如大豆许，着在宫门上，香闻长安四十里，经月乃歇，帝乃受之。后长安瘟疫流行，博士奏请焚香一枚，四十里门，民疫皆愈。”又，《法华经》去：“此香六铢，价值娑婆世界。”可见此香之珍贵，及其功用之殊胜。

“一铢”：二十四铢为一两；所以一铢为二十四分之一两，又约等于四分之一厘（“厘”，同“厘”）。又佛举燃一铢旃檀香，可使室罗筏城四十里内皆闻，为表此香是有，非无；且是众

生共闻，并非阿难一人独闻，故可用来作为例证。
“称鼻所生”：“称”，言也，说也。既然说是鼻中所生的。
【义贯】

佛言：“阿难，汝又嗅此”香“炉中”正在烧的牛头“旃檀”香，“此香若复”只“然于一铢”，即令“室罗筏城四十里内”之人“同时”皆得俱“闻”其香“气”。“于”汝“意云何？此香为复生”于“栴檀木”之中？抑是“生于汝鼻”根之中？抑“为生于”虚“空”中？

“阿难，若复此香”气为“生于汝鼻”根中者，即“称”言为“鼻”根中“所生”，则此香应“当”是“从鼻”中冒“出”来的才对；然而“鼻”子并“非”是“栴檀”木，“云何鼻中”能“有栴檀”之“气”味生出呢？而且，既“称”说是“汝”在“闻香”，则香气应“当”是“于”汝“鼻”中而“入”才合道理，若反而说是从“鼻中出香”气的话，而“说”是“闻”到香气便“非”合“义”理。（亦即，所谓闻香，应是香从鼻入，而非香从鼻出。因为是香从鼻入，才称鼻根与香尘二处为“鼻香入”——因此，若从鼻中出，就不能称“入”了。）

【“若生于空，空性常恒，香应常在，何藉炉中爇此枯木？若生于木，则此香质因爇成烟，若鼻得闻，合蒙烟气！其烟腾空未及遥远，四十里内云何已闻？”】
【注释】
“爇”：依东汉许慎所着《说文解字（段玉裁注本）此字发音为（弱）。其意为烧也。

“若鼻得闻，合蒙烟气”：“蒙”，受。如果鼻子闻到香气，也应受到烟气熏才对。因为照一般凡俗的了解而言，香气是籍着烟的负载而传播的。
【义贯】

佛言：“若”言此香气为“生于”虚“空”中的话，因为“空性”是“常恒”不灭的，则此“香”气“应”与虚空性一样“常在”（以此香既然是虚空所生，亦应有如是恒常不灭之属性才对，此其一；又，虚空之性既恒常，而又说香是从空而生，则虚空便可不断地生出香来——常住、又能生，则应能“常生”不断；常生不断则香气常在。）如是则“何”须再假“藉”于香“炉中爇此枯木”呢？（然而事实不然，香气非常在；结论：故知香非从空中生。）

“若”言此香为“生于木”中，“则此香”所在之木“质因爇”而变“成烟”才能达到鼻子之中，因此“若鼻得闻”此香气之时，亦“合”当“蒙”受“烟气”所熏才对。（然而现今鼻子只闻其香，而并未受其烟熏，因此可见香气并非在烟中；结论：故香气亦不从木中生。）又当烧香之时，“其烟腾”飘至“空”中，尚“未及”很“遥远”，即消散不见了，“四十里内云何”（为何）皆“已闻”此香气？（但四十里内并没有烟雾弥漫。可见此香气并不在烟中；结论：故知此香气亦非从木中生。）
【“是故当知：香、鼻与闻，俱无处所、即嗅与香二处虚妄，本非因缘，非自然性。”】
【义贯】

佛言：“是故当知：香”尘、“鼻”根、“与”能“闻”之性，“俱无”所生之“处所”可得；既无生处，即无有实体，如是“即嗅”入“与香”入“二处”，体本“虚”寂，循业“妄”现，“本非”权教所说之“因缘”所生，亦“非”外道所计无因生之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随业幻现，相妄性真。）

4．舌味处本如来藏性

【“阿难，汝常二时众中持钵，其间或遇酥、酪、醍醐，名为上味。于意云何？此味为复生于空中？生于舌中？为生食中？

阿难，若复此味生于汝舌，在汝口中只有一舌，其舌尔时已成酥味，遇黑石蜜，应不推移？若不变移，不名知味；若变移者，舌非多体，云何多味一舌之知？”】
【注释】
“二时”：早、午两个食时；亦即早斋及午斋时。
“众中持钵”：至信众或民众所居之城中、村中持钵乞食。
“其间”：于乞食中；有时；间或。
“其舌尔时已成酥味”：你的舌头的味觉在那时已成为酥之味觉。

“遇黑石蜜，应不推移”：“黑石蜜”，据《行事钞资持记》卷十云：黑石蜜是用蔗糖和糯米煎成，其坚如石。“推移”，变迁。

“若不变移，不名知味”：“知味”，辩明而知觉众味。如果舌的觉知不改变迁移的话，就不能称为能辨知众味，而只能觉知单一的味道。

“若变移者，舌非多体，云何多味一舌之知？”：然而，如果舌的觉知确有改变的话，因为舌的觉知体只有一个，而非有多个觉知体，因此此觉知体既然已经接受某一种食物而产生了味觉，若把此觉知体变换掉，便没有别个觉知体可以取代（接替）其功能，因此第二种食物的味道，还是无法尝知；除非一个舌头具有多个能觉知之体。然而一舌并非有多个能觉知之体，如是则一个舌头的一个觉知体，怎能同时尝知多味？
【义贯】

佛言：“阿难，汝常”于早、午“二”食“时”，至于信“众”之聚落“中持钵”乞食，“其间或”得“遇”人施与“酥、酪、醍醐，名为上”等之美“味。于”汝“意云何？此”食物之美“味为复生于空中”？抑或“生于”汝“舌”根“中”？抑“为生”于“食”物之“中”？

“阿难，若复此”美“味”为“生于汝舌”根之中，然而“在汝口中只有一舌”，故在一时应只能尝知一种味道，“其舌”之知觉“尔时已成酥”之“味”觉、若再“遇黑石蜜”之时，其觉知“应不”能再“推移”改变而成甜味才对；但“若”真的“不变”迁推“移”，则舌就“不”能“名”为能辨“知”众“味”了，而只能尝知一种味道。（然而事实不然，舌并非只能尝知一种味道；结论：故知舌之觉知体并非不变迁推移。）然而“若”说舌之觉知体为有“变”迁推“移者”，而一个“舌”头并“非”有“多”个觉知“体”，故此觉知体若推移，即无接替者，如是则“云何多”种“味”道能受“一舌”同时“之知”？（故知，说舌之觉知体有迁移，不得成立。结论：是故可知，“食物之味不在舌中生”。）

【“若生于食，食非有识，云何自知？又食自知，即同他食，何预于汝，名味之知？

若生于空，汝啖虚空，当作何味？必其虚空若作咸味，既咸汝舌，亦咸汝面，则此界人同于海鱼！既常受咸，了不知淡。若不识淡，亦不觉咸，必无所知，云何名味？”】

【注释】

“又食自知，即同他食”：“他”，他人，别人。又如果是食物本身能自知其味，那就如同别人在吃的东西一样，并非你在尝味。

“何预于汝，名味之知”：“预”，参预，相干。这么一来，尝味一事与你有什么相干，而能说你的舌头有尝味之知觉呢？（因为是食物自知其味。）

“若不识淡，亦不觉咸，必无所知”：如果说不能识别淡味（没什么味道的味道），那么应该也不能觉知咸味才对，如此一来，就必然变成于一切味皆无所知觉。

【义贯】

佛言：“若”言此味为“生于食”物，然而“食”物本身并“非有”能分别之“识，云何”能“自知”其味？“又”退而言之，“食”物既“自”能“知”味，则“即”如“同他”人在享用此“食”物一般，而非你在吃，如是则此食物之味“何预于汝”（与你何干）而可“名”汝舌为有尝“味之知”觉？（然而当食之时，你确实能知味，故非食物本身能自知其味；结论：是故可知“味不从食物中生”。）

“若”言此味为“生于”虚“空”者，则虚空一定有味道，那么当“汝啖”食“虚空”之时，“当作何”等之“味”？（会尝到什么味道？然而虚空中实非有食物之味；结论：故知“食物之味非从虚空中来”。）退一步讲，若虚空真的有味，且你若“必”言“其虚空若作咸味”，那么，此虚空之味“既”能“咸汝”之“舌”，则“亦”应能“咸汝”之“面”，如此一来，“则此”世“界”上之“人”类，便都“同于海鱼”！一直都浸泡在咸味的虚空中。（然而事实不然，此世界的人类并没有泡在咸味的虚空中；结论：故知“味不从空来”。）再者，如是“既常”时不断地领“受咸”味，便变成“了不知淡”味了；“若不”能“识”别“淡”味，则“亦”应“不”能“觉”知“咸”味才对，如是则于一切味“必”成“无所知”觉，既然于味无所知觉，“云何”还能“名”为“味”？则一切食物皆当无味才对。（然而非一切食物皆成无味，我们于食物之味亦非无觉知；结论：故知“食物之味非出于虚空”。）

【“是故当知：味、舌与尝，俱无处所。即尝与味，二俱虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

（食物之味既然不从舌生，不从食物生，亦不从空生，）“是故当知：味”入、“舌”入“与”能“尝”之性，三者“俱无”所生之“处所”可得；若无生处，即无有体。如是，“即”能“尝”之舌入“与”所尝之“味”入，“二”处“俱”体本“虚”寂，循业“妄”现，“本非”权教所说之“因缘”可生，亦“非”外道所计无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随业幻现，相妄性真。）

5. 身触处本如来藏性

【阿难，汝常晨朝以手摩头。于意云何？此摩所知；谁为能触？能为在手？为复在头？

若在于手，头则无知，云何成触？若在于头，手则无用，云何名触？若各各有，则汝阿难应有二身？

若头与手，一触所生，则手与头当为一体！若一体者，触则无成。若二体者，触谁为在？在能非所，在所非能。不应虚空与汝成触？】

【注释】

“汝常晨朝以手摩头”：佛教弟子于晨朝起时，要以手摸头，而思维“我为何剃度随佛出家？”

“谁为能触”：哪一个为能觉知此触者？

“若头与手，一触所生”：“一触所生”，只生一触。

“若二体者，触谁为在”：“在”，属于。如果头与手的觉知为二体（有两个觉知体），那么

所生的触尘应当是属于哪一个觉知体呢?

【义贯】

佛言:“阿难,汝常晨朝”依佛所教“以手摩头”思维出家本怀。“于”汝“意云何?此摩”头“所”生之“知”觉,“谁为能”觉知此“触”者?“能”觉知者“为在”于“手”呢?抑“为复在”于“头”?

能觉知之体“若在于手,头则”变成是“无知”觉的,“云何成”就头被手“触”之事?(结论:是故言能觉知体在手上,不能成立。)“若”言能觉知体“在于头,手则无”触摸之“用”(就不用手来摩了,而头却能自触自觉),如是则“云何名”为能“触”所触?能触所触一事即当无。(然而事实不然,仍有能触所触之事;结论:故知言此觉知体在于头,不能成立。)“若”言头与手二者“各各”皆“有”一觉知体,“则汝阿难”一身便有二能知者,则“应有二身”才对!(然而事实不然,阿难一人非有二身,故知非有二觉知体;结论:是故言头手各有一觉知体,不能成立。)

“若”言“头与手”之觉知,唯“一触所生”(只生一触),“则手与头当为一体!若”手与头为“一体者”,能“触”所触之事“则无”法“成”就(然而实有能触所触,故知手与头非一体;结论:是故言手与头之触觉为一体者,不能成立。)“若”言头与手之觉知为“二体者”,则所生之“触”尘“谁为在”(应是属于哪一个呢?)若言“在”于“能”触之手,即“非”属于“所”触之头;若“在”于“所”触之头,即“非”属于“能”触之手;你若说既不属于能触之手,亦不属于所触之头;若如是者,“不应”是“虚空”来“与汝成触”吧?(结论:是故言触觉有二体者,不能成立。)

【“是故当知:觉触与身,俱无处所。即身与触二俱虚妄,本非因缘,非自然性。”】

【义贯】

“是故当知”:所“觉”知之“触”入“与”能觉知之“身”入,“俱无”所生之“处所”可得,既无生处,即无有体,“即身与触”二入,“二俱”体本“虚”寂,循业“妄”现,“本非”权教所说之“因缘”所生,亦“非”外道所计无因之“自然性”(——非有因生,非无因生,本如来藏妙真如不生灭性,循业幻现,相妄性真。)

6. 意法处本如来藏性

【“阿难,汝常意中所缘善、恶、无记三性,生成法则。此法为复即心所生?为当离心别有方所?

阿难,若即心者,法则非尘,非心所缘,云何成处?”】

【注释】

“意中所缘善、恶、无记三性”:“意”,意根。此言,于意根中,由所缘之五尘落谢之影子,而起善、恶、无记三性之分别。“无记”,非善非恶,因为于善、恶性无可记别,故称无记。

“生成法则”:“法则”,法尘之规则。此言,由此三性而生成法尘之规则,亦即法尘之性即由此三性而决定。

“若即心者,法则非尘”:如果法尘为即心而有,此法便非外尘,而是心内之法;心内之法即是心法、便不是尘。

“非心所缘,云何成处”:承上,若不是尘,就不是心所缘的法尘,如是则如何能成就意法处?

【义贯】

佛言:“阿难,汝常”于自心“意”根“中”由“所缘”五尘落谢之影像而生起“善、恶、无记三性”,因而“生成法”尘之规“则”,于是成就法尘;“此法”尘“为复即心”(意根)“所生?为当离心”而“别有”所生之“方所”?

“阿难,若”法尘为“即心”而生“者”,此“法则非”为外“尘”,而是心法,故“非”为“心所缘”之法尘;若无法尘,则“云何成”意法二“处”?(结论:故知言法尘为即心而有,不能成立。)

【“若离于心别有方所,则法自性为知、非知?知则名心,异汝非尘,同他心量。即汝即心,云何汝心更二于汝?若非知者,此尘既非色、声、香、味,离、合、冷、暖,及虚空相,当于何在?今于色、空都无表示,不应人间更有空外。心非所缘,处从谁立?”】

【注释】

“若离于心别有方所”:“别有方所”,另有所生之处。此谓,如果说法尘是在心外另有生处。

“则法自性为知、非知?”:“法”,法尘。此谓,那么这个在心外生起的法尘,是有觉知性的呢?还是非有觉知性?

“知则名心，异汝非尘，同他心量”：若此法尘是有觉知性，则应名为心（不应名为尘）。“异汝”，离于汝，不同于汝。既异于汝心，且又非尘，那就是如同是他人的心量。然而明明是你心中的法尘，怎么会变成他人的心量呢？

“即汝即心，云何汝心更二于汝”：第一个“即”是在之义，第二个“即”是就是之义。“更二于汝”，与你不同。“二”，有别，不同。此谓，既在你的身上，就是你的心，为何你的心还与你身有别？

“此尘既非色、声、香、味，离、合、冷、暖，及虚空相”：“离合冷暖”即是触尘之相，故“色声香味”加“离合冷暖”即是五尘，五尘即是色法。“虚空相”即空。一切世间法，不是色法，便是空法。此言：此法尘既非五尘，又非虚空相。

“当于何在”：应当属于何种类别？此谓，若法尘是非有觉知性，但它因为是心外之法（离心而生），可是它又不是属于五尘之色法，又非虚空之法，那么此法尘应该是属于何种类别的呢？

“今于色、空都无表示，不应人间更有空外”：现在既然用五尘之色法及空法，都无法表示此法尘之类别及处所，不应说这世间在虚空之外，还别有一个处所，容纳着这个法尘吧？

“心非所缘，处从谁立”：又，此法尘既然离于心，为心外之法，即非心所缘之法尘；法尘既非心所缘，如是则意法二处如何而得成立？

【义贯】

“若”言法尘为“离于心”之外“别有”一“方所”为此法尘之生处；若如是者，“则”此“法”尘之“自性为”有觉“知”性？还是“非”有觉“知”性呢？若此法尘为有觉“知”性，“则”应“名”为“心”，而不应再名为尘，且其既“异”于“汝”身（离于汝身）又“非”是“尘”，此法尘就变成如“同他”人之“心量”了（然而你自心中的法尘，怎会变成他人之心量呢？结论：故知法尘非离心而有。）。又“即汝即心”（既然是在你身上，就是你的心），“云何汝心更二于汝”（既然不同于你，必定与你有别——结论：是故言“法尘离心而有，且是有知”，不能成立。）“若”言此法尘为离心而有，然“非”有觉“知者”，（既是法尘，则非是前五尘，故必定有别于五尘），“此”法“尘既非色、声、香、味”四尘及触尘之“离、合、冷、暖”相以“及虚空相”（既非五尘色相，又非虚空相），则此法尘之地位与类别“当于何在？今”既然“于”五尘之“色”法及虚“空，都无”法“表”显指“示”此法尘之归属与所在，“不应”（应当不会）在此“人间更有”一个“空外”之处为此法尘之生处吧？又，此法尘既在心外，即是属于“心非所缘”之法，如是则意法二“处从谁”而“立”？（结论：是故言“法尘为离心而有，且非有知”，不能成立。）

【“是故当知：法则与心俱无处所；则意与法二俱虚妄，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

“是故当知：法”尘生成之规“则与”意根之“心，俱无”所生之“处所”可得；生处既无，即无有体，“则意”处“与法”处“二”处之体“俱虚”寂，循业“妄”现，“本非”权教所说之“因缘”所生，亦“非”外道所计无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随业幻现，相妄性真。）

第四节　十八界本如来藏性

【复次，阿难，云何十八界本如来藏妙真如性？】

【注释】

“十八界”：六根、六尘、六识合称十八界：十八界亦可用来代表一切世间法。又，界者，范围、类别也。以佛眼观之，一切世间法大略可分为这十八个范畴，故称十八界。

【义贯】　本节从略。

1．　眼色识界本如来藏性

【“阿难，如汝所明，眼色为缘，生于眼识。此识为复因眼所生，以眼为界？因色所生，以色为界？

阿难，若因眼生，既无色空，无可分别；纵有汝识，欲将何用？汝见又非青、黄、赤、白，无所表示，从何立界？”】

【注释】

“眼色为缘，生于眼识”：以眼根及色尘为缘；“缘”，在此指“增上缘”及“所缘缘”二种缘：眼根为增上缘，色尘为所缘缘，此二缘和合，识生其中；这是小乘教及大乘权教的教法，是为如来之“化城”之教，非摄大根之究竟宝法。如来在此为示导一乘无上之旨，故开示最究竟宝法，因而慈悲破除权法之执，普令闻者舍筏登岸；以如来说法如筏喻故也（《金刚经》句）。

“若因眼生，既无色空，无可分别”：“空”，空间，即距离，此为眼识生起的四缘之一；四缘为眼、色、空、明。此言，如果眼识是从眼根生的话，如是则单依眼根便能令识生起，才叫作眼能生识；既然单依“眼根”即能生识，就不需要“色尘”与“空”这二种缘了。然而如果没有“色尘”与“空”二缘，便没有可以被了别的东西了。

“汝见又非青、黄、赤、白，无所表示，从何立界？”：“青黄赤白”代表色尘。承上，既无色尘，则你所见的便没有青黄赤白等色，因此就无从表示你所见、所识别的范畴，如此则怎能建立“眼色识界”呢？

【义贯】

佛言：“阿难，如汝所明”了的权教教理：以“眼”根及“色”尘“为缘”，则得“生于眼识。此”眼“识为复因眼”根“所生，以眼”根“为界”？或是“因色”尘“所生，以色”尘“为界”呢？

“阿难，若”言眼识为“因眼”根而“生”，则不需色、空二缘便能生，才能这么说。然“既无色”尘与“空”间，便“无可”被“分别”者，如是则“纵有汝”能了别之“识，欲将何用”？（眼识即成无用，因为既无“所分别”之色，“能分别”者便成无用。然而事实不然，识还是有用于分别，是故并非无“色、空”二缘参与其中；结论：因此可知“眼识非只依眼根即能生”。）退而言之，若无色、空，则“汝”所“见”者“又非”属“青、黄、赤、白”等色，便“无所”（无从）“表示”你所见的范畴，如是则“从何”而建“立”眼色识“界”呢？（然而，眼色识界事实上是有被建立的，因此并非无“色、空”参与其中；结论：是故知言眼识为单独依眼而生，不能成立。）

【“若因色生，空无色时，汝识应灭，云何识知是虚空性？若色变时，汝亦识其色相迁变，汝识不迁，界从何立？从变则变，界相自无；不变则恒；既从色生，应不识知虚空所在。”】

【注释】

“若色变时，汝亦识其色相迁变，汝识不迁，界从何立”：如果眼识是从色尘生的话，则当色尘变异的时候，你一定也能识别它在变迁，此时，你的眼识如果不也跟着色尘一起变，则一变一不变，两者不一致，这个界就无法建立了。

“从变则变，界相自无”：“变”，有变异与变灭之义，因色法生、住、异、灭，既开始变异，接着便是走向灭的路；是故一起“变异”，即将“变灭”。故此言，若识随从色尘变异，则两者皆势将变灭；色与识既变灭，则界相自然就没有了。因此，识从色变也是行不通的。

“不变则恒”：但若说识并不随着色尘变灭，那么此识便是恒常不灭的了？而且是固定不动的了？然而事实不然。

“既从色生，应不识知虚空所在”：又，此眼识既然说是从色尘而生的，而色尘是无情物，没有认知性，故此识也应如色尘一样是没有认知的无情性，故应无法识知虚空之所在了。

【义贯】

再者，“若”说眼界是“因色”尘而“生”，如是则眼见虚“空无色时”（见空不见色时），“汝”之“识”体“应”由于无生识之色而“灭”；若如是者，“云何”见空之时仍能“识知是虚空性”？（可见，见空之时，虽无生识之色，然而眼识犹得生起而识知此空；结论：故知眼识并非从色尘而生。）又，若眼识为从色尘而生，则“若色”尘“变”异之“时，汝亦识”知“其色相”之“迁变”，如果此时“汝”之眼“识不”随着色尘而变“迁”，则色与识一变一不变，两者即不一致，如是则此眼色识“界从何”而得成“立”？（亦即，此界便不得成；然而确是有眼色识界；结论：故知眼识从色尘生，不得成立。）

若眼识真的随“从”色尘而“变”异，“则”二者势将“变”灭，色与识若皆变灭，则此眼色识“界”之“相自”然“无”存。若你转计说色尘虽变，而识并“不”随着色而“变”若识能不变，不变者“则”应是“恒”常。（然而事实不然，诸识无常，没有任何识是恒常不变的；结论：故言色变而识不变，不能成立。）

又，“既”然此眼识是“从色”尘中“生”，便是物性，既是物性便无知觉之性，如是眼识“应不”能“识知虚空”之“所在”才对。（然而事实不然，眼识确能识知虚空所在，故此眼识非无觉知性，故此识并非物性；结论：因此知此识非从色尘中生。）

【“若兼二种，眼、色共生，合则中离，离则两合，体性杂乱，云何成界？”】

【注释】

“若兼二种”：“二种”，指二种生因。此谓，若眼识并非只有一个生因，而是兼有二种生因。

“眼、色共生”：由眼根与色尘二因合起来共同生眼识。

“合则中离”：“离”，即缝隙。如果是两种东西合在一起的，其间不论再怎么紧密，都一定有个缝隙在。

“离则两合”：若有缝隙则因是两种不同性质的东西凑合在一起的结果。

“体性杂乱”：因为眼根是有情物，而色尘则是无情物；若勉强将有情与无情两者凑合在一起，则有情体与无情体之性便会相杂相乱了。

“云何成界”：体性一杂乱，便不再是一个和合体，如何而得成为一个界呢？

【义贯】

“若”言眼识之生因非只一个，而是“兼”有“二种”生因，亦即为由“眼”根与“色”尘二者“共”同和合而“生”；若是二法如此“合”在一起，“则”其“中”定有“离”隙；若有“离”隙“则”是“两”种不同性质之物杂“合”在一起，如是即眼根之有情体性与色尘之无情体性，两种“体性”即成互相“杂乱”；体性若杂乱则如何成为一和合体？若非一和合体，“云何”能“成”为一整体的“界”？（然而眼色识界实为一界，而非杂乱体；结论：故知眼界并非从眼根与色尘二者共同和合而生。）

【“是故当知：眼色为缘，生眼识界，三处都无。则眼与色及色界三，本非因缘，非自然性。”】

【注释】

“三处都无”：“三处”，指眼根、色尘、及眼色共同和合处。“都无”，都无能生界者。此言，于此三处推求都无能生界者。

“及色界三”：省略了眼与识二字，具言应为眼色识界。

【义贯】

“是故当知”：权教中所说的为“眼”根与“色”尘“为缘”，而“生眼识界”；然现以究竟实理言之，则于眼根、色尘及眼色共同和合“三处”推求之，实“都无”能生眼识之因可得。如是“则”知“眼”根“与色”尘“及”眼“色”识“界三，本非”权教所说之“因缘”所生，亦“非”外道所计无因生之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，循业妄现，相妄性真。）

【诠论】

在这一节里，如来之意，即是要破十八界世间假相，以此假相一破，众生对此假相即不迷惑、执着；若不迷执世间假相，即得入第一义谛实相。而如来如何破除此等假相呢？其方法即剖析十八界悉皆“无生”——没有能生之因：即非单独一法能生，亦非二法共同和合能生。譬如以眼色识界为例，探求此界为单独从眼根生，还是单独从色尘生，或是眼色二法和合共同而生，然而于此三处探求，能生之因悉不可得；然除此三处之外，更无别的处所是能生的了，因此得知眼色识界毕竟无生；毕竟无生则毕竟无灭；若如是了知毕竟不生不灭，即能契入空如来藏之无上智。十八界毕竟无生无灭；如是，其他三科：五阴、十二处、及七大（地、水、火、风、空、根、识）亦皆如是，毕竟不生不灭，本如来藏妙真如性，随缘幻现，相妄性真。

2. 耳声识界本如来藏性

【“阿难，又汝所明，耳声为缘，生于耳识。此识为复因耳所生，以耳为界？因声所生，以声为界？

阿难，若因耳生，动静二相既不现前，根不成知，必无所知，知尚无成，识何形貌？若取耳闻；无动静故，闻无所成；云何耳形杂色触尘，名为识界？则耳识界复从谁立？”】

【注释】

“若因耳生，动静二相既不现前，根不成知”：“动静二相”，声尘即是动静二相；动即有声、静即无声；依佛法而言，“无声”与“有声”皆是声尘，无声之时是尘之“静相”，并非无尘；有声之时则是尘之“动相”。此言，如果耳识是因耳根单独即能生，如是则应不需声尘便能生。若不需声尘，则声尘之动静二相（有声与无声）既不现前，耳根便没有所知的对象；若无所知，则耳根亦不能有所知觉。

“必无所知，知尚无成，识何形貌”：既然耳根都无所知，则耳根之知觉尚且不能成就，那么耳识是个什么样子，怎能知道？——如此则当然也不可能成就耳识了。

“若取耳闻”：“闻”，能闻之性。如果转计说：单单只要耳根的能闻之性便能成就耳识。

“无动静故，闻无所成”：承上，但是因为没有所闻的声尘之动静二相现前，所以能闻之性也无法显现出来。因此，此转计（只要有耳根的能闻之性单独便可成就耳识）并不得成立。

“云何耳形杂色触尘，名为识界？”：“耳形”，即肉体卷叶形之耳朵，非指净色之耳根。此有形之耳为属身根之一，而不是耳根。“色”，身根之色相。“触尘”，身触之尘。因为有形之耳是身根，身根所对的外尘是触尘，不是声尘。这里是如来为防阿难于心中转计有形的耳朵能生耳识，因此如来说：为何有形的耳朵杂上身根之色相与触尘，而能生耳识界呢？（身根若能生的话，应该是生身触识界才对。）

【义贯】

佛言：“阿难，又汝所明”了的权教所示“耳”根与“声”尘“为缘”则能“生于耳识。此”耳“识为复因耳”根“所生，以耳为界”？还是“因声”尘“所生，以声为界”呢？

“阿难，若”言耳识“因耳”根而“生”，即无需声尘便能生，如是则声尘之“动静二相既不现前”，则耳“根”便“不”能“成”就觉“知”之事，若耳根“必无所知”，则觉“知尚”且“无”法“成”就，其所生之耳“识”是“何形貌”呢？（如是即无耳识之相可得；若无耳识，便不能成就耳声识界。然而实有耳声识界；结论：故知耳识非从耳根中生。）

“若”你转计而“取耳”根之能“闻”之性为耳识之生因，然而以“无”声尘之“动静”二相“故”，则能“闻”之性尚“无所成”，如何能成就耳识？（结论：是故言“耳根能闻之性为耳识之生因”，不能成立。）

若你更转计有形的耳朵为能生耳识，“云何”肉“耳”之“形，杂”上身根之“色”相与“触尘”而可“名为”能生耳“识界”呢？若以上皆不能作耳识之生因，“则耳”声“识界复”能“从谁”而“立”呢？（是故，耳声识界即不得成立；故知耳识非从耳根生，亦非从耳根能闻之性生，亦非从肉耳之形生——结论：实毕竟无生。）

【“若生于声，识因声有，则不关闻。无闻则亡声相所在。识从声生；许声因闻而有声相；闻应闻识！不闻非界；闻则同声；识已被闻，谁知闻识？若无知者，终如草木。
不应声、闻杂成中界。界无中位，则内外相复从何成？”】
【注释】

“识因声有，则不关闻”：“闻”，指能闻之耳根。此谓，若耳识是因声而有，则与能闻之耳根无关。

“无闻则亡声相所在”：若无能闻，则所闻的声相便亡失其所在，亦即，不能知声相在哪里；以无“能闻”则无法觉知“所闻”。既无所闻，则耳识便不得生。

“识从声生，许声因闻而有声相”：若你坚持说：耳识一定是从声尘中生，而且转计许此声尘因为本身即有能闻之性，故可觉知所闻之声相。

“闻应闻识”：“闻”，听闻。“识”，指耳识。此谓，如是则声尘于听闻之时也应能听闻到耳识！这便变成无情体（声尘）反而倒过来觉知有情体（耳识）了！
“不闻非界”：反而言之，你若言声尘并不能听闻，如是则不能成立耳识界。
“闻则同声”：“闻”，被听闻。此言若识被闻，便如同声尘。

“识已被闻，谁知闻识？”：“知”，觉知。“闻识”，能闻之耳识。此谓，耳识既已成为被闻者，则谁来觉知而成为能闻之耳识？

“不应声、闻杂成中界”：“中界”指耳识界。不应说声尘与能闻之耳根混合交杂，而成就中间的耳识界：因为混杂在一起便无中界可得。

“界无中位，则内外相复从何成”：此界既无中界之位可得，则内耳界、外声界之界相，又怎能成立？因为无“中”则无“内外”可得。
【义贯】

“若”言耳识为“生于声”尘者，那么“识”既“因声”尘而“有，则不关”能“闻”之耳根。既“无”能“闻则”必“亡”失所闻之“声相所在”（亦即，便不能觉知声尘何在；既无声尘所在，则“耳声识界”从何而立？结论：因此可知“耳声识界”非从声尘生。）若你坚持说耳“识”定“从声”而“生”，不过转计而“许声”尘“因”本身即有能“闻”之性，因此“而有”所闻之“声相”，是故耳声识界仍得建立。若你所计是实，则此声尘于听“闻”之时“应”能“闻”到耳“识”！（然而岂有无情之声尘反而倒过来听闻有情之识的？如是则有情、无情成颠倒杂乱。）退而言之，若此声尘并“不”能听“闻”耳识，则“非”能建立耳声识“界”（如是即无耳声识界）：然而耳识若被“闻则同”于“声”尘，如是则耳“识”既“已”成为“被闻”者，“谁”复来觉“知”此“闻识？若无”复有能觉“知者”，则此身“终如草木”，同于无情。（结论：是故言耳识从声尘生者，不能成立。）【——以上破从尘生】

“不应”说“声”尘与能“闻”之耳根混合交“杂”而“成”就“中”间之耳识“界”吧？因为交杂混合则必无中界可得。此“界”既“无中”界之“位”可得，“则内”耳界与“外”声界之界“相，复从何”而得“成”立？（以若无中，则无内外可得。结论：是故耳识非从耳根与声尘交杂和合而生。）【——以上破根尘和合而生】

【“是故当知：耳声为缘，生耳识界，三处都无；则耳与声及声界三，本非因缘，非自然性。”】
【义贯】

“是故当知”：如来于权教所示以“耳”根与“声”尘“为缘”能“生耳识界”，今以实教之智观之，于根、尘及二者和合“三处”求之“都无”能生之因可得。“则耳”界“与声”界“及”耳“声”识“界三”者，“本非”权教中所说之“因缘”所生，亦“非”外道所计无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，循业幻现，相妄性真。）
3. 鼻香识界本如来藏性

【“阿难，又汝所明，鼻香为缘，生于鼻识。此识为复因鼻所生，以鼻为界？因香所生，以香为界？”】
【义贯】

佛言：“阿难，又汝所明”了的如来在权教中的开示的：以“鼻”根与“香”尘“为缘”，便能“生于鼻识。此”鼻“识为复因鼻”根“所生”，而“以鼻为界”呢？还是“因香”尘“所生”而“以香为界”？

【“阿难，若因鼻生，则汝心中以何为鼻？为取肉形双爪之相？为取嗅知动摇之性？若取肉形，肉质乃身，身知即触，名身非鼻；名触即尘，鼻尚无名，云何立界？

若取嗅知，又汝心中以何为知？以肉为知，则肉之知元触非鼻。以空为知，空则自知，肉应非觉；如是则应虚空是汝！汝身非知，今日阿难应无所在。以香为知，知自属香，何预于汝？”】

【注释】

“为取肉形双爪之相”：你是把具有双爪形相的肉体之鼻当作鼻吗？

“为取嗅知动摇之性”：“动摇”，指香尘之相。此言，还是把能嗅知香尘的动摇之相的觉知性，当作是鼻？亦即，是取其有相的形体，还是取其无相的功能？

“身知即触，名身非鼻”：身根所能觉知的是触尘，既已称为身根，就不能再称为鼻根了。

【义贯】

“阿难，若”鼻识是“因鼻”根而“生，则汝心”目“中”所想的，是“以何为鼻”？（把什么当作是鼻？）“为取”具有“肉形双爪之”形“相”的当作鼻？抑“为取”能“嗅知”香尘“动摇”相“之”觉知“性”当作鼻？

“若”你是“取肉形”为鼻，然“肉质乃”是“身”根之一，而“身”根所觉“知”的“即”是身“触”之尘（故你所取的肉形之鼻，只能觉知身触之尘，并不能觉知香尘），且既已“名”为“身”根，就“非”是“鼻”根（便不可再称为鼻根）；又其所知觉者既“名”为“触”尘，“即”非是香“尘”；在这种情况下，“鼻尚无”处可安其“名，云何立”鼻识“界”？（结论：因此可知，鼻香识界非从鼻根生。）

“若”你是“取”能“嗅知”香尘之觉知性为鼻，“又汝心”目“中”是“以何为”能觉“知”者？你若是“以肉”体之鼻“为”能觉“知”者，“则肉”体“之”觉“知元”来是“触”尘，而“非鼻”所闻之香尘。（结论：故知以肉鼻为能觉知者，不能成立。）若“以空为”能觉“知”者，“空则有（疑此处有误，“有”应为“自”）”觉“知”，而“肉”体“应非”有“觉；如是则应虚空”即“是汝”身。且若“汝身非”有觉“知”，则“今日阿难应无所在”。又，你若“以香”尘“为”能觉“知”者，则觉知之性“自属”于“香”尘，“何预于汝”？（与你何干？）

【“若香臭气必生汝鼻，则彼香、臭二种流气不生伊兰及栴檀木。二物不来，汝自嗅鼻为香为臭？臭则非香，香则非臭；若香、臭二俱能闻者，则汝一人应有两鼻？对我问道，有二阿难，谁为汝体？若鼻是一，香臭无二，臭既为香，香复成臭，二性不有，界从谁立？”】

【注释】

“香臭二种流气”：香与臭两种流动的气味。

“伊兰”：树名，属蓖麻类，有恶臭，与栴檀木之香气正好相反，其恶臭及于四十里。经论中多以伊兰喻烦恼，而以栴檀之妙香喻菩提。《观佛三昧经》云：“末利山中有伊兰树，臭若胖尸，熏闻四十由旬，其花红色，甚可爱乐，其有食者，发狂而死。”

“二物不来”：“二物”指香与臭二种气味。“不来”，不从外来。

【义贯】

“若”言“香”与“臭”的“气”味“必”定是“生”于“汝鼻”（从汝鼻中生），“则彼香、臭二种流”动之“气”味应“不”须“生”自“伊兰”树“及栴檀木”（因为即使是此二种极香与极臭的气味，你的鼻也应自己能生。）若此香臭“二物”之气味“不”从外“来”时，“汝自嗅”汝“鼻”所生之味“为香、为臭”？若你所闻到的气味是“臭”的，“则”你的鼻中定“非”能生出“香”味；反之，若你所闻到的是“香”的，则你的鼻中便“应非”能生出“臭”气。“若”你说你“香、臭二”者“俱能闻”到“者，则汝一人应有两鼻”，所以才能产生两种气味，并闻到两种气味。你若有两鼻，即成两人；若如是者，则现前“对”着“我”在请“问”佛“道”的，便“有二阿难”；要是这样的话，“谁为汝”之真“体”？（哪一个才是真的阿难？）“若”你辩说你的“鼻”只“是一”个，不是两个；那么你所闻的“香”与“臭”即“无二”味，没有差别，“臭既”可“为香，香复”可“成臭，二”者之“性不”能确定“有”；既不能分别香臭，则鼻识“界”要“从谁”而“立”？（是故可知，香臭之气不从鼻生；结论：因此，言鼻识是从鼻生者，不能成立。）【——以上破“识因根生”】

【“若因香生，识因香有，如眼有见不能观眼；因香有故，应不知香。知即非生，不知非识。香非知有，香界不成；识不知香，因界则非从香建立。既无中间，不成内外，彼诸闻性毕竟虚妄。”】

【注释】

“知即非生。不知非识”：“知”，能识知香尘。“非生”，非从香尘生。此言，若言鼻识能识知香尘，就不是从香尘生的，因为香尘是无情，识是有情；无情的香尘所生的识，应也是无情物，没有觉知性才对；所以，反过来说，若此识既能觉知香尘，便知它一定不是从无情物中

生出来的；结论：故此识非从香尘生。“不知”，没有觉知性。“非识”，不能称为识。此谓：可是，如果此识没有觉知的性能，而不能觉知香尘，那它就不能够称为识了。

“香非知有，香界不成”：“知”，能觉知的识。“有”，所涵有，指所觉知。此谓，香尘若非能知的识所有（所觉知），则香识界自然不能成立。

“识不知香，因界则非从香建立”：“因界”，因香尘而成立之界。此谓，若鼻识不能觉知香尘，则所说的因香尘而立的界，就实在不是从香尘而建立的了。亦即，则所立之界并非“香识界”。

【义贯】

“若”言鼻识为“因香”尘而“生”，则此鼻“识”即是“因香”尘而“有”（存在）；譬“如眼有”能“见”之性（能见之性因眼而有），却“不能”自“观”其“眼”；同样的道理，鼻识是“因香”而“有故，应不”能觉“知”其“香”（这是违理之说）。若言鼻识确能识“知”香尘，此识“即非”从香尘“生”，因为香是无情，识是有情。然而，鼻识若实“不”能觉“知”香尘，即“非”可称为“识”。又，“香”尘若“非”为能“知”之鼻识所“有”（所觉知），则“香界”自“不”能“成”立；若鼻“识不”能觉“知香”尘者，则所言“因”香而立之“界则”实“非从香”尘而“建立”（亦即，所立之界并非香识界，是故香识界仍不得立，因此香识界不可得；结论：故知鼻识非从香尘而生。）【——以上破“识从尘生”】

“既无中间”的识界可得，则“不”能“成”立“内外”根尘二界和合生识，“彼诸”能“闻”、所闻之“性，毕竟虚妄”从本无生。【——以上破“根尘和合共生识”】

【“是故当知：鼻香为缘，生鼻识界，三处都无。则鼻与香及香界三，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

“是故当知”：如来于权教所示之以“鼻”根与“香”尘“为缘”，即能“生鼻识界”，今以第一义谛观之，则于内根、外尘及和合中“三处”求之，“都无”能生识之因；“则鼻”界“与香”界，“及香”识“界三”者，“本非”权法所说之“因缘”所生，亦“非”外道所计之无因“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随缘幻现，相妄性真。）

4．　舌味识界本如来藏性

【“阿难，又汝所明，舌味为缘，生于舌识。此识为复因舌所生，以舌为界？因味所生，以味为界？

阿难，若因舌生，则诸世间甘蔗、乌梅、黄连、石盐、细辛、姜、桂，都无有味；汝自尝舌，为甜为苦？若舌性苦，谁来尝舌？舌不自尝，孰为知觉？舌性非苦，味自不生，云何立界？”】

【注释】

“若因舌生，则诸世间甘蔗、乌梅、黄连、石盐、细辛、姜、桂、都无有味”：“黄莲”，味苦。“石盐”即岩盐。“细辛”药名，味辛。“桂”，肉桂，味甘辛。这些东西即代表世间一切味；依次为甜、酸、苦、咸、辛、辣、甘。此言，如果舌识是从舌头生的，则舌头便自能生味、知味，如是则世间一切食品都不须有味了。

“若舌性苦，谁来尝舌”：如果此舌识之性是苦的，则谁又能来尝知这舌识的味道，而说它是苦的？

“舌性非苦，味自不生”：反之，尝的结果，若舌之性并非有苦等味，则味自然不是从你舌中生，是故舌中无味；舌中既无味，则味实无生。

【义贯】

佛言：“阿难，又汝所明”了的如来权法中所示：以“舌”根与“味”尘“为缘”，即能“生于舌识”（现在来更深入探讨一下）“此”舌“识为复因舌”根“所生”，而“以舌为”识体的畛（zhěn）“界”（识体的范围就在舌上）呢？还是“因味”尘“所生”，而“以味”尘“为”识体之“界”域？

“阿难，若”舌识为“因舌”而“生，则诸世间”之食物如“甘蔗、乌梅、黄连、石盐、细辛、姜、桂”等的味道（甜、酸、苦、咸、辛、辣、甘）等，“都”变成“无有味”了（因为你的舌自己即能生出味道来，世间食物便不须有味），若如是者，则当“汝自”己“尝”你自己的“舌”时，其味“为甜为苦”？“若舌”识之“性”是“苦”的，“谁”又能“来尝”知这“舌”识之味？“舌”识既然“不”能“自尝”，则“孰为”能“知觉”此舌识之味而言其为苦？反之，若言此“舌”识之“性”并“非”有“苦”等味，则“味自”然“不”是从你舌中“生”，舌中若无味，即无味觉，如是“云何”能成“立”舌识“界”？（结论：故知舌识不从舌中生。）【——以上破“识从根生”】

【“若因味生，识自为味，同于舌根，应不自尝，云何识知是味非味?又一切味非一物生,味既

多生，识应多体。识体若一，体必味生。咸、淡、甘、辛和合俱生诸变异相，同为一味，应无分别。分别既无，则不名识，云何复名舌味识界？”】

【注释】

“若因味生，识自为味”：若说舌识为因味尘而生，则舌识本身即是味尘，如此则能尝者与与所尝者便为同一个。

“同于舌根，应不自尝”：那就如同前面所说的一样；舌根不应能自尝其舌，如眼之不能自见其眼。

“云何识知是味非味”：既然不能自尝，怎么知道是有味，还是没有味呢？

“识体若一，体必味生，咸、淡、甘、辛和合俱生”：“味生“，从味尘而生。舌识之体若说是只有一个，而其体又说一定是从味尘而生的，那么咸、淡、甘、辛等味一定是和合且一时俱生。

“诸变异相同为一味，应无分别”：众味既然是和合一时俱生，则众味的各种不同之味相变化就都不会有了，因此众味便是同一味，而无分别。

【义贯】

“若”说舌识为“因味”尘而“生”，则舌“识自”身即“为味”尘，如是则能尝与所尝便为同一体，即与前面所阐明的道理一致；“同于舌根应不”能“自尝”，既不能自尝，则“云何识知是”有“味”或“非”有“味？又一切味非”只从“一”种“物”体“生”，能生识之“味”尘“既”是从“多”物“生”，则所生之“识应”有“多体”（然而识体实非多个，故舌识非从味尘生。）“识体若”是只有“一”个，且其“体”又“必”是从“味”而“生”，那么“咸、淡、甘、辛”等味一定是“和合”且一时“俱生”，而众味的“诸”多“变异相”，便混“同为一味”而“应”变成“无分别”了；“分别既无，则不”得“名”为“识”，如是则“云何复”能“名”为“舌味识界”？（结论：是故言舌识从味尘中生，不得成立。）【——以上破“识从尘生”】

【“不应虚空生汝心识？
舌味和合，即于是中元无自性，云何界生？”】

【注释】

“舌味和合，即于是中元无自性”：“和合”，指和合而生识。“于是中”，于此根尘和合体中。此谓，若说舌根与味尘和合而生舌识，因为舌有知，而尘乃无知，根尘一经和合，其体性即成纷杂，而失去根尘本自有之自性；此和合体若无自性，便不能成立界。

【义贯】

“不应”说“虚空”能“生汝”之“心识”吧？（若是虚空生识，虚空自知，与汝何关？结论：故知舌识不从虚空生。）【——以上破“识从空中生”】

若言“舌”根与“味”尘“和合”而生舌识，“即于是”有情与无情的和合体“中，元无”一实“自性”；自性若无，“云何”能令“界生”？（结论：故知舌识不于舌根与味尘和合中生。）【——以上破“识从根尘和合中生”】

【“是故当知：舌味为缘，生舌识界，三处都无。则舌与味及舌界三，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

“是故当知”，如来于权教中所示者：以“舌”根与“味”尘“为缘”，则能“生舌识界”，今以实法言之，则于根、尘与根尘和合“三处”求之，“都无”能生识之因。如是“则”知“舌”界“与味”界“及舌”识“界三”者，“本非”权教所示之“因缘”能生，亦“非”外道所计之无因“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随缘幻现，相妄性真。）

5. 身触识界本如来藏性

【“阿难，又汝所明，身触为缘，生于身识。此识为复因身所生，以身为界？因触所生，以触为界？
阿难，若因身生，必无离合二觉观缘，身何所识？
若因触生，必无汝身，谁有非身知合离者？”】

【注释】

“若因身生，必无合离二觉观缘”：“离合”，离与合，即是尘触。“觉观”，这是唐朝以前的旧译；唐以后的新译为“寻伺”。“觉观”（或寻伺）为四个“不定心所”（悔、睡、寻、伺）中的两个。“觉”（寻），为心之粗相；“观”（伺），为心之细相，亦即是心识的动相。此言，如果说身识是因身根而生的，则既然身根能生识，就不须再有触尘了，因此触尘的离、合二相，以及依此二相而产生的能缘的觉、观二种心所，也都不需要了。

“身何所识”：既然没有触尘，也没有能缘的心所法，那么身根所识者为何？那就必然没有身识产生了。既无身识产生，就不能说身识是因身根而生。

“若因触生，必无汝身”：如果说身识是因触尘而生的，那就一定不须有你的身根，就能产生身识。

“谁有非身知合离者”：“非身”，无身。哪一个人能不须要身根，就能觉知离合的触尘呢？定无此理。

【义贯】

佛言：“阿难，又汝所明”了的权法所示之以“身”根与“触”尘“为缘”，则能“生于身识”。然而，“此识为复因身”根“所生，以身”根“为”识体所在之畛“界”呢？或是“因触”尘“所生，以触”尘“为”识体所在之疆“界”？

“阿难，若”言身识为“因身”根而“生”，身根既自能生识，则“必无”需触尘之“离、合”二相、及依此二相所起的“二”种“觉、观”（寻、伺）能“缘”之心所；然而，既无外尘与能缘之心所，则“身”根为“何所识”？（则身根必无能识与所识，既无能识之心所又无所识之尘，是故必无身识生起；结论：因此即不得言“身识因身根而生。”）【——以上破“识因根生”】

“若”言身识为“因触”尘而“生”，则尘自能生觉，“必无”需“汝”之“身”根；然而，“谁有非”须“身”根即能“知合、离”之尘“者”？（必无是理；结论：是故言“身识为由触尘生”，不能成立。）【——以上为破“识由尘生”】

【“阿难，物不触知，身知有触。知身即触，知触即身；即触非身，即身非触。身触二相元无处所，合身即为身自体性；离身即是虚空等相。内外不成，中云何立？中不复立，内外性空，则汝识生从谁立界？”】

【注释】

“物不触知”：无情之物体不能自触而自有觉知。

“身知有触”：而是有情的身根才能觉知有触。

“知身即触”：众生之所以能觉知自己有身根存在，是因为有身触产生；换言之，若在完全无内外“触”的状况下，众生便会觉得仿佛身根都不存在了。

“知触即身”：能觉知触尘者，即名为身根。

“即触非身”：“即”，在之义。然而在触尘的体中，非有身根可得，（亦即，触中无身）。

“即身非触”：而且在身根之中亦非有触尘可得，（亦即，身中无触）。

“身触二相元无处所”：身根与触尘二者之相，原无内外对立之处所可得；亦即，并非根在内，而尘在外。

“合身即为身自体性”：若触尘来合于身根中，此触尘就应成为身根的体性之一，而不再维持它自己的体性。因此，身中应无尘——亦即：“即身无尘”。

“离身即是虚空等相”：触尘一旦离于身，即成虚空之相，亦即，即不再有相可得。因此，“离身亦无尘”。

“内外不成，中云何立”：“离身”与“即身”既然皆无触尘可得，则“内根”、“外尘”便不得成立；内外既不成立，“中间”（识）如何能成立？

【义贯】

“阿难”，无情“物”体“不”能自“触”而自有“知”，而是有情之“身”根方能觉“知有触”尘。有情若能觉“知”己“身”根之存在，“即”是因为有“触”产生（若无内外触即不能觉知己身存在），是故能觉“知触”者“即”名为“身”根；然而，“即触”尘之体中“非”有“身”根可得——（触中无身）；“即身”根之中“非”有“触”尘可得——（身中无触）。

“身”根与“触”尘“二相元无”内外对立之“处所”（并非根在内、尘在外）。若触尘来“合”于“身”，此触尘“即”成“为身”根之“自体性”，（因此触尘并无实自体性。）触尘若“离”于“身即是”与“虚空等”同之“相”（即成空相，因此离身亦无尘可得。）

若离身与即身皆无触尘可得，则“内”根“外”尘即“不成”立；内根外尘既不成立，“中”间之识“云何”而得成“立”？“中”间既“不复”能“立”，则所谓“内、外”之“性”即“空”无自性；如是“则”即使有“汝识生”起欲“从谁”而“立界”？（因此，内、外、中之界相不可得。结论：因此可知，身识非从内外根尘和合而生。）【——以上破“识从根尘和合中生”】

【“是故当知：身触为缘，生身识界，三处都无，则身与触及身界三，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

“是故当知”，如来于权法所示之：以“身”根与“触”尘“为缘”则能“生意识界”，今以第一义谛而言，于身、触及二者和合“三处”求之，“都无”能生意识之因。“则”知“身”界“与触”界“及身”识“界三”者，“本非”权教所说之“因缘”能生，亦“非”外道所计以因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随缘幻现，相妄性真。）

6． 意法识界本如来藏性

【“阿难，又汝所明，意法为缘，生于意识。此识为复因意所生，以意为界？因法所生，以法为界？

阿难，若因意生，于汝意中必有所思，发明汝意；若无前法，意无所生。离缘无形，识将何用？又汝识心与诸思量兼了别性，为同为异？同意即意，云何所生？异意不同，应无所识。若无所识，云何意生？若有所识，云何识意？唯同与异，二性无成，界云何立？”】

【注释】

“于汝意中必有所思，发明汝意”：“所思”，所思虑之法尘。在你的意根之中，必定有所思虑的法尘存在，才能依之而发明你的意识。

“若无前法，意无所生”：“前法”，指前面所说的法尘。如果没有前述之法尘，则意识便无法生起。

“离缘无形”：“缘”，所缘之法尘。“形”，形显。意根若离于所缘之法尘，则无法形显其体；亦即，若无尘，根亦不显。

“识将何用”：若无法尘，连意根都不显了，更何况意识能有什么作用？

“又汝识心与诸思量兼了别性”：“识心”，此指意根之心，亦即是意根，以此意根为意识之所依，故称为识心。“诸思量与了别性”为指意识之作用，亦即是意识。故此句简言之即意根与意识二者。

“若有所识，云何识意”：“若有所识”，若能了别。“云何识意”之“识”为意识，“意”为意根。则如何分别意识与意根？

“唯同与异，二性无成”：不论是同或异，根与识二法之性皆无法成立。

【义贯】

“阿难，又汝所明”了之权法中所示：以“意”根与“法”尘“为缘”，则能“生于意识”。然而，今依第一义谛言，“此识为复因意”根“所生”而“以意”根“为”识体所在之畛“界”呢？还是“因法”尘“所生”，而“以法”尘“为”识体所在之“界”域？

“阿难，若”言意识为“因意”根而“生”，则“于汝意”根“中必”须“有”其“所思”虑之法尘存在，依此法尘而“发明汝”之“意”识；“若无前”述之“法”尘，则“意”根即“无所生”（亦即，不能生识）。意根若“离”所“缘”之尘，则“无”能“形”显；无尘而根又不显，则意“识将”有“何”作“用？又，汝”意“识”所依之“心”（意根），“与”意识之“诸思量兼”其“了别”之“性”，二者“为同为异”？意识若“同”于“意”根“即”是“意”根，“云何”还说意识是意根“所生”？若“异”于“意”根而“不同”，则为无知之尘，“应无所识。若无所识，云何”可名为“意”根所“生”之识？“若有所识”，则“云何”分别意“识”与“意”根？是故，“唯同与异”（不论同或异），意根与意识“二性”皆“无”能“成”立，根与识二性既不成立，则意识“界云何”得“立”？

【“若因法生，世间诸法不离五尘，汝观色法及诸声法、香法、味法、及与触法，相状分明，以对五根，非意所摄。汝识决定依于法生，汝今谛观法法何状？若离色空、动静、通塞、合离、生灭，越此诸相，终无所得。生、则色空诸法等生，灭、则色空诸法等灭。所因既无，因生有识，作何形相？相状不有，界云何生？”】

【注释】

“汝观色法……及与触法，相状分明，以对五根”：你且看看这色、声、香、味、触五尘之法，每一法都各有其明确的相状，且于五根亦各有所对，如色对眼、声对耳、香对鼻、味对舌、触对身。

“非意所摄”：但这五尘之中，却没有任何一法是直接为意根所摄受的。附及：意根所摄、所缘之法，乃是前五尘在意地落谢的“影像”，即以此影像，名之为“法尘”，而法尘实在并无实物，亦无实体。

“若离色空、动静、通塞、合离、生灭，越此诸相，终无所得”：“色空、动静、通塞、合离”为五尘之相，而味尘之甜淡乃涵摄在其中（省略的说法）。“生灭”则为一切尘相之总相。“越”，离去之义。此谓，你的法尘，只不过是前五尘的影像，如果离去了前五尘的色空、动静等生灭之相，终无法尘之影像可得。故法尘实无自体，乃依五尘影像之生灭而得其体。

“生、则色空诸法等生”：“生”，指法尘生。若法尘生时，其实是五尘之色空等诸法之影像于心中生。

“灭、则色空诸法等灭”：而法尘灭时，其实亦是五尘之色空等法之影像于心中灭。是故法尘之生灭，实非法尘本身生灭，而是五尘之影像在心中生灭；易言之，所谓法尘生灭，实并无一法生灭！乃至亦非五尘生灭，而只是五尘在心中的“影像”生灭——故此生灭，实无一法可得，实无生灭——实无法“生”，亦无法“灭”。

“所因既无，因生有识，作何形相”：“所因”，指意识所依而生之因，亦即意识之生因，即指法尘。“因生”，因之而生，依之而生。此言，意识所依而为生因之法尘，既无实自体，则因之而生的意识，确实是生作什么形相呢？能生之因既无体，所生之果有何形相？例如母是无形，则此母所生之子，究竟是何形相？（亦即，不可能有何形相！）此则有如“石女儿”一般（——石女如何能够生儿子？）。故知“能生”之法尘及“所生”之意识实都无所有；因此，法尘与意识皆无实体性，本无所生。

【义贯】

“若”言意识为“因法”尘而“生”，然而“世间诸法”皆“不离五尘，汝”今且“观色法及诸声法、香法、味法，及与触法”，这五尘之“相状”各自“分明”，并各“以”其相而“对”前“五根”，然此五尘均“非意”根“所摄”之法（意根所摄者，乃五尘落谢之影像，并非五尘本身）。若说“汝”之意“识决定”是“依于法”尘而“生”者，则“汝今谛观”这五尘之法，每一“法”每一“法”是“何”相“状”？意识所依的法尘“若离”于“色空、动静、通塞、合离”等五尘“生灭”之相，“越”于“此诸”尘“相，终无”法尘“所得”。且法尘“生”时，实“则”是五尘之“色空诸法”之影像“等”于心中“生”，（非实法尘生）；法尘“灭”时，实“则”是五尘之“色空诸法”之影像“等”于心中“灭”，（非实法尘灭；故知法尘本自无生，今亦无灭，以其无实自体故。）意识“所”依为生“因”之法尘“既无”实自体，则“因”之而“生”而“有”之意“识”，确实“作何形相”？（能生之尘既无体相，所生之识之体相定非有。）意识之体“相”形“状”既“不有”，则意识“界云何”得“生”？（结论：故知“意识不从法尘生”。）

【“是故当知：意法为缘，生意识界，三处都无。则意与法及意界三，本非因缘，非自然性。”】

【义贯】

“是故当知”，如来于权教中所说之以“意”根与“法”尘“为缘”，则能“生意识界”；今以第一义谛而言，则于意根、法尘及意法和合“三处”求之“都无”能生意识之因。如是“则意”根界“与法”尘界“及意”识“界三”者，“本非”权教所示之“因缘”能生，亦“非”外道所计无因之“自然性”（——非有因生，非无因生，本如来藏妙真如不生灭性，随缘幻现，相妄性真。）

第五节　七大即如来藏性周遍法界

【阿难白佛言：“世尊，如来常说和合因缘：一切世间种种变化，皆因四大和合发明。云何如来因缘、自然、二俱排摈？我今不知斯义所属；惟垂哀愍，开示众生中道了义无戏论法。”】

【注释】

“如来常说”：指如来往昔在开示权教之法时常说。

“和合因缘”：即因缘和合，生一切法。

“一切世间种种变化”：“一切世间”，即一切世间之法，包括蕴、界、处及七大（合称四科）。此一切法之种种变化。

“云何如来因缘、自然、二俱排摈”：为什么如来现在却把因缘性与自然性，两种能生的法则，都排斥掉了？

“开示众生中道了义无戏论法”：中道了义为第一义究竟之法，超越远离凡、外、权、小一切戏论名言之不究竟法。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，如来”往昔于开示中“常说和合因缘”生法的道理，而言“一切世间”蕴处界等“种种变化，皆因四大”之“和合”而显“发明”了其性相。“云何”现今“如来”却把“因缘”性与“自然”性“二”种能生法之法则“俱排”除“摈（bìn）”斥了？“我今”实“不知，斯义”理“所属”（所在）；“惟”愿如来“垂”示“哀愍，开示”我及“众生中道”第一义究竟“了义”之教，令得超越远离一切凡外权小之言说而入于“无戏论”之“法”。

【诠论】

阿难在前面七处破妄之中，已知妙觉明性非因缘和合，但对于世间法则，还是计着它们是因缘和合之法。阿难之意以为：妙觉明性可说是非因缘、非和合，但世间法之法性与之不同，故阿难之见为世间法与本性为有差别，而不知世间法与本性非二，世间法乃本性中事也。

【尔时世尊告阿难言：“汝先厌离声闻、缘觉诸小乘法，发心勤求无上菩提。故我今时为汝开示第一义谛。如何复将世间戏论、妄想因缘，而自缠绕！汝虽多闻，如说药人，真药现前不能分别，如来说为真可怜愍！汝今谛听，吾当为汝分别开示，亦令当来修大乘者通达实相。”

阿难默然，承佛圣旨。】

【注释】

“如说药人”：依药书而论说药方之人；亦即，只是依文解义，不达实际。

“亦令当来修大乘者通达实相”：“大乘”，即佛乘。“修大乘者”，即志求无上菩提者。“实相”，实者，非虚妄也；实相即如来藏清净庄严之相。

【义贯】

“尔时世尊告阿难言”：我是因为“汝”已“先厌离”了“声闻、缘觉、诸小乘法”，而“发”大“心勤求无上菩提，故我今时”方“为汝开示”究竟佛道的“第一义谛”。你既已听受了第一义谛法，“如何复将”虚妄的“世间”之“戏论、妄想”分别不究竟之权教“因缘”之法，“而自缠绕”不肯放舍？“汝虽多闻”第一（然而，我已经应你所请，而为你详细开示了五蕴、十二处、十八界等一切法皆非因缘、非自然，乃如来藏妙真如性，这样至高至深最了义的第一义谛之法——你却不能识得，还要请我开示无戏论的第一义谛法！殊不知因缘、自然即是戏论，离于此戏论即是第一义谛。）你这样的情形，正“如”依着药书而论“说药”方之“人”，当“真药”之草“现”在其“前”时，却“不能分别”了知是真货，反而疑而弃之，这样的人“如来说为真可怜愍”者！

“汝今”再好好地“谛”实而“听，吾当为汝”更进一步广“分别开示”一切法非因缘生、非自然有，本如来藏妙真如性的无上谛理，令你开悟，“亦令当来修大乘”法“者”也都能“通达”如来藏清净、庄严之“实相”。

于是“阿难默然”而“承”听“佛”之“圣旨”。

【“阿难，如汝所言：‘四大和合，发明世间种种变化。’阿难，若彼大性体非和合，则不能与诸大杂和，犹如虚空不和诸色。若和合者，同于变化——始终相成，生灭相续；生死死生，生生死死，如旋火轮，未有休息。阿难，如水成冰，冰还成水。”】

【注释】

“若彼大性体非和合，则不能与诸大杂和”：四大之本体，乃如来藏，而非其余。此如来藏体自然是非和合性的；既是非和合性，则不能与其他诸大种相杂和。

“犹如虚空不和诸色”：就如同虚空一样，虚空虽能容纳诸色法（色、声、香、味、触），但是虚空并不与诸色法和合。

“若和合者，同于变化”：“变化”，变异迁化。若言四大之体是和合性的话，那么四大便与其他物类一样变异迁化；如是则一切法便只有和合生灭，无止尽的变化，如是则法将断灭：因为前法不至后法，后法异于前法，故法法相异，不得相续；法若不相续，即是断灭。而实不然，世间之法并不断灭；世间之法虽有种种变化，但在其变化的同时，其中亦有不变之体性存在，所以世间之法在无情界，与有情界两方面，才能现出在变化中有不变而相续的现象。

“始终相成，生灭相续”：这是指无情界方面。“始”，指成；“终”，指空。“始终”亦即代表成住坏空。此言，无情界虽有成住坏空，但始与终皆相衔相成，生与灭也相接相续；不会说历经了成住坏空，一到空以后，就不再继续，就什么都没有了——而是“空”了以后，又有下一个“成”，“成”后复“空”，“空”后复“成”。生灭也是一样，生后复灭，灭后复生，不会说灭了就永远什么都没有了。这是指外四大（无情界），之所以能如此，完全是因为四大之本体是如来藏性之故，以此“一线牵”，故外四大虽现生灭之相，但总不致断灭——以其以如来藏为本体故，而如来藏之性，非和合而成，故不断、不灭。

“生死死生，生生死死”：这是指有情世间（内四大），虽然现有生死，然生死相续，而不断灭；不会说死后就什么都没有了。之所以能如此的原因，亦是由于众生内四大是以如来藏而为其本体，故能历无量生死而相续不断。

“如旋火轮，未有休息”：“旋火轮”，为点燃火把，旋之成轮。火轮虽见之成轮，然实在并无“轮”，只是一支火把在转动，然而以此火把旋转之因缘，而得相似相续成就轮之幻相：轮实非有，火体是真。这用来比喻四大生灭相续之相。“火把”比喻四大之体；“轮相”比喻四大生灭之相。四大之如来藏体（火把）是真，其生灭相续相（火轮）则为幻化所现，并无实体。

“如水成冰，冰还成水”：又如水之性，遇冷缘则成冰，再遇热缘则成水。当水成冰时，水流动之性不复见（流性灭去）；冰遇热又成水时，冰之坚硬之性灭去。此中水之相虽有来去生灭，然而水体之本性，虽经百千万次如是之变化，终不改异，亦不失去。水之本性比喻如来藏，冷热等外缘可比喻染净等缘，成流体相及固体相，则比喻六道果报之相。众生因以如来藏为其本体，故虽经历无量世染净善恶之缘，而于六道百千生死，改头换面，然其如来藏性始终如一，未曾改异——以如来藏性不和合故！水性亦如是，虽会受冷热之缘而改变其相状，但水始终不与冷或热之缘相和合：冷是冷、热是热，水还是水——水体与冷热相各不相干！

【义贯】

佛言：“阿难，如汝”方才“所言”：由于“四大和合”，才能显“发明”了“世间”法之“种种变化”（然而你但见有变化，而不知有不变者；而且，实际上既无和合，亦实无变化；和

合变化皆是幻现之相。）“阿难，若彼”四“大”之“性”其“体”本“非和合”性（以其体是如来藏故），“则不能与”其他“诸大”相“杂和”，这情况就“犹如虚空”之性一样，实“不和”于“诸色”法。“若”言四大之性为能与他物“和合者”，则四大便与他物“同于变”异迁“化”，如是终至断灭。然而世间实不断灭，以现见一切无情器世间虽有无量变化，然而在此等变化之中，其“始”与“终”总是“相”衔相“成”，其“生”与“灭”总是相接“相续”，而不落断绝灭尽；在有情界亦然，有情众生虽历无量生死，“生”而后“死，死”后又“生”，如是“生生死死”，生死总是相续不断，不致灭绝；如是世间有情与无情之生灭、生死，犹“如旋”转“火”炬而成“轮”相，“未有休息”（然而，虽现有轮相，而实无轮，只是一火真。同样的，四大虽现有和合生灭不断之相，此等和合生灭，实在非有，只是四大之本体，随缘动转所生之幻相，是故实无和合，亦无生灭，只是本体转动之相。）

“阿难”，真如之体“如水”之性，遇冷缘则“成冰”，逢热缘“冰还成”为“水”。（水性体无二致，逢缘而现液体、固体、气体等幻化之相，虽历千百次变化，而水性不失、不变；众生本具之如来藏性亦复如是，虽于无量劫中，由染净缘，经百千生六道现身，改头换面，无量生死变化，然其如来藏体始终如一，亦不与染净、善恶等法和合而变异，故无生灭，究竟清净、坚固。）

1．　地大即如来藏性周遍法界

【“汝观地性：粗为大地，细为微尘。至邻虚尘，析彼极微色边际相，七分所成。更析邻虚，即实空性。阿难，若此邻虚析成虚空，当知虚空出生色相。汝今问言：‘由和合故，出生世间诸变化相’。汝且观此一邻虚尘，用几虚空和合而有？不应邻虚合成邻虚。又邻虚尘析入空者，用几色相合成虚空？若色合时，合色非空；若空合时，合空非色；色犹可析，空云何合？”】

【注释】

“析邻虚”：新译为极微；系色法的最小单位；七极微为一微；七微为一金尘；金尘以上为：水尘、兔毛尘、羊毛尘、牛毛尘、隙游尘、虮、虱、麦广（麦广kuang：麦麸）麦、指节等，以上皆为七进位之容积单位。详见《俱舍论》及《楞伽经》。

“更析隣（同“邻”）虚，即实空性”：若还要理一步再分析邻虚尘，那就要变成真正的空性了（因为邻虚尘太小了，再分析就没有了，即如虚空性一样。）这是小乘的“分析空”，以证明色法之空性。然佛在此之意，并非赞成此说，以此说为佛往昔为开悟钝劣之小根智人，令其信解空性，而作此说。今则不然，以究竟之实智观之，物之空性，非以分析故空，本性空故。又，分析并不能令任何一法之性成空，不管再怎么分析，即令再小，它还是有，只是人力无法再加以分析而已，人力无法再加以分析，并不表示它就没有了、空了。所以“分析空”是不究竟的，是方便化导钝根人用的一时之权教。

“若此邻虚析成虚空，当知虚空出生色相”：如果邻虚尘可以分析而成为虚空（所谓“析入虚空”），那么反过来说，则虚空也应能聚合成色相才对。因为色法一旦析入虚空，则色法便散化在虚空中，亦即虚空的体中，即含有色法的极小质素在；若如此，则应能再从虚空中，将这些色法的质素聚合起来，而还原成色法。

“不应邻虚合成邻虚”：不应说是由几个邻虚可以合成一个邻虚吧？

“又邻虚尘析入空者，用几色相合成虚空”：又如果邻虚尘可被析入虚空，这又等于表示邻虚尘中有虚空的质素，亦等于是说：“空由色生”（以“析色成空”，故“空由色中来”；亦即，“聚色成空”。）若如是者，则是用几个色相可以合成一个虚空呢？然而实无是事：不论多少色相，都不能合成一个虚空，故知邻虚尘中并无虚空之质素存在；因此亦可知，析色实不能成虚空。

“若色合时，合色非空”：承上言，若将几个色相聚合起来，所合成的仍是色法，而非虚空。

“若空合时，合空非色”：这又是承上面所说的“一邻虚尘，用几虚空和合而有？”如果真的能将几个虚空聚合起来，则所聚合成的，仍还是空，而非是色。亦即：“合空成空，合色成色”；反之，即“合色不能成空，合空不能成色”。

【义贯】

“汝观地”大之“性”：其最“粗”者“为大地，细”者“为微尘”，其“至”细者为“邻虚尘”；因此若分“析彼极”其“微”小之尘，至于“色”法的“边际”（最小最小）之“相”，则得“七分”极微尘“所成”之色，依如来权教所说，若还要“更”进一步分“析”此“邻虚”尘，“即”得真“实”之“空性”，而色性即亡。【以上为小乘之分析空】

“阿难，若此邻虚”尘可分“析”而“成虚空，当知”反过来说，“虚空”亦应可“出生色相”，才对。（然而虚空生出色相，断无此理；结论：故知析色入空不得成立。）【以上为破析色成空——小乘之分析空】

“汝今问言：‘由和合故，出生世间诸变化相’”。那么，“汝且观此一”个“邻虚尘”到底是“用几”个“虚空和合而有”的呢？（然决无是理，不论用几个虚空，亦不可能合成一个邻虚尘；是故，合空不能成色；结论：故知：“色非和合而有”）且“不应”说是由几个“邻虚”尘可“合成”一个“邻虚”吧？

“又”若能将“邻虚尘”分“析”而“入”于“空者”，即表示色中有虚空之质素；若如是者，则“用几”个邻虚之“色相”可以“合成”一个“虚空”呢？（然而亦无是理，合邻虚定不能成空；结论：是故可知“析色不成空”，以合色不成空故。）进而言之，“若”将“色”法和“合时，合色”即应成色，而决“非”成虚“空”；“若”虚“空”真能和“合时”，则“合空”亦应只能成空，而决“非”能成“色”；再说，“色”法虽“犹可”分“析”，虚“空云何”可被和“合”呢？【以上为破色有和合】

【诠论】

佛在此破和合之计，而说从虚空生出色相，断无此理。“虚空生出色相”，换句话说，也就是“无中生有”，以佛智观之，此说是虚妄的，“无”既然是无，即无能生之因，何能生“有”？又，“无”要真能生，只能生“无”，何能生“有”？如驴只能生驴，不能生猪。然而古今中外这种“无中生有”的谬论，在许多世间所谓伟大的哲学，所在多有，印度当然很多，而中土的儒、道二教，亦是以此而立其宇宙论与本体论。如道家的“从无生有，有生一，一生二，二生万物”，以及前德所论：“儒宗所执‘虚以生气，气以成形，而世间万物皆从阴阳之气所成’等伪”皆一并破了。世间之妄想戏论，实是无尽。

【“汝元不知，如来藏中，性色真空，性空真色，清净本然，周遍法界。随众生心，应所知量；循业发现。
世间无知，惑为因缘及自然性；皆是识心分别计度，但有言说。都无实义。”】

【注释】

“汝元不知”：“元”，同原；本来。

“性色真空”：“性”，指如来藏性；“色”，所现之色。“性色”，如来藏性所现之色。此言，如来藏性所现之一切色法，实是真空，非同于析色归空之假空。以此真空乃本性空，非分析而空。“本性空”者，无有自体性故；以无自体性，乃如来藏依缘幻现，如空中华，如水中月；空华与水月，其相非无，然无实体，故言其空，如是之空，名为真空，非分析所得。又，以其体空故，实不可分析。

“性空真色”：以如来藏性所具之空，乃能成真色，非同于和合所成之假相之色。

“随众生心，应所知量”：如是，由如来藏所成之真空与真色，能随九法界众生之心之胜劣，相应于其所知量之大小而现。

“循业发现”：世出世间九法界众生之依正二报之色，皆各循其本业显现其业报之色（地大）。

“皆是识心分别计度”：“识心”，指第六识。此言，世间所谓之因缘性或自然性，皆是第六识心妄生分别、周遍计度者。（按：此句古德讲注时，有把它置于“世间无知”一句之上者；亦有将之置于“应所薄益”一段之末者，如长水之《楞严义疏注经》、薄益大师之《楞严文句》，及近德海仁老和尚之《楞严经讲记》，皆属后者。余意以为后者于文义似较畅，故从之。读者请详。）

【义贯】

“汝元不知”，于众生本具“如来藏中”，如来藏“性”所现之“色”实是“真空”，而非同于析色归空之假空；而如来藏“性”所具之“空”为能成“真”实之“色”，非同于和合所成之假相之色，其性“清净”从“本”而“然”（不假功用，并非澄之使清，涤之使净，乃本来清净，无有垢浊。）其体则“周遍”十方“法界”，且能“随”九法界“众生心”之胜劣，相“应”其“所知量”之大小而显现。（若以胜心大量致之，则应之以妙广之色。）世出世间九法界众生，皆“循”其本“业”而开“发”显“现”如来藏中如幻业报之地大。

然而“世间”之众生以“无知”故，而迷“惑”以“为”诸法为“因缘”所生，“及”外道之人昧于藏性随缘之用，而计地大为无因“自然”而有之“性”；凡此“皆是”依第六意“识心”而妄生“分别”周遍“计”着“度”量，“但有”虚妄名相“言说，都无实”在之“义”理。

2．　火大即如来藏性周遍法界

【“阿难，火性无我，寄于诸缘。汝观城中未食之家，欲炊爨（cuàn）时，手执阳燧日前求火。”】

【注释】

“火性无我”：“无我”，我者，自体也；无我即无自体性，非谓无火。

“寄于诸缘”：“寄”，托也。“诸缘”，如钻木、执镜、击石等因缘。谓火之生、住、为寄托在种种因缘中。

“阳燧”：取火之镜，亦即聚光镜，也就是凸透镜。

【义贯】

“阿难，火”大之“性”实“无”自“我”之体性，而是“寄”托“于诸缘”方得显现。“汝观城中未”餐“食之”人“家，欲炊爨时”，以“手执”取“阳燧”（聚光镜），于“日前求火”。【此明火大依缘无体】

【“阿难，名和合者，如我与汝、一千二百五十比丘，今为一众；众虽为一，诘其根本，各各有身，皆有所生氏族名字：如舍利弗，婆罗门种；优楼频螺，迦叶波种；乃至阿难，瞿昙种姓。

阿难，若此火性因和合有，彼手执镜于日求火，此火为从镜中而出？为从艾出？为于日来？
阿难，若日来者，自能烧汝手中之艾，来处林木，皆应受焚。
若镜中出，自能于镜出然于艾，镜何不镕？纡汝手执尚无热相，云何融泮
若生于艾，何藉日镜光明相接，然后火生？

汝又谛观：镜因手执，日从天来，艾本地生，火从何方游历于此？日、镜相远，非和非合。
不应火光无从自有。”】

【注释】

“诘其根本”：“诘”，究诘，推究。

“镕”：同熔；熔化。

“纡”：弯曲。

【义贯】

“阿难”，所“名”为“和合者”，例“如我与汝”及“一千二百五十比丘，今”合“为一”大“众”；大“众”之体“虽为一”，然究“诘其根本”，则其份子“各各有”其自“身，皆有”其各自“所生”之“氏族名字”来源：例“如舍利弗”为“婆罗门种；优楼频螺”为“迦叶波种；乃至阿难”系“瞿昙种姓”，各人种姓来源各自不同，而合为一众，这就是所谓的和合之义。

“阿难，若此火”之“性”为“因和合”而“有”者，当“彼”人以“手执镜”，且取艾草，而“于日”光下聚光“求火”，则“此火为从镜中而出”呢？抑“为从艾”草中“出”？或“为于日”中“来”？

“阿难，若”火为从“日”中“来者”，则此日来之火“自”己即“能烧”着“汝手中之艾”草，便不须用镜照之缘了；且日“来处”之“林木皆应受焚”，以日中之光不须用镜聚光即能烧，故凡被日光照到的林木皆应燃烧（然而事实不然，林木虽被日光照射，亦不燃烧；结论：故知此火非从日光中来。）【以上破日光单一之缘能生火】

“若”言火为从“镜中出”者，则火便“自能”从“于镜”中“出”来而“然”烧“于艾”草，果真如此，则镜中便有火；镜中若有火，则“镜”子本身为“何不”会被烧“镕”掉？而且当你“纡”屈“汝”之“手”指而“执”此镜时，“尚”且“无”觉知镜子有“热相”，既然镜子连热都不热，“云何”会“融泮”（融化）呢？（故知镜中实无火；结论：是故火实非从镜中出。）【以上为破镜子单一之缘能生火】

“若”说火是“生于艾”草，则艾草自能生火而且自烧，如是则“何”须再“藉日”光与“镜”，而令日之“光明”与艾草“相接，然后”才令“火生”起呢？（故知，火不从艾草中生——如是，于生火之三缘；日光、镜、与艾草中，三处推求，皆无能生火之因；结论：故知火非从此三缘中之任何一缘中生。）【以上为破艾草单一之缘能生火】

既然单缘不能生，那么“汝又谛”实“观”察一下：此“镜”是“因”你的“手执”而在此处，“日”光则为“从天”上而“来”，至于“艾”草则“本”为“地”所“生”，那么究竟而言，此“火”是“从何方”而来“游历于此”的呢？若说是三缘和合而有，则“日”与“镜”两者“相”去天地之“远”，且二者之体性迥然不同，故“非和”（性质不同故），“非合”（相距太远故），日与镜既实无和、亦无合，则不能言火为从日镜和合中生。【以上为破和合生火】

更“不应”言此“火光”为“无”所“从”来而“自”然“有”者。（无因而生——因为既然连单缘与多缘和合皆不能生，则无因更加不能生；若无因能生火，则此世间岂非早都烧光了？）【以上为破无因自然生】

【“汝犹不知；如来藏中，性火真空，性空真火，清净本然，周遍法界，随众生心，应所知量。阿难，当知世人一处执镜，一处火生；遍法界执，满世间起。起遍世间，宁有方所？循业发现。”】

【注释】

“当知世人一处执镜，一处火生”：须知世间之人，若在某一处执镜取火，便有火在那一边生起。

“遍法界执，满世间起”：若遍法界都有众生执镜取火，则整个世间到处都有火如是而起。

“起遍世间，宁有方所”：“宁”，怎么，哪里。若取火之因缘多，火亦多，应心随量，无有极限，整个世间到处都有火生，怎能说那些火都有一定的来处呢？

【义贯】

“汝犹不知”：众生本具之“如来藏中”，其如来藏“性”所现之“火”实是“真空”，无实自体，乃托缘妄现，非分析之假空；而如来藏“性”所具之“空”乃能成就世间之“真火”，而其性“清净”从“本”而“然”，不受染污，其体性则“周遍法界”，故能“随”九法界“众生心”之胜劣，相“应”于其“所知量”之大小，而现其业感之火。

“阿难，当知”若“世”间“人”于“一处执镜”取火，则于此“一处”随缘而有“火生”；若“遍法界”到处都有众生“执”镜取火，则“满世间”到处都有火随缘而“起”，此业火，应心随量“起遍”于“世间”各处，如来藏中众生幻化之业感如是，此火“宁有”一定之来源“方所”？实乃九法界众生皆各“循”其本“业”而开“发”显“现”如来藏中如幻之火大。

【“世间无知，惑为因缘及自然性。皆是识心分别计度。但有言说，都无实义。”】

【义贯】

然而“世间”之愚夫以“无知”故，昧于藏性不变之体，而自迷“惑”以“为”是“因缘”和合所生，“及”外道人昧于藏性有随缘之用，而妄计火大为无因“自然”而生之“性”；凡此“皆是”第六“识心”妄为“分别”周遍“计”着“度”量，“但有”虚妄名相“言说，都无实义”。

【诠论】

世间之火，乃众生循其本业之业报而发现者，正如人间之水，饿鬼道众生见之则为火。又饿鬼道因饥火炽然，故口吐火焰，顶发生烟。又，大心菩萨修行，亦循其出世善业而发现其胜妙之火，如乌刍瑟摩明王，化淫心为智慧之火，而称火头金刚。再如不动明王入火三昧，能烧尽一切垢染。又，释尊涅盘之后，荼毘（pí同“毗”）之时，弟子举火不能烧其体，以释尊之体乃金刚不坏之身，非世间之火能烧，是故释尊以大慈悲故，于自体上起三昧真火而焚烧自身，并且碎身舍利。是故可知，十法界中，各有其火，循业而现，非因缘和合能生，亦非无因能生，乃如来藏随缘循业幻化。

3．　水大即如来藏性周遍法界

【“阿难，水性不定，流息无恒。如室罗城迦毘罗仙、斫迦罗仙、及钵头摩、诃萨多等诸大幻师，求太阴精用和幻药，是诸师等，于白月昼手执方诸，承月中水。”】

【注释】

“流息无恒”：“恒”，常。水之流动与止息无常。如河水填之，则其流止息；池水决之，则其流动。

“迦毘罗仙”：“仙”，修道从之义，非此方所说之仙。此为黄发外道，或金头外道。

“斫迦罗仙”：“斫迦罗”，轮也。由于此外道以为自己所见之理圆满如轮，且能摧伏他宗，故称为圆轮外道。

“钵头摩”：即莲花，以此外道常住于莲花池，故名。

“诃萨多”：此为“阿迦萨谟多罗”之略，义为海水。此为事水外道（拜水外道）。

“大幻师”：以其善用幻术，不但能幻化人、物，且常能夺阴阳造化之工，故称为大幻师。“幻”者，咒术、魔术之类。

“太阴精”：“太阴”，即月。太阴精即月中之水。

“用和幻药”：以月中水来和合幻术之药，作成药丸。

“白月昼”：白月的月亮，其光明有如白昼之时。

“方诸”：许慎《说文解字》：“方，石也；诸，珠也。”按，方诸即水晶珠也。

【义贯】

“阿难，水”之“性不定，流”动止“息无”有“恒”常。“如室罗”伐“城”中之“迦毘罗仙”（黄发外道）、“斫迦罗仙”（圆轮外道）、“及钵头摩”（莲花池外道）、“诃萨多”（事水外道）“等，诸大幻”术之“师，求”取“太阴精”（月中水），“用”以“和”合“幻”术之“药”作成药丸。“是诸”幻“师等，于白月”月明如“昼”之时，“手执方诸”（水晶球），以“承”接“月中”之“水”。

【“此水为复从珠中出？空中自有？为从月来？

阿难，若从月来，尚能远方令珠出水，所经林木皆应吐流；流则何待方诸所出？不流，明水非从月降。

若从珠出，则此珠中常应流水，何待中宵承白月昼？若从空生，空性无边，水当无际，从人洎天，皆同滔溺，云何复有水、陆、空行？

汝更谛观：月从天陟，珠因手持，承珠水盘，本人敷设，水从何方流注于此？月、珠相远，非和非合；不应水精无从自有！”】

【注释】

“所经林木皆应吐流”：“吐流”，吐水若流。此言，则月光所经过的林木（所照射到的林木），皆应出水如流。

“流则何待方诸所出”：如果林木皆能流出月中之水，那么何待持水晶珠来取水？

“月从天陟”：“陟（zhì）”，降也。

“承珠水盘，本人敷设”：“本人”，指幻师本人。承托水晶珠的水盘，是幻师本人准备的。
“月、珠相远”：月与珠，一在天，一在地，相去极远。
【义贯】

“此水为复从珠中出”？还是“空中自”然而“有”（无因无缘）？抑“为从月”中“来”的呢？

“阿难”，此水“若”是“从月”中“来”者，则此月“尚能”自遥“远”的天之一“方令”此地上之“珠出水”，如是则月光“所经”过之“林木皆应吐”水若“流”；林木皆能“流”出月中水，“则何待方诸所出”？（便不用持水晶珠于月下取水了——然而事实不然。）又，若月光所照射的林木并“不”能“流”出月中之水，这就表“明”了“水非从月”而“降”。【以上为破水因月生】

“若”言水为“从珠”中“出，则此珠中常应流”出“水”来，如是则“何”必“待”于“中宵承”藉“白月”如“昼”之缘方能得水？（然而事实上，此珠自身并不能流出水来，故知水非从珠生。）【以上为破水从珠而生】

“若”言此水为“从”虚“空”中“生”，然而“空性”实“无边”际，则其所出之“水”亦“当无”有边“际”；如此则“从人”道“洎”于“天”道，“皆”当“同”受水之波“滔”沦“溺”，遍于世间皆浸在水中；然而现今“云何复有水、陆、空行”之差别存在？（是故可知，此水非从空生。）【以上为破水从空生】

（既然于水晶珠、虚空、及月三处推求，单缘皆无有能生水之因，则）“汝更谛”实“观”察一下：“月”光为“从天”而“陟”降者，“珠”乃“因手持”而有者，“承珠”之“水盘”为幻师“本人”所“敷设”者，那么此“水”究竟是“从何方”而来“流注于此”呢？若说是因缘和合而有，则“月”在天、“珠”在地，“相”隔遥“远”，且性相迥异，应“非”可“和”亦“非”可“合”（月与珠既不能和合，则知水并非从月珠和合中生）。【以上为破水由因缘和合而生】

（若单缘之三处皆不能生水，并且和合因缘亦不能生，）“不应”说此月“水”之“精”为“无”所“从”来“自”然而“有”的！（以有因尚且不能生，更何况无因怎能够生？是故知此水亦非从无因自然而生）【以上为破水从无因中生】

【“汝尚不知：如来藏中，性水真空，性空真水，清净本然，周遍法界；随众生心，应所知量：一处执珠，一处水出；遍法界执，满法界生，生满世间，宁有方所？循业发现。
世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度，但有言说，都无实义。”】
【义贯】

“汝尚不知”：众生本具“如来藏中”，其如来藏“性”所现之“水”大实为“真空”无实自体，故不生灭【此为显如来藏随缘不变之性】。然以如来藏“性”之真“空”乃能现出世间之“真水”，其体本真，究竟“清净”从“本”而“然”，其性“周遍法界”【此为显如来藏不变随缘之性】。

以如来藏具如是不思议性业用，故能“随”九法界“众生心”之胜劣，且“应”其“所知量”之大小，而现其如幻业报之水大；是故，若于“一处执珠”求水，则于“一处”有“水”如幻而“出”；若于“遍法界”各处皆有众生“执”珠取水，则“满法界”各处皆有水如幻而“生”，此水既能“生满世间”各处，则“宁有”一定来源之“方所”可得？实乃九法界众生各“循”其本“业”而开“发”显“现”如来藏中幻化业报之水大。

然而“世间无知”之人，因昧于藏性不变之体而生迷“惑”误以水大“为因缘”和合而生，“及”外道之人昧于藏性随缘之性，而计水大为无因“自然”而生之“性”，凡此“皆是”愚人依第六“识心”虚妄“分别”周遍“计”着测“度，但有”虚妄名相“言说，都无实义”。
4．　风大即如来藏性周遍法界

【“阿难，风性无体，动静不常：汝常整衣，入于大众，僧伽梨角动及傍人，则有微风拂彼人面。
此风为复出袈裟角？发于虚空？生彼人面？”】
【注释】

“僧伽梨”：即大衣，有二十五条，四长一短（即于缝制时，每四长条加一短条），为袈裟中之最庄严者，佛弟子分卫（即乞食）时，常披此衣。
【义贯】

“阿难，风”大之“性”本“无”自“体”可得，随着外物的“动、静”而现出其生灭“不常”之相：例如“汝常整”理法“衣”，然后“入于”城村之“大众”处而乞食，当你行动之时，你的“僧伽梨”的衣“角”若“动及傍人”，此时“则有微风”生起，“拂彼”傍“人”之“面”。

“此风为复出”自于“袈裟角”呢？还是“发”生“于虚空”？或者“生”自“彼”傍“人”之“面”？

【“阿难，此风若复出袈裟角，汝乃披风；其衣飞摇，应离汝体。我今说法，会中垂衣，汝看我衣，风何所在？不应衣中有藏风地？

若生虚空，汝衣不动，何因无拂？空性常住，风应常生；若无风时，虚空当灭；灭风可见，灭空何状？若有生灭，不名虚空；名为虚空，云何风出？
若风自生被拂之面，从彼面生，当应拂汝。自汝整衣，云何倒拂？

汝审谛观：整衣在汝，面属彼人；虚空寂然，不参流动；风自谁方鼓动来此？风、空性隔，非和非合。不应风性无从自有。”】
【注释】

“此风若复出袈裟角，汝乃披风”：如果此风是从袈裟角生出来的，那么你实是在披“风”，而非披“衣”；因为袈裟若能生风，袈裟即是风作的，才能生风，例如鸡才能生鸡。

“其衣飞摇，应离汝体”：既然袈裟是用风作的，则当衣体飞摇的时候，你应抓不住，应会离你的身体而飞去才对。

“汝看我衣，风何所在？”：你看我现在把衣垂下不动，此时风到底在哪里呢？——若衣能生风，就为何独独行动之时才能生？而身静之时就不能生风？若是行动之时，才能生风，就不能说此风是从衣所生。如果风真是从衣而生，则应任何时候都能生才对，不应只在行动时才能生，而静止时就不能生。

“若生虚空，汝衣不动，何因无拂？”：如果说此风是从虚空中生的，那么当你的衣静止不动时，为什么没有风生起而拂傍人之面？亦即：既然空能生风，则何必假藉（借）衣动而生？衣静之时，虚空亦应自能生风，才能称为“虚空能生风”。

“若无风时，虚空当灭”：既然风从空生，则虚空为“能生”，风为“所生”；若无“所生”，则“能生”亦无。所以说，如果没有风的时候，那时虚空应该也灭去了才对——因为虚空若还在，则一定一直有风生出，既无风生出来，可知虚空已经灭去。

“灭风可见，灭空何状”：不过话说回来，若说风灭了，这是可以知见的，但是说虚空灭去了，这到底是什么样的一个相状呢？

“若有生灭，不名虚空；名为虚空，云何风出”：虚空如果有生灭，就不能再称为虚空了；反之，既然称为虚空，就不应有生灭；然而既无生灭，便是既无“能生”，亦无“所生”（亦即，自己本身不生灭者，也应不能生他。）既无能生、所生，为何又说“风是从虚空中出生”的呢？

“若风自生被拂之面，从彼面生，当应拂汝”：如果说这风是从那被拂的人的脸上生出来的，既是从他的脸上生出的，便应能吹拂到你才对。

“自汝整衣，云何倒拂”：然而，整衣的人自然是你，怎么会说你整衣，而却从他的面上出风来吹拂你的袈裟，这岂非倒拂？

“虚空寂然，不曾流动”：“参”，参与，参预，有关系之义。虚空本性是寂然不动的，不参与流动之性，故应与流动之风体性不同，因此不动的虚空应该不会生出会流动的风。
【义贯】

“阿难，此风若复出”自于“袈裟角”，则“汝乃”在“披风”，而非披衣；若真是在披风的话，则“其衣”之体本风，若衣“飞摇”，时，应捉持不住，早“应离汝”之身“体”而去，而汝成赤裸，不应如今还覆在你身上。（然而事实不然。）又，你看“我今”在此“说法”，于此“会中垂”下法“衣”静止不动，“汝看我衣”垂下不动之际，此时“风”到底“何所在？不应”说于静止时“衣中”还“有”个“藏风”之“地”，暂时将风藏起来吧？（然而衣中实无藏风之地，衣中亦无风；结论：故知风实不从衣中来。）【以上为破风从衣生】

“若”言此风为“生”自“虚空”，则当“汝衣不动”之时，以“何因”故却“无”风“拂”动呢？（若空能生风，何必假借衣动方生？结论：故知风非从空生。）又，虚“空”之“性”是“常住”的，如是则“风”也“应常生”不断才对，因此“若无风”生起之“时”，则知“虚空当”已经“灭”去；“灭”去的“风”我们尚“可”以知“见”，但是已“灭”去的虚“空”究竟是“何”相“状”呢？又，“若有生灭”，即当“不名”为“虚空”；既然“名为虚空”，便应无生灭；若无生灭，“云何”还可说“风”自虚空中“出”？（结论：故知风实不从虚空中出。）【以上为破风从虚空生】

“若”言“风自”己“生”于“被拂”者“之面”，既然是“从彼”被拂者之“面生”，也“当应”能“拂汝”之面才对。而事实上“自”是“汝”在“整衣，云何”他面上所生之风却“倒拂”你的袈裟角？（结论：故知此风非从被拂的人面上自生。）

既然于袈裟角、虚空、及被拂者之面三处推求，都无生风之因，那么“汝”再“审谛观察：整衣”是“在汝”（然衣中无风），而“面属”于“彼”被拂之“人”（彼面亦不生风）；“虚空”本自“寂然”不动，必然“不参”预“流动”之性，（故空亦不生风）；既然三处皆不生，则此“风”为“自谁方鼓动”而“来”至于“此”？

若说是因缘和合而生，则“风”与“空”二者之体“性”迥相“隔”异，一动一静，故“非”能“和、非”能“合”（故知风不从和合而有。）【以上为破风从因缘和合中生】

若此风于三处之单缘不生，和合之复缘亦不生，则更“不应”说此“风性”是“无”所“从”来、无因“自有”的（既然有因缘都不生了，若无因缘，则更不能生。）【以上为破风大从无因中生】

【“汝宛不知：如来藏中，性风真空，性空真风，清净本然，周遍法界；随众生心，应所知量。阿难，如汝一人微动服衣有微风出，遍法界拂，满国土生，周遍世间，宁有方所？循业发现。
世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度，但有言说，都无实义。”】
【注释】
“汝宛不知”：“宛”，显然。
【义贯】

“汝宛”然“不知”：众生本具“如来藏中”，其如来藏“性”所现之“风”大实为“真空”之性，以托缘幻现故，无实自体【此为如来藏随缘不变之性】；然亦以如来藏“性”之真“空”方能显现世间之“真风”【此为如来藏不变随缘之性】，其性“清净”从“本”而“然”，其体则“周遍法界”以如来藏具如是不思议性业用，故能“随”九法界“众生心”之优劣，且“应”其“所知量”之大小而现其如幻业报之风大。

“阿难”，例“如汝一人微动”你所披“服”之“衣”，即“有微风”如幻“出”生；若“遍法界”各处皆有众生“拂”衣，则“满国土”各地皆有风如幻而“生”，故此风大即得“周遍世间，宁有”一定所出之“方所”呢？实乃九法界众生各“循”其本“业”而开“发”显“现”如来藏中如幻业报之风大。

然而“世间无知”之人，以昧于藏性不变之体，而将风大“惑为因缘”和合而生，“及”外道之人以昧于藏性随缘之用，而计风大为无因自生之“自然性”，凡此“皆是”凡外权小之人依第六“识心”而作之妄想“分别”周遍“计”着忖“度，但有”虚妄名相“言说，都无实义”。

5．　空大即如来藏性周遍法界

【“阿难，空性无形，因色显发；如室罗城去河遥处，诸刹利种及婆罗门、毘舍、首陀、兼颇罗堕、旃陀罗等，新立安居，凿井求水，出土一尺，于中则有一尺虚空；如是乃至出土一丈，中间还得一丈虚空，虚空浅深，随出多少。”】
【注释】
“毘舍”：商贾（gǔ）阶级。
“首陀”：农人。
“颇罗堕”：六艺百工，工匠阶级。
“旃陀罗”：屠夫。
【义贯】

“阿难”，虚“空”之“性”本自“无形”，乃“因色”尘而“显”现“发”明；例“如”舍卫国的“室罗”伐“城去河遥”远之“处，诸刹利种及婆罗门”种，乃至“毘舍”（商）、“首陀”（农）、“兼颇罗堕”（工匠）、“旃陀罗”（屠户）“等”各种姓之人，当他们“新立安居”之家，于“凿井求水”之时，若掘“出土一尺，于”地“中则有一尺”之“虚空；如是乃至出土一丈，中间还得一丈”之“虚空”，其地下之“虚空”之“浅深”，即“随出”土之“多少”而现。
【“此空为当因土所出？因凿所有？无因自生？
阿难，若复此空无因自生，未凿土前何不无碍？唯见大地回无通达。

若因土出，则土出时应见空入，若土先出无空入者，云何虚空因土而出？若无出入，则应空土原无异因；无异则同，则土出时空何不出？
若因凿出，则凿出空，应非出土。不因凿出，凿自出土，云何见空？

汝更审谛，谛审谛观：凿从人手、随方运转，土因地移，如是虚空因何所出？凿、空虚实，不相为用，非和非合。
不应虚空，无从自出。”】
【注释】

“未凿土前何不无碍”：土是有质碍的，空则无碍。若说此空是无因自生，则还未凿井之前，为何地中不现出无碍的空相？
“迥无通达”：“迥”，远，截然，全然。

“若无出入，则应空土原无异因”：如果空实无于掘土时出入，则应空与土二者并无各异之生因，亦即空即是土，土即是空，空生即是土生。

“无异则同，则土出时空何不出”：既然没有相异，即是相同，那么掘土出来时，空为何不也跟着出来呢，（因为土即是空故。然而，空若跟着出来）则地中便应无空可得；地中若无空在，则掘地出土，亦无井可用——然而断无是理。）

“若因凿出，则凿出空，应非出土”：如果此空为因挖凿而出生的话，那么应于凿地时铲出空来，而非铲出土来。

“不因凿出，凿自出土，云何见空”：若说此空不是因凿而出的，那么凿时但自出土，应与空无关，为何却能于土出之后于地中见到虚空呢？可见出土非与空无关。

“汝更审谛、谛审谛观”：“审”，详也；熟究，深究也。此处词句重叠，用以强调，令切实实行也。

“凿从人手，随方运转”：“方”，方便，指器具。“凿”这个动作是由人的手，随着所持的器具之运转而成。

“土因地移”：“土“，指挖出来的土堆。土堆是因为移动所挖的泥土而成。

“凿、空虚实，不相为用，非和非合”：开凿的动作与虚空这两者，一实一虚（开凿的动作、手、工具是有形有相的，故称为实。虚空本虚，乃空无一相，固不待言）。以一实一虚，体相完全不同，故不互相为用，亦非和、非合。

【义贯】

“此空为当因土所出”（从土而出）？“因凿所有”？还是“无因自生”呢？

“阿难，若复此空”为“无因自生”的，则“未凿土”之“前”为“何不”能现出虚空“无碍”之相？（为什么一定要等到挖了以后才有？）而未挖之前，我们“唯见大地”之中“迥无”（全无）“通达”之相。（可见，地中的虚空，不是无因自然而有的。）【以上为破空从无因生】

“若”言此空为“因土”而“出”生，“则”在“土”挖“出”来“时，应”可“见”到“空”进“入”才对；然而“若土先”挖“出”，而却“无空”进“入”之相“者，云何”可言“虚空”是“因土而出”呢？“若”空实“无出入，则应空”与“土”二者“原无”各“异”之“因”（亦即，空即是土，土即是空，没有分别）；若二者“无异则”是“同”一物；既是同一物，则应同进同出才对；如是“则”所凿之“土出时，空”为“何不”也跟着土一同“出”来呢？（若空也跟着出来，则地中便无空可得——如是则违于事实。故知空不随土出；空既不随土出，亦不于土出后入，是故此空实无出入；空既无出无入，则知空实不从土中来。）【以上为破空从土出】

“若”言空为“因”开“凿”而“出”者，“则”应于开“凿”时所铲“出”的是“空”，而“应非”铲“出土”来才对。（因此说空是因凿而出是不对的）。你若因此反过来计着说，那么空是“不”须“因”开“凿”方能现“出”的；若是这样的话，则于开“凿”时，它便“自”挖“出土”来，因此不管你怎么挖，也都应与空无关，可是“云何”随着凿这个动作，便能“见空”呢？（可见说空不因凿而出，也是不对的。）【以上为破空因凿与非凿而出】

（既然空不因土出，非因凿有，亦非无因自生，那么）“汝”今“更审”详“谛”察，“谛”实地“审”察、“谛”实地“观”察：开“凿”这件事是“从人手，随”所执之器具之“方”便而“运转”所成，井外的“土”是“因”所挖掘的“地”被“移”出，“如是”所见之地中“虚空”究竟是“因何所出”呢？开“凿”之功与所现之“空”乃一“虚”一“实”，二者体性完全不同，故应“不相为”有因果之“用”，亦“非”可“和、非”可“合”。（故此虚空亦非从人手、工具、凿的动作及泥土和合而生。）【以上为破空从和合而生】

（既然虚空非从泥土或开凿之人手、工具等单缘而生，亦非多缘和合而生，）“不应”说井中的“虚空”是“无”所“从”来（无因而）“自出”的吧？（若无因能出虚空，则遍法界应皆成虚空，怎还会有水、陆呢？又，有因尚且不能生，若无因则更无法生。结论：故知井中虚空非从无因生。）【以上为破空从无因生】

【“若此虚空性圆周遍，本不动摇，当知现前地、水、火、风均名五大。性真圆融，皆如来藏，本无生灭。阿难，汝心昏迷，不悟四大元如来藏，当观虚空为出？为入？为非出入？”】

【注释】

“汝心昏迷”：你的心自昏闇、迷惑。

“当观虚空，为出？为入？为非出入？”：“非出入”，即非出非入。你现在是应把虚空看作是由开凿而从地中出的呢？还是由于移土后而从外面入的呢？（这两种皆属有因生）；还是无出无入自然而有的呢？（这一种是属无因生）。此句之意即：阿难，你是把这虚空看成是因缘生的呢？还是自然有的？

【义贯】

“若此虚空”其“性”实“圆”满“周遍”十方，“本不”生灭“动摇，当知”虚空与“现前”之“地、水、火、风，均名”为“五大”，其“性真”实“圆融，皆”是“如来藏”，从“本”以来原“无生灭。阿难”，只是“汝心”自“昏”闇“迷”惑，“不悟四大元”是“如来藏”，故其体非和非合，非不和合；且汝今“当观虚空，为”因凿而从地中“出”呢？抑“为”因移土而从外而“入”？（因缘而生？）抑“为非出”非“入”，无因而自然生？

【“汝全不知：如来藏中，性觉真空，性空真觉，清净本然，周遍法界；随众生心，应所知量。阿难，如一井空、空生一井，十方虚空亦复如是，圆满十方，宁有方所？循业发现。
世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度；但有言说，都无实义。”】
【注释】
“如一井空，空生一井”：例如凿一井而成空，则得空生于一井之中。
【义贯】

“汝全不知”：众生本具之“如来藏中”，其如来藏“性”所现之种种“觉”知实为“真空”，以托缘幻现，无实体故，然亦以如来藏“性”之真“空”乃能现出世间之“真觉”（此即如来藏虽随缘而体不变，体虽不变而能随缘），是故其性究竟“清净”，从“本”而“然”，其体则“周遍法界”。以如来藏具如是不思议性业用，故能“随”九法界“众生心”之胜劣，“应”其“所知量”之大小而现其如幻业报中之空大。

“阿难，如”开凿“一井”而成“空”，则得“空生”于“一井”之中，由此类推，“十方”世界之“虚空亦复如是”，空性本即“圆满”周遍“十方”世界“宁有”（怎有）一定来处之“方所”可得？实乃九法界之众生皆“循”其本“业”而开“发”显“现”如来藏中如幻业报之空大。

而“世间”之人愚痴“无知”，如二乘及权教之人，昧于藏性不变之体，而将空大“惑为因缘”和合而生之性，“及”外道无智之人则惑为无因而生、“自然”而有之“性”，凡此“皆是”凡外权小依第六“识心”所作之妄想“分别”周遍“计”着“度”量，“但有”虚妄名相“言说，都无实义”。

6．　根大即如来藏性周遍法界

【阿难，见觉无知，因色、空有。如汝今者在只陀林，朝明夕昏，设居中宵，白月则光，黑月便暗，则明暗等，因见分析。】
【注释】

“见觉无知”：“见”，即见根。在此即代表六根之见、闻、觉、知、尝、嗅六种性能。“觉”，觉性。此处之根非指扶尘根，而是八识之见分映在六根者。故此六根之觉知，为因尘而有，是故无有能、所，随缘幻现而已。
“因色、空有”：因对色与空二境而现有。
“设居中宵”：“设”，假设。“居”，在。“中宵”，半夜。假如在半夜的时候。
“白月则光”：白月之夜则见有光明。
【义贯】

“阿难，见”根之“觉”性本身实“无”能“知”及所知之别，乃“因”对“色、空”等尘境而“有。如汝今者在只陀林”平常所见，“朝”则“明”亮，“夕”则“昏”暗，假“设居”于“中宵”（半夜之时），“白月”之夜“则”见有“光”明，“黑月”之夜“便”见昏“暗，则明”与“暗等，因见”性而得“分”明清“析”。
【诠论】

以上所明为地、水、火、风、空五大。这节是讲根大。诸经通常讲六大，即地、水、火、风、空、识，本经则再加一根大，成为七大，则更加圆满。因为地、水、火、风、空是色法，也是尘，故主要是无情的外色，本经为重究竟解脱及圆通，故特立内色之根大，如是于七大中，根、尘、识三者皆圆备明析；否则若是只有六大（地、水、火、风、空、识）则便在前五大中之色法里，含摄了内、外色，如是于阐示六根圆通时，较不周备。又，此根大，亦有称为“薀益”者，盖为以见根统摄其余，故以为名；然依薀益大师言，见大是旧科之名，新名则为根大，似较明白，故从之。
【“此见为复与明暗相并太虚空为同一体？为非一体？或同、非同？或异、非异？

阿难，此见若复与明与暗及与虚空元一体者，则明与暗，二体相亡，暗时无明，明时无暗；
若与暗一，明则见亡；
必一于明，暗时当灭，灭则云何见明见暗？
若明暗殊，见无生灭，一云何成？”】
【注释】
“则明与暗二体相亡”：“相”，递也，代也。明与暗二体是递相而灭，互相嬗递的。
“必一于明”：“一”，同也，动词。若言见性一定是和明尘为一体者。

“若明暗殊，见无生灭，一云何成”：“一”，一体，指明与暗成为一体。如果说见性是与明暗殊别，因而明暗虽有生灭，而见性并无生灭；若如是者，则见性为与明暗成一体之说怎么能成立呢？

【义贯】

“此见”性“为复与明暗”尘“相并太虚空为同一体”呢？抑“为非”同“一体？或”者是亦“同”亦“非同？或”是亦“异”亦“非异”呢？

“阿难，此见”性“若复与明与暗及与虚空元”是“一体者，则明与暗二体”为递“相”而“亡”，互相嬗代，因此若“暗时”则“无明”，若“明时”则“无暗”，（不可能明与暗同时出现；明暗若不同在，则不能说是一体；结论：因此说见性为与明、暗、虚空三者同一体，不能成立。）

退一步而言，“若”言见性为单“与暗”相为同“一”体的话，如是则“明”相现时，“则见”性应随暗相之离去而“亡”（然而事实不然，暗相去时，见性从未随之而亡，因为暗去明来之时，仍能见明；结论：故知见性不去。）

若“必”言见性为“一”体“于明”相，则“暗”相来“时”见性“当”与明同“灭”，若见性有“灭，则云何”复能“见明”与“见暗”呢？（结论：因此说见性为与明相一体，不能成立。）

“若”言见性与“明暗”二相，体有“殊”别，因而“见”性并“无生灭”，若如是者，则见性与明暗为“一”体之说“云何”能“成”立呢？（结论：故知言见性与明暗殊别，不能成立。）

【“若此见精与暗与明非一体者，汝离明暗及与虚空，分析见元，作何形相？离明离暗及离虚空，是见元同龟毛、兔角；明、暗、虚空，三事俱异，从何立见？”】

【注释】

“见元”：即见精。

“明、暗、虚空三事俱异，从何立见”：“异”，离异，分开之义。“立见”，成立见性之事。如果将明、暗、虚空三者各自分开，不聚在一处，这样怎能成立见性之事呢？

【义贯】

“若”言“此”能“见”之“精与暗与明”为“非一体者”，那么“汝”试着“离”于“明、暗及与虚空”，而去“分析”此能“见”之“元”，看看它到底“作何形相”呢？事实上是，若“离”于“明”又“离”于“暗，及离”于“虚空，是”能“见”者“元同”于“龟毛、兔角”，本无所有（以有所见的明暗等尘，能见之性方得显现。）又，若“明、暗、虚空三事”皆“俱”离“异”，而不聚合，则“从何”而得成“立”能见、所“见”？之事？（结论：故知言明暗与见精非一体者，不以成立。）

【“明暗相背，云何或同？
离三元无，云何或异？
分空分见，本无边畔，云何非同？
见暗见明，性非迁改，云何非异？”】

【注释】

“明暗相背，云何或同”：“相背”，相反。“或同”，或，有时；有时而同，亦即：也有相同的时候。明与暗二者之性本即相反，互相陵替，怎能说见性与明暗二者有时而同呢？

“离三元无，云何或异”：“或异”，有时而异（也有相异之时）。见性若离于明、暗、空三者，原无独立之见，故怎能说见性与此三者有时而异呢？

“分空分见，本无边畔，云何非同”：“分”，分析。若分析空与分析见，则发现二者本没有什么边畔疆界，各自既无疆界，怎可说见与空非混同呢？

“见暗见明，性非迁改，云何非异？”：见暗与见明之时，明暗二者互相陵夺（侵凌劫夺），然见精之性并无迁改，云何可说见性与尘是“非异”的呢？

【义贯】

再者，“明”与“暗”二者之性本“相背”反，互陵互夺，“云何”能说见性与明暗二相有时“或同”一相。

然“离”于明、暗、虚空“三”者“元无”独立之见可得，“云何”而得说见性与此三尘之相有时“或异”？

若“分”析“空”及“分”析“见”，则可发现见与空二者“本无边畔”疆界可得；若无疆界，即无自体，“云何”可说“非同”？

然而“见暗”与“见明”之际，明暗二尘虽互相陵夺，能见之“性”则“非”有“迁”变“改”易，如是则尘与见，一变、一不变，“云何”可说尘与见“非异”呢？

【“汝更细审，微细审详，审谛审观：明从太阳，暗随黑月，通属虚空，壅归大地，如是见精

因何所出？见觉空顽，非和非合。
不应见精无从自出？”】
【注释】
“壅归大地”：“壅”，塞，不通之义。壅塞不通之性是归属于地大的。

“见觉空顽，非和非合”：见精是有知觉的，而虚空则是顽钝之尘，体性各自不同，故实不能和、也不能合。
【义贯】

“汝”今“更”加详“细审”察、“微细”地“审”思“详”察、“审谛审观：明”相是“从太阳”而来的，“暗”相则为“随黑月”而有，“通”相是“属”于“虚空”之性，“壅”塞不通之质碍则“归”属于“大地”之性。在这四者这中，没有一个是有能见之功的；那么，“如是见精”为“因何”物“所出”呢？此四者各自既不能生见精之性，而“见”精为有知“觉”、虚“空”是属“顽”钝之尘，体性各自不同，二者“非”可“和、非”可“合”。（故知见精非从和合而有。）

（既然明、暗、通、塞各自单独不能生见性，彼此和合时亦非能生，则）“不应”说“见精”是“无”所“从”来、无因而“自”然“出”生的吧？

【“若见、闻、知，性圆周遍，本不动摇。当知无边不动虚空，并（bìng并）其动摇地、水、火、风，均名六大，性真圆融，皆如来藏，本无生灭。阿难，汝性沉沦，不悟汝之见、闻、觉、知本如来藏，汝当观此见、闻、觉、知为生为灭？为同为异？为非生灭？为非同异？”】
【义贯】

“若”根大之“见、闻”、觉、“知”、尝、嗅等六精之“性，圆”满“周遍”十方法界，“本不动摇”生灭，“当知无边不动”不摇之“虚空，并其”有“动摇”相之“地、水、火、风，均”得“名”为“六大”之属，其“性真”常、“圆”满“融”贯无碍，“皆”是“如来藏”本体，“本无生灭”动摇来去之相。

“阿难”，但是“汝”之心“性沉”没“沦”溺于权见，无有真如，因而“不悟汝之见、闻、觉、知”等六精之根性，“本如来藏”；今“汝当”更“观”汝“此见、闻、觉、知”之性，“为”有“生”？“为”有“灭？为同”于前五大？“为异”于前五大？抑“为非”有“生灭”？或“为非”有“同异”？

【“汝曾不知：如来藏中，性见觉明，觉精明见，清净本然，周遍法界；随众生心，应所知量。如一见根，见周法界，听、嗅、尝触、觉触、觉知，妙德莹然，遍周法界，圆满十虚，宁有方所？循业发现。世间无知，惑为因缘及自然性。皆是识心分别计度，但有言说，都无实义。”】
【注释】
“汝曾不知”：“曾”，乃，竟然。
“性见觉明”：如来藏性所现之见根，其觉体本明。
“觉精明见”：此本觉之见精乃是妙明之真见。
“尝触”：即舌根尝味之触。
“觉触觉知”：“觉触”为身根知觉之触。“觉知”，指意根之知。
【义贯】

“汝曾不知”：众生本具之“如来藏中”，如来藏“性”所现“见”根其“觉”体本“明”，而此能“觉”之“精”乃妙“明”之真“见”，究竟“清净”，从“本”而“然，周遍法界”，故能“随众生心”之优劣，且“应”其“所知量”之大小，而现其如来藏中幻化之根大。“如”此六根大中之“一见根”，其“见”性即本“周”遍“法界”，如是耳之“听”闻、鼻之“嗅”、舌根之“尝触”、身根之“觉触”、及意根之“觉知”,其“妙”用之“德”、光“莹”洁“然，遍周法界,圆满十”方“虚”空，“宁有”一定来处之“方所”？实乃九法界众生各“循”其本“业”而开“发”显“现”如来藏中如幻业报之根大。

然而，“世间无知”权小之人，将根大“惑为因缘”和合所生之性，“及”外道凡夫惑为无因自生之“自然性”，凡此“皆是”依第六“识心”所作之妄想“分别”，周遍“计”着测“度，但有”虚妄名相“言说，都无实义”。
7. 识大即如来藏性周遍法界

【“阿难，识性无源，因于六种根尘妄出。汝今遍观此会圣众，用目循历，其目周视，但如镜中，无别分析。汝识于中次第标指：此是文殊，此富楼那，此目犍连，此须菩提，此舍利弗。”】
【注释】

“识性无源”：“源”，出生之源。识大之性并无所生之源，亦即，并无一法为能生识大者。

“因于六种根尘妄出”：“六种根尘”，即六根六尘。识大之生，为由于六根与六尘为缘，虚妄有生，如幻而现。

“其目周视，但如镜中，无别分析”：你只要用眼睛向周遭环视一遍；但只是看就好，不要再加任何判别，就好象你用镜来照一样：用镜照时，镜只现像，不作分别，亦无选择。

“汝识于中次第标指”：可是上面只是第一步，这种“光照而不作分别”的状态不会维持太久，很快而且不思议的，你的诸识就会开始依你的所见而运作，进而作种种分别。因此现在你就依所见的次第，一一判别标指出，你所见者为何物、或何人。

【义贯】

“阿难”，六“识”之了别“性”实“无”所生之“源”（识非任何一法所生），乃“因于六种根”与“尘”为缘，幻“妄”而现“出”（尘有则有、尘无则无）。“汝今遍观此会”中之“圣众”，你试“用目循”序“历”览，“其目”向“周”围巡“视”之时，“但”须“如镜中”所现一般，“无”须“别”作判断“分析”。（此是以目览物时之第一念心，于心中但现其像，无有判别分析，然而于第二念心起时），“汝”之眼“识”便会不思议地“于”其“中”跃然而起，因而得依所见之“次第”而作判断、“标指”出所见诸像为何人，如判别出“此是文殊，此”是“富楼那，此”是“目犍连，此”是“须菩提，此”是“舍利弗”等。

【“此识了知，为生于见？为生于相？为生虚空？为无所因，突然而出？

阿难，若汝识性生于见中，如无明、暗及与色、空，四种必无，元无汝见，见性尚无，从何发识？

若汝识性生于相中，不从见生，既不见明，亦不见暗，明暗不瞩，即无色空，彼相尚无，识从何发？”】

【注释】

“为生于见？为生于相？”：“见”，指见根。“相”，指尘相。

“四种必无”：“四种”指明、暗、色、空。

“明暗不瞩，即无色空”：“瞩”，看。若明与暗都看不到，即无色与空之分别。

【义贯】

“此识”之能“了”别觉“知”之性，“为生于见”根中？“为生于”尘“相”里？抑“为生”自“虚空”？或“为无所因，突然而”自“出”的？

“阿难，若汝”之“识性”为“生于见”根“中”，然而“如无明、暗及与色、空”，此“四种”尘“必无”的话，则“元无汝”之“见”根可成，如是则能“见”之“性尚无，从何”而能“发”出“识”来呢？（若无尘，则无所见之尘；若无所见之尘，则能见之性亦不生；既连能见之性都不生，怎能有识于中生起？结论：因此可知，识非生于见根之中。）

“若汝”之“识性”为“生于”尘“相”之“中”，而“不从见”根而“生”，如是，以无见根，则“既不”能“见明”相，“亦不”能“见暗”相，若连“明暗”都“不”能“瞩”视，“即无色”与“空”之分别，如此则“彼”尘“相尚无”从分别确立，则“识”为当“从何”而“发”呢？（结论：故知识大非生于尘相之中。）

【“若生于空，非相非见，非见无辨，自不能知明、暗、色、空。非相灭缘，见、闻、觉、知无处安立。处此二非，‘空’则同无，‘有’非同物，纵发汝识，欲何分别？

若无所因，突然而出，何不日中别识明月？

汝更细详，微细详审：见讬（托）汝睛，相推前境，可状成有，不相成无，如是识缘因何所出？识动、见澄，非和非合，闻、听、觉、知亦复如是。

不应识缘无从自出。”】

【注释】

“若生于空，非相非见”：“非相”，非是尘相。“非见”，非是见根。如果说识是从空而生，然而虚空既非是尘相，又非是见根。

“非见无辨”：既然不是见根，既无辨别之性能。

“非相灭缘”：“非相”，非有相，指空不是有相之物。此言：而且空也不是相，既不是相，则如同灭了所缘之境；所缘之境既灭，即无所缘境。

“见、闻、觉、知无处安立”：“见、闻、觉、知”是能缘之根。若无所缘之境，则能缘的见、闻、觉、知等根，即无处安立。因为“能缘之根”是缘“所缘之境”而起的。

“处此二非，空则同无”：“二非”，即非相非见（此指虚空为非根、非尘）。虚空既然非根、非尘，处在这样二者俱非的情况下，等于与无物相同；既是如同无物，则如何能生识？结论：故知识不从空生。

“有非同物”：“有”，即使有；此指虚空纵使有相。即使辩说虚空还是有其相貌，但虚空之相到底还是非同于任何一物，并非如其他物一样有具体的存在。

“识动、见澄”：“见澄”，见性是澄寂的。此言，识之性属于动的，而见根之性因为无分别，所以是属于澄寂之性。

【义贯】

“若”言识为“生于”虚“空”，然虚空既“非”所见之尘“相”、又“非”能见之“见”根，若“非见”根即“无”能“辨”别之性，如是“自不能”了“知明、暗、色、空”等相。又空既“非”尘“相”，则如同已“灭”所“缘”之境，（亦即无所缘境），若无所缘境，则能缘之“见、闻、觉、知”诸根即“无处安立”，因此无从生识。虚空既是“处”在“此二非”的情况下（既非根、又非尘），则能生之“空则”几“同”于“无”物（又焉能生识？）若辩说空仍是“有”，然而此有又“非同”于一般有实体之“物”，因此“纵”使它真能“发”出“汝识”，此识体亦是空无一物，识体既空无一物，“欲”其如“何分别”了知？（结论：故知言识从空出，不能成立。）

“若”言识大为“无所因，突然而出”生的话，为“何不”于“日中”之时“别识”有“明月”之相？（结论：故知言识大为无因而生，不能成立。）

“汝”今“更”仔“细详”察，“微细详”思“审”察；能“见”之根乃“讬（托）”于“汝”之眼“睛”，而所见之尘“相”则“推”属于现“前”之“境”，在此等前境之中，“可”构成形“状”的则“成”为“有”相之色，而“不”能成就形“相”的即“成无”相之空，“如是”生“识”之“缘”究竟“因何所”而“出”呢？（结论：故知根、尘、色、空单缘皆非能生）。又“识”之性属于“动”，而“见”根之性，以其无分别故，属于“澄”寂之性，一动一静，两者体性不一样，故“非”可“和、非”可“合”，如是“闻、听、觉、知”等五根之性“亦复如是”，均非因缘和合之性。（结论：故知识大非从因缘和合而生。）

根、尘、色、空单缘既不能生识，多缘和合亦不能生，则更“不应”言“识缘”为“无”所“从”而“自出”。（以有因尚且不生，无因则更不能生。结论：故说识从无因而自然生，不能成立。）

【“若此识心本无所从，当知了别，见、闻、觉、知，圆满湛然，性非从所，兼彼虚空、地、水、火、风，均名七大，性真圆融，皆如来藏，本无生灭。

阿难，汝心粗浮，不悟见闻，发明了知，本如来藏。汝应观此六处识心，为同为异？为空为有？为非同异？为非空有？”】

【注释】

“性非从所”：“从所”，从因缘和合所生。识大之性本圆满湛然，非从缘合所生。

“汝心粗浮，不悟见闻”：“粗”则不细，“浮”则不深，故不能细思深思，因而不能悟了见闻等识之性本净。

【义贯】

“若此识心本无所从”来，则非和合而有；“当知”此“了别”之识与上所说之“见、闻、觉、知”之性，同样是“圆满湛然”，故知其“性非从”缘合“所”生，故此识大“兼彼虚空、地、水、火、风，均名”为“七大”，其“性”皆“真”实“圆”满“融”通，“皆”是“如来藏”本体，故“本无生灭”。

“阿难”，以“汝心粗”糙“浮”浅，不能细思深观，是故“不”能“悟”了“见、闻”等识之性本净，是故不能“发明了知”此一切法之体“本如来藏”，更无别物。“汝”今“应”详细谛“观此”眼耳鼻舌身意“六处”之“识心”，究竟“为同、为异”？（若言是同，则六用差别，故不得言同；若言是异，则元是一精明，云何是异？）“为空、为有？”（若言是空，则它实在现出有了别之作用，故不得言空；若言是有，则识体全无形相可得，故亦不得言有。）“为非同”非“异？”（若说非同，则诸识原本一体，故不得说非同；若说非异，则六用又各殊别，故亦不得言诸识非异。）“为非空”非“有？”（若言非空，然诸识若离于根尘，本无所有，故非非空；若言非有，则诸识实现出能分别诸尘境界，故知亦不得言非有。）——【是故诸识之性，不得言同、言异；言空、言有；亦不得言非同、言非异；或言非空、非有。诸识体性乃离于此等名相言说戏论境界，乃如来藏妙真性。是故你今应速疾当下放下这一切愚夫言说思议戏论，方能契入无戏论了义第一义谛。】

【“汝元不知：如来藏中，性识明知，觉明真识，妙觉湛然，遍周法界，含吐十虚，宁有方所？循业发现。世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度，但有言说，都无实义。”】

【注释】

“性识明知”：性具之识即是妙明之真知。

“妙觉湛然”：“妙觉”指其性。“湛然”指其体。其性微妙觉了，其体则湛然常寂。

“含吐十虚”：“吐”，现也。含裹吐现十方虚空。

【义贯】

“汝元”不悟真理故“不”了“知”：众生本具之“如来藏中，性”具之“识”即是妙“明”之真“知”，本“觉”之“明”即是性“真”之“识”，其性微“妙觉”了，其体则“湛然”常寂，“遍周法界，含”裹“吐”现“十”方“虚”空，（既然如是遍法界、虚空界，则）“宁有”一定点来处之“方所”？实乃九法界之众生皆各“循”其本“业”而开“发”显“现”其如来藏中幻化业报之识大。

然而“世间”二乘、权教之人，以不悟故“无知”、而将识大“惑为因缘”和合所生，“及”外道、凡夫惑为无因之“自然性”；凡此“皆是”依第六“识心”，妄想“分别”周遍“计”着“度”量，“但有”种种虚妄名相“言说”戏论，“都无实义”。

第六节　阿难明心发广大愿

【尔时阿难及诸大众，蒙佛如来微妙开示，身心荡然，得无罣碍，是诸大众各各自知心遍十方，见十方空，如观手中所持叶物。一切世间诸所有物，皆即菩提妙明元心；心精遍圆，含裹十方。

反观父母所生之身，犹彼十方虚空之中吹一微尘，若存若亡；如湛巨海流一浮沤，起灭无从。了然自知获本妙心，常住不灭。】

【注释】

“身心荡然”：“荡然”，清净开阔。以受如来甘露法水洗涤，故清净、开廓无边。

“手中所持叶物”：“叶”，贝叶；“物”，其他物件，例如庵摩罗果等。

“犹彼十方虚空之中吹一微尘”：与真如法身（遍法界大身）相比，父母所生之身，就像是十方法界的广大虚空中，忽然在一阵风中所吹起的一粒微尘一样，至为渺小。

“若存若亡”：若有若无。

“如湛巨海流一浮沤”：“湛”，湛然。“浮沤”，水泡。又如于湛然的大海中漂流着的一个小水泡。

“起灭无从”：“起灭”，生灭。此水泡在大海中之生与灭，都如无所从：来无所从，去无所至；在浩瀚的大海中，其生与灭俱皆无声无响；当处出生，随处灭尽。其生与灭，对整个大海来讲，毕竟毫无影响，直如无物。而所言大海者，乃众生本具遍法界之大身也；水泡者，父母所生身也。

【义贯】

“尔时阿难及诸”与会“大众，蒙佛如来”慈悲所作如是“微妙”之“开示”，皆悉悟了，而得“身心荡然”清净，开廓无边，证“得”自在“无”所“罣碍”；且不只是阿难一人为然，“是诸大众”皆“各各”了悟，“自知”无始本具真“心遍”满“十方”，而得亲“见十方”虚“空，如”自“观手中所持”贝“叶”或果“物”，了了照见；顿时悟了“一切世间”有情、无情、身心、世界“诸所有物，皆即”本觉“菩提妙明元心”，无二无别。此真“心”纯“精”普“遍圆”满，“含”容包“裹十方”世界。

“反观”此“父母所生之身，犹”如于“彼十方”法界“虚空之中”一阵风所“吹”起的“一”粒“微尘”，极其渺小，“若存若亡”，似有还无；又“如”于“湛”然不动之“巨海”中所漂“流”的“一”个小小“浮沤”（水泡），其“起”与“灭”皆似“无”所“从”，当处出生，随处灭尽。大众如是觉了，是故“了然自知”已证“获本”觉之“妙心”，悟其为“常住”不生“不灭”。

【礼佛合掌，得未曾有！于如来前说偈赞佛：“

妙湛总持不动尊，首楞严王世希有！销我亿劫颠倒想，不历僧只获法身。

愿今得果成宝王，还度如是恒沙众，将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩。

伏请世尊为证明，五浊恶世誓先入，如一众生未成佛，终不于此取泥洹。

大雄大力大慈悲，希更审除微细惑，令我早登无上觉，于十方界坐道场。

舜若多性可销亡，铄迦罗心无动转。”】

【注释】

“妙湛总持不动尊”：“妙”，妙觉。“湛”，湛然不动之法体。“总持”，总持一切智、一切法。“不动尊”，指如来不动本际而能普应十方，依法身本体而起变化。

“首楞严王”：“首楞严”，佛已健行一切事究竟坚固，一切事与理皆会归如来藏性，本不生灭，本不动摇，而入自性本具深妙之首楞严大定；以此定为法王之定，故称佛或此定为首楞严王。

“不历僧只获法身”：“僧只”，阿僧只劫，即无量大劫。按照权教，须三大阿僧只劫修行，才能证得法身。《大毘婆娑论》云：“三只修六度行，百劫种相好因，然后获五分法身。”《成唯识论》云：“地前历一僧只；初地至七地，满二僧只；八地至等觉是三僧只，然后究竟法身。”此为权教渐修之通途。然本经为属圆顿之教，以顿悟圆旨，复蒙如来加持，故可顿获本具法身。又，达摩祖师云：“阿僧只劫者，即三毒心也。胡言阿僧只，汉名不可数。此三毒心，于中有恒沙恶念，于一一念中皆为一劫；如是恒沙不可数也，故言三大阿僧只。真如之性既被三毒所覆盖，若不超彼三大恒沙毒恶之心，云何名为解脱？今若能转贪瞋痴等三毒心，为三解脱，是则名为得度三大阿僧只劫。末世众生愚痴钝根，不解如来三大阿僧只秘密之说，遂言成佛尘劫未期，岂不误行人退菩提道？”由此可知，三大阿僧只劫者，如来密语也；若悟如来密语密义，自会本心，即顿悟见性成佛；若不悟者，其奈三大何？

“将此深心奉尘刹”：“深心”，菩萨所发大悲心与菩提心，以此二种心甚深，故名为深心。“尘刹”，十方微尘刹土。此言，阿难发愿，愿以所发无量之深心奉献于十方刹土，亦即愿至十方刹土修菩萨行，度化众生。

“五浊恶世誓先入”：五浊为：

①劫浊——此为五浊之总称，亦是其总相，此总相无别体，以下四浊交凑，即是此劫浊之相。

②见浊——众生依五恶（五利使），而造诸恶业。五利使为：身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。以此五见令众生恶浊，故称见浊。

③烦恼浊——众生依五毒心（即五钝使）造诸恶业，而招感三灾，即是烦恼浊世之相。五钝使为：贪心、瞋心、痴心、慢心、疑心。以世有此等烦恼恶浊，故称为烦恼浊。

④众生浊——以有如上之见浊及烦恼浊，故令众生浊恶，更揽五阴见、慢为体，此即是众生浊之相。

⑤命浊——由于以上三浊，故令众生福德减少，寿命短促，乃至减至十岁，寿命短促，即福薄之至也，故称为命浊。

“泥洹”：为涅盘之别译。义为无生，即不生不灭。

“希更审除微细惑”：“审”，明了。“微细惑”，微细烦恼；有二种：一、三界之思惑，二、出世之无明惑。思惑为证阿罗汉时断；无明惑为成佛时断。因为在前面由于顿悟如来藏玄旨，而顿获法身，此为粗惑已破，然而细惑仍在，故须更审除。细惑悉除，即证圣道。

“舜若多性可销亡”：“舜若多”，即空。这是假设句，意为：即使空性会销亡。“舜若多”梵文为“Sunyata”。

“钵迦罗心无动转”：“钵迦罗”，又译为伐折罗，原义为金刚，此为坚固之义。此承上言，即使空性会销亡，我的金刚坚固之心愿也不会动摇退转。

【义贯】

于是阿难“礼佛合掌”，因今已悟妙旨，故“得”从前“未曾有”之法喜境界！于开悟感动之余，即“于如来”座“前”，承佛威神及自然流露而“说偈赞佛”曰：

如来为“妙”觉“湛”然、“总持”一切智、如如之“不动尊”，究竟一切坚固之“首楞严王”为“世”间“希有”者。

如来“销”除了“我亿劫”以来迷真认妄之“颠倒想”，令我“不”须“历”经三大阿“僧只”劫之修证而得顿“获”本具之“法身”。

“愿”我“今”速能“得”佛“果”菩提，而“成”菩提“宝”之“王”，于一切法得自在。自证以后“还”以自所觉法而广“度如是恒沙”之“众”生。

我欲“将此”菩提与悲愿二种“深心”回“奉”十方微“尘刹”土，利乐无量有情，“是则名为报”答“佛”慈悲摄引度化之深“恩”。

“伏请世尊为”我作“证明”，我今在佛前所发之大誓愿：即使是“五浊”的“恶世”我亦“誓”愿率“先”而“入”其中，以度众生。

“如一众生”尚“未成佛”，尚须人教导、护念加持，我“终不于此”世自“取泥洹”，自得安乐。

如来为具足智德、能破微细深惑之“大雄”、具能拔无明深根之“大力”（十力具足）、能与众生究竟安乐之“大慈”及能拔众生死苦之大“悲”者，“希”求如来“更”进一步“审除”我“微细”之无明“惑”。

而“令我”及“早登”至“无上”大“觉”之果证，而得“于十方”世“界”应机示现“坐道场”转法轮、度众生。

自今为始，纵使“舜若多性”（空性）“可”被“销亡”，而我如金刚坚固之“钵迦罗心”亦决“无动”摇退“转”（虚空有尽，我愿无穷；金刚坚固，我心亦然。）

大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经义贯

卷　四

第三章　审除细惑、开示三如来藏

第一节　陈述二深疑

【尔时富楼那弥多罗尼子在大众中，即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬而白佛言：“大威德世尊，善为众生敷演如来第一义谛。”】

【注释】

“富楼那弥多罗尼子”：佛十大弟子中说法第一（论义第一）。其名之义为满慈子，以其母之名为“满慈”，满慈之子，故名为满慈子。（古印度人多以母名为名，例如舍利子亦然。）

“大威德”：“威”，以能折伏一切故有威；“德”，以能摄受一切众生故称德。佛之威德无上，故称“大”。密教中有一尊明王称为大威德明王，为西方阿弥陀如来之明王，是为五大明王之一。

【义贯】　本节从略。

【“世尊常推说法人中，我为第一。今闻如来微妙法音，犹如聋人，逾百步外聆于蚊蚋，本所不见，何况得闻？佛虽宣明，令我除惑，今犹未详斯义究竟无疑惑地。世尊，如阿难辈，虽则开悟，习漏未除。我等会中登无漏者，虽尽诸漏，今闻如来所说法音，尚纡疑悔。”】

【注释】

“犹如聋人，逾百步外聆于蚊蚋”：“聋人”，喻二乘人。此意为：聋人于近处尚且听不到，更何况于百步之外。“百步外”，喻二乘人距离第一谛实理之远。“蚊蚋（rui）”，喻如来藏深理，以其理甚为深密，非凡外权小所能觉知，故以为喻。

“如阿难辈，虽则开悟，习漏未除”：“习”，习气。“漏”，烦恼。富楼那之义为：阿难等人之悟，不是真悟；此盖二乘人执法为实，并我相昭然，且不知悟有深浅，以及初悟、究竟悟等之别。

“尚纡疑悔”：“纡”，绕。谓其心中之疑悔，仍纡绕不去。“疑”是指对今日所闻的大乘法生疑；“悔”，则是对昔日所爱念之小乘法生悔。以其心于实谛及权教之间尚未融通，故有此障难。

【义贯】

“世尊常推”许“说法人”之“中”以“我为第一”。然而我“今”听“闻如来”所开示的精“微”奥“妙”之“法音”，我则“犹如聋”耳之“人”，于“逾百步外”之处“聆”听“于蚊蚋”之声；如来藏之深理，对我而言，“本所不见，何况得闻？佛虽”已“宣明”万法即藏性，诸大圆融遍满之义，“令我除”去执心外实有之“惑”，然而我“今犹未详”解“斯义”之“究竟”，而至于“无疑惑”之境“地。世尊，如阿难辈”，闻佛妙示之后，“虽则”已顿“开悟”妙心，然其“习”气诸“漏未除”。反之，“我等”在此“会中”之已“登无漏者，虽”已“尽诸漏”，然“今闻如来所说”第一义谛微妙之“法音”，心中“尚纡”绕着“疑、悔”，萦怀不去。

1．　如来藏本净，为何有为迁流？

【世尊，若复世间一切根、尘、阴、处、界等，皆如来藏，清净本然，云何忽生山河大地，诸有为相？次第迁流，终而复始？】

【注释】

“云何忽生山河大地，诸有为相？”：既然一切法皆是如来藏，清净本然，那么为何还会忽然生出众生依报之山河大地，及正报的种种有为染相。以依二乘之眼观之，世间一切依正皆是染污相故。

“次第迁流，终而复始”：这一切有情界、无情界，不但其相染污，而且还不断地在成住坏空、生老病死之中，依次第而迁流不断，生灭不已；这是什么道理？岂不有违如来藏清净之理？

【义贯】

“世尊”，（我对以下的事还是有疑惑：）“若复”言“世间”中“一切”五“根”、六“尘”、五“阴”、十二“处”、十八“界等”一切诸法“皆”是“如来藏”之自体，各各“清净”，从“本”而“然，云何”还会“忽”然又“生”起众生依报之“山河大地”，及正报之“诸有为”染污之“相”？且此诸染法皆“次第”而“迁流”生灭不居，“终而复始”循环往复呢？

2．　五大如何周遍圆融

【“又如来说：地、水、火、风本性圆融，周遍法界，湛然常住。世尊，若地性遍，云何容水？水性周遍，火则不生；复云何明水火二性俱遍虚空，不相陵灭？世尊，地性障碍，空性虚通，云何二俱周遍法界？而我不知是义攸往。

惟愿如来宣流大慈，开我迷云，及诸大众。”作是语已，五体投地，钦渴如来无上慈诲。”】

【注释】

“若地性遍，云何容水”：如果说地大之性是遍一切处，则法界中为何还会有空间来容纳水大呢？

“复云何明水火二性俱遍虚空，不相陵灭”：水火之性既不相容，又怎么说明：若水大与火大两者都同时周遍法界虚空时，为何不会彼此互相陵夺，终致二俱消灭呢？

“而我不知是义攸往”：“攸”，所。“住”，归，趋。而我实在不知此理之所归趣。亦即，我实在不懂这是何道理。

【义贯】

“又如来说”：一切能造的四大“地、水、火、风”之“本性”各自“圆”满互相“融”摄不碍，其体则“周遍”十方“法界”且“湛然常住”，不生不灭。

“世尊，若地”大之“性”是“遍”一切处，则法界中“云何”还有空间可以“容水”？同样地，若“水”大之“性”真是“周遍”法界的话，“火”大“则不”能“生”起。再者，水火之性既不相容，“复云何”说“明水火二性”如何能“俱”周“遍虚空”而“不”互“相陵”夺，以致二皆消“灭”呢？

“世尊”，又，“地”大之“性”为“障碍”，而“空”之“性”则为“虚通”，两者之性也是相冲突的，“云何”此“二”大能“俱周遍法界”呢？“而我”实“不知是义”理之“攸往”（究何所指）。

“惟愿如来”开“宣流”布“大慈，开”解“我”心中之“迷云，及诸大众”之疑惑。

“作是语已，五体投地，钦”慕“渴”仰“如来”之“无上慈”悲教“诲”。

第二节　如来次第除疑

【尔时世尊告富楼那，及诸会中漏尽无学诸阿罗汉：“如来今日普为此会，宣胜义中真胜义性；令汝会中定性声闻，及诸一切未得二空，回向上乘阿罗汉等，皆获一乘寂灭场地，真阿练若正修行处。汝今谛听，当为汝说。”富楼那等钦佛法音，默然承听。】

【注释】

“宣胜义中真胜义性”：宣说胜义谛中，正真无上之胜义性。“胜义”，即第一义谛，亦即一真法界。

“定性声闻”：指沉空滞寂、得少为足之钝根声闻乘人，以其不肯回小向大，故趋止涅盘化城。

“回向上乘阿罗汉等”：“上乘”，指大乘、一佛乘。此指回小向大趋无上菩提之阿罗汉。

“一乘寂灭场地”：即不生不灭之心地，亦即如来密因，此为究竟寂灭之地。

“真阿练若正修行处”：“阿练若”之义为无喧杂，寂静处。又译作阿兰若。此谓若但取静境，非真寂灭场地，非真阿练若；必以本来不生灭、不动摇之真心而住，方是真寂灭场地、真阿练若；是帮真阿练若者，与境无干，乃自真心之获得也。此心即为首楞严之定体，乃为十方婆伽梵、一路涅盘门，故名之为“正修行”。

【义贯】　本节从略。

1.　审明其惑

【佛言：“富楼那，如汝所言，清净本然，云何忽生山河大地？

汝常不闻如来宣说：性觉妙明，本觉明妙？”富楼那言：“唯然，世尊。我常闻佛宣说斯义。”

佛言：“汝称觉明，为复性明，称名为觉？为觉不明，称为明觉？”

富楼那言：“若此不明名为觉者，则无所明。”

佛言：“‘若无所明，则无明觉’。有所非觉，无所非明。无明又非觉湛明性。性觉必明，妄为明觉。”】

【注释】

“性觉妙明”：理体本性之觉乃妙寂而明照。

“本觉明妙”：天然本具之觉性乃明照而妙寂。“妙寂”者，非寂而寂，寂而非寂，故称之为妙。

“汝称觉明，为复性明，称名为觉？”：你所说的“觉明”，你的意思是指其性本自明，不必再另外于其上加“明”，故称之为“觉”呢？抑“为”此“觉”本是“不明”，必须加“明”于“觉”之上，方能“称为‘明觉’”？

【义贯】

“佛言：富楼那，如汝所言”：一切诸法，既然是“清净本然”，纯一实相，又“云何”会“忽”然“生”出“山河大地”呢？“汝常”常“不”是听“闻如来”如是“宣说”：本“性”之“觉”乃“妙”寂而“明”照，而天然“本”具之“觉”性乃“明”照而“妙”寂吗？

“富楼那”答“言：唯然”，（是的，）“世尊。我”是“常闻佛宣说斯义”理。

“佛言：汝”所“称”的“觉明”，你的意思“为复”指其“性”本自“明”，不用再于其上加明，而“称”其“名为觉”呢？抑“为”其本非明，而须“觉”其“不明”（令其不明变为明觉），方“称”其“为明觉”呢？

“富楼那言：若此”心体“不”用加“明”上去，就得“名为‘觉’者，则”实“无所”能“明”了（则无有一物能由明之功用而觉了）。

“佛言”：假使如你所言：“若无所”加“明”于心体上，“则”实际上并“无明觉”之事。

然而，若“有所”加（有修），则定“非”本“觉”；反之，以众生无始无明，故若“无所”加（不修），则又“非”能转无明为“明”，（非明即有若无明），而此“无明”体“又非”本“觉湛”然常“明”之“性”：如来藏体之“性”既是有“觉”，则“必”定是有本“明”；以虚“妄”念动故，欲“为”（造作）而加“明”于本“觉”之上。

【诠论】

大小乘的差别，除了悲心与愿力外，最基本的，就在这里：一个是内发的，一个是外加的。小乘人以无究竟之智眼，故不知不觉自心有觉体本明，而只知其心之相为无明、不觉，所以执意必须先从外将此无明驱逐，然后再从外加明于心上，方令心得明、得觉；因此其修法便成为“往外驰逐”之一种，且见相不见性，着相不了性，是故种种虚妄作为；及至其有所成，便妄自以为：这一切都是我努力得来的成就！因此深着我能、我所，所以才会成为增上慢人。（试观富楼那之评论阿难以其有漏之人竟说自己已能悟了，便知此旨。）

然从佛智观之，一切众生自心自有本觉、本明，故只要把此本觉本明开发出来，此觉此明大于一切，超过一切，若得完全显现，则成正遍知觉，与佛无二；虽得如是知觉，亦不骄不慢——以虽得此觉此明，了了知见此觉此明非从外得，本自有之，为自家本有财宝，是故不是自己辛勤努力才从无中变有的，所以离于能所，不谓我能证、此明觉为我所证，因而亦离于骄慢，自己只是依佛所教，一心体取而已，不认为此明觉之获得，自己有半分施为之功可夸；又了了知见，如佛所知见，此明觉乃一切众生共具、本有，是故其心平等（名为平等性智），是故始终不骄不慢、无能无所、不忻（xīn）不厌。

所以，小乘行人的问题，不在于他只求自度而已，而是他的智慧及心量本自陋劣；值此末世，有人不了，谬以为小乘是“根本佛教”，转而提倡小乘法，令众生由大乘堕入小乘，实是作颠倒说，而不知大乘才真正是佛教之“根本”。因为经云：佛自住大乘，而为众生演诸余乘。故佛所自住的“大乘”，才是佛法之“根”、佛法之“本”。若无佛世尊无量劫普度众生的大乘心，世间焉得有佛出世？焉能有佛法？乃至焉能有阿罗汉、四双八辈、以及三乘贤圣？——这一切都不可能有了。因此大乘才是佛法的根本，其理甚明。故不应言小乘是“根本佛教”或“原始佛教”（因为佛之大乘才是佛教之“原”、佛教之“始”）而应称为“基本佛教”，始为不谬。

2. 无明不觉生三细

【“觉非所明，因明立所；所既妄立，生汝妄能。无同异中，炽然成异；异彼所异，因异立同；同异发明，因此复立无同无异。”】

【注释】

“觉非所明，因明立所”：真觉非所明之境，但因起心欲加明于觉体上，因而反将本觉立为所欲明之境。这是第一度颠倒，也就是《起信论》中所说的三细的第一细，无明业相。

“所既妄立，生汝妄能”：“所”，所明之境，亦即第八识之“相分”。“能”，能见，亦即第八识之见分。所明之境既已妄立，于是便生出你的妄能，即能见分。这就是三细的第二细，“转相”，以其为转第八识之本有明觉成为妄觉（即见分）。

“无同异中，炽然成异”：“异”，有殊异的境界相，即世界之相，亦即无情之器世间。此言，于是在第八识中本无同异之中，炽然而成有殊异的无情器世间相。此即三细的第三细，亦即“现相”，或“境界妄现相”。

“异彼所异，因异立同”：“同”，即同相，亦即虚空之相，以虚空无差异（各处都一样），故称同相。此言，异于彼炽然所成之异相境界，因为相对于“异相”之种种境界，进而立了“同相”的虚空。换言之，即若已经立了“异相”（境界相），有异就有同，因此就又立了“同相”（虚空相）。

“同异发明，因此复立无同无异”：“无同无异”之相；指众生之相：因为众生之形貌各异，故称“无同”；然其知觉本同，故称“无异”，所以“无同无异相”即代表有情之众生界。此句言，同与异又互相展（辗）转发明，因此又立了无同无异相的众生界相。易言之，既已立能所（相分、见分），又立了世界与虚空，现在所缺的就只剩众生界还未立，于是又从同异相中，展转立出众生相。

【义贯】

真“觉”并“非”是“所明”之境，但以“因”无明妄动、起心欲加“明”于觉体上，因而反将本觉“立”为“所”欲明之境（此即第一细之业相——相分）。“所”欲明之境“既”已“妄立”，于是便“生”出“汝”之“妄能”（此即第二细之转相——见分）。因此于第八识本“无同异”之相“中”，令“炽然”现“成”有殊“异”之世界相（此即第三细现相——境界妄现）。于是又为了“异”于“彼”炽然“所”成之殊“异”境界相，“因”相对于有种种差“异”的器世界相而“立同”相之虚空；接着，“同”相之空与“异”相之世界又辗转互相“发明”彰显，“因此复立无同无异”（非同非异）之众生相。

【诠论】

在这一段经文中，如来开始回答富楼那，于如来藏清净本然中，为何会有众生、国土；而且，即使有众生、国土，这些众生国土还是如来藏自心所现，所以其体还是毕竟清净的；只是众生

迷之又迷，复生贪染，故令其妄有染污，此妄又复累劫积习，于是非染成染，染之又染，故积重难返，所以累劫现于自心现量中轮转不息、不能自悟，不能自出。

此节所示，为众生之第一重迷，《起信论》中把它称为“无明生三细”。所谓“三细”，为于如来藏清净法体中，依无明力，起一念妄动，欲有所见，于是转第八识为阿赖耶，而成立“相分”（相分即所见相）；这就是三细中的第一细“业相”，或称无明业相。有“所”就有“能”，现在既已有了所见的“相分”，于是又一转，再成立能见之“见分”，这就是第二细的“转相”（义为转清净之心体为有能见分。）有能见、所见之“见、相”二分以后，于是又一转，而成立异相、同相、非同非异之世界、虚空与众生相，此即是第三细之“境界妄现相”，简称“现相”。所以本经下面有偈说：“迷妄有虚空，依空立世界。想澄成国土，知觉乃众生。”这都是从真起妄，而妄有之虚空、世界、及众生，实皆自心现量。又，此处的虚空、世界、与众生，都指的是细境，那么与粗境有何差别呢？这些细境，只在本识中结暗为色，即根身、器界与种子三类的“性境”，作为粗境之胚胎而已。依此细境之胚胎，再长养出六种粗境，所以《起信论》称之为“境界为缘长六粗”，即是此义。《起信论》所示者，可与本经对照发明。

3．　境界为缘长六粗

【“如是扰乱，相待生劳。劳久发尘，自相浑浊，由是引起尘劳烦恼。起为世界，静成虚空，虚空为同，世界为异，彼无同异，真有为法。”】

【注释】

“如是扰乱”：“如是”指上面所说异、同、无同无异及其所衍生的三细相等，如是等诸法在原本寂静的心体中自生扰乱。

“相待生劳”：原本的心体是一相寂静，本无对待，然而一起同异之相后，即炽然而成有对待之二法。此等二法互相对待、相对、相抗，有如敌体，因此待久即生劳相。此“劳”者，虑也。以虑故劳。这就是第七识，俱生法执。以第七末那之性为恒审思量，恒审思量即是劳虑也。《起信论》将此劳虑相称为第一粗相的“智相”，因俱生法执依审思劳虑而分别诸法，妄为有智，故称智相。

“劳久发尘”：“发尘”，为引发依尘分别之第六识。“劳久”，为劳虑持续久了，《起信论》名此为“相续相”，是六粗中的第二粗，这是分别法执。“发尘”为第三粗的“执取相”，因为第六识周遍计着，执我我所，所以是执取相，属于俱生我执。

“自相浑浊”：这是第六识心，又更进一步，于前面的颠倒执着的我、我所相上，更立假名言相，又循名取实，因此令心水更加浑浊。这也就是《起信论》所说的第四粗，计名字相，属于分别我执。

“由是引起尘劳烦恼”：“由是”，有两个意义，一指远因，一指近因。远因指从一开始的无明所起之“三细、四粗”，一念生迷，由真起妄，迷上加迷，妄上加妄，重重叠叠之因。近因则指前面的计名字相。“尘劳”，即是烦恼。以诸尘可令心劳累，故是烦恼。又，尘劳可作为譬喻，以喻烦恼如尘、如劳。如尘之多无量，如尘之能染、能覆本心。如劳，则如劳役，役使其心令之劳累；亦如劳役，无尽地驱使，令不得脱。故称烦恼如尘如劳。若起烦恼尘劳，即《起信论》所说之“起业相”，这是第五粗。

“起为世界，静成虚空，虚空为同，世界为异，彼无同异，真有为法”：这就是说佛终于正面答复富楼那的问题：“云何忽生山河大地，诸有为相？”这一切有为相，就是这样，由于自心一念迷，于是一切就好象无端忽然生起一样。就好象人于睡时作梦一样，梦境亦是犹如无端忽然生起，你要那梦境消失，唯一的办法，就是唤醒他。你若问为什么会有梦中那些境界呢？答案即是：因为你作梦呀！而那些境界从那里来的呢？你自己制造的呀！故有言：“人生一大梦”，乃至“三界一大梦”——于此大梦、小梦中，梦中人自造境、自受用，但一心造，故无别法——然而世人却偏爱作梦，认为作梦是好的，梦是美的，乃至将遥不可期的事美名之为“寻梦”。然此大梦何时醒呢？——书归正传。这“起为世界”到“真有为法”，即是《起信论》所说的“业系若相”，为第六粗。由于上面的起业相，于是犹如忽然生起世界、虚空、及众生，依报、正报于焉具足在自心妄现，一至于此，则“业”已成就，系缚已难免，若亦难脱，如是循环往复，于幻化相中，枉受如幻大苦，如梦中人，虚受惊吓、劳累。然梦境非无、亦非有，但一心成。

【义贯】

“如是”同异等诸法于心体中自生“扰乱”，互“相”对“待”而转“生劳”虑之第七识（俱生法执）。“劳”虑既“久”（分别法执）即引“发”依“尘”分别之第六识（俱生我执），计我我所，更而假立名言，循名取实，“自相浑浊”其心水（起分别我执），“由是引起”根本之“尘劳烦恼”（第五粗、起业相）；于是犹如忽然而“起”，有相之处即成“为世界”山河大地，“静”而无相之处即“成虚空”；“虚空”即“为同”相，器“世界”则“为异”相，而“彼无同”亦无“异”之相即是诸众生，因而世间之“真有为法”于焉完全显现。

【诠论】

此节经文即《起信论》所说的“境界为缘长六粗”；历来诸家注释此节经文，皆配合《起信论》之三细、六粗而究论，唯蔼益大师虽独排众论，但终不能“免俗”，亦依而申论之。余意以

为，此二经若配合起来探讨，对于多闻、审问之人，于此甚深法相之理解，则有所裨益，更能深入且触类旁通。为方便初学，兹将三细、六粗表列于上：

4．　世界相续

【“觉明空昧，相待成摇，故有风轮执持世界。因空生摇，坚明立碍，彼金宝者明觉立坚，故有金轮保持国土。坚觉宝成，摇明风出，风金相摩，故有火光为变化性。宝明生润，火光上蒸，故有水轮含十方界。”】

【注释】

“觉明空昧”：“空昧”，变真空为晦昧。此谓，由真觉之体起妄，遂将真空变成晦昧。

“相待成摇”：“相待”，指明、昧相对待。“成摇”：摇，摇动，指风相。变成摇动之风相。此言，明与昧相待，互为侵夺而成摇动之风相。

“因空生摇”：因空昧觉明，明昧相倾而生摇动之风大。

“坚明立碍”：“坚明”：“坚”，坚执。坚执一定要明晦昧之空体。“立碍”：“立”，建立。“碍”，质碍，指金性。此谓，再由坚固执着之心，欲明晦昧之空体，而建立质碍。

“明觉立坚，故有金轮”：依无明妄觉所立之坚相，坚执不休，积而成轮，故有金轮之成立。

“坚觉宝成，摇明风出”：坚执妄觉所立之金宝既成，摇动妄明所感之风大既出。

“宝明生润”：“宝明”，金宝之体明净。“生润”，能生润泽之性。此谓，金宝之体明净，能生润泽，如五金之属遇热则出水一样。

【义贯】

由真“觉”之体起妄“明”遂将真“空”变成晦“昧”之空，明与昧“相待”互相侵夺而“成摇”动之风相，“故有风轮”成就，“执持世界”（故世间诸风为妄心动荡之业感所成）。“因空”昧觉明，明昧相倾而“生摇”动之风大；次由“坚”固执着之心，必欲“明”晦昧之空体而成“立”质“碍。彼金宝者”为依无“明”妄“觉”所“立”之“坚”相，坚执不休，积而成轮，“故有金轮保持国土。坚”执妄“觉”所立之金“宝”既“成，摇”动妄“明”所感之“风”大亦已“出，风”与“金相摩”擦，“故有火光为变化性”（——风金相摩而变化出火。世间之诸火，不离妄心之摩荡所成，可见火大之种乃是无明妄心之热相的业感。）金“宝”之体“明”净、遇热能“生润”湿之气，以“火光上蒸”于金，“故有水轮含十方”世“界”。

【“火腾水降，交发立坚，湿为巨海，干为洲潬。以是义故，彼大海中火光常起，彼洲潬中江河常注。水势劣火，结为高山，是故山石击则成焰，融则成水。土势劣水，抽为草木，是故林薮遇烧成土，因绞成水。

交妄发生，递（dì递）相为种，以是因缘世界相续。”】

【注释】

“火腾水降，交发立坚”：火性上腾，水性下降，水火一腾一降，交互发生，因而成立坚碍之质，而为器界之本。

“干为洲潬”：“洲”，浮土干处可居之处。“潬（tān滩）”，水中积沙，沙渚，沙洲可栖人兽之处。

“土势劣水，抽为草木”：若土之势劣于水，则土随水而成润泽之处，因而草木于中抽拔而出（有土有水，则有草木抽生。）

“是故林薮遇烧成土”：“林”，树林。“薮（sǒu）”，草野。因此树林草野之处，遇火烧即成土，（以草木是由土随水之润泽而成，故草木本身即含有水土之成份，因此遇烧即成土，遇绞即成水。）

“交妄发生，递（dì递）相为种”：“妄”，指妄心与妄境。谓妄心与妄境交互发生，递相为万化出生之种。

【义贯】

“火”之性为上“腾，水”之性为下“降”，水火一腾一降“交”互“发”生，因而成“立坚”碍之质，而为器界之本，其卑“湿（shī湿）”之处积水而“为巨海，干”燥之处则“为”土“洲”或沙“潬。以是义故，彼大海中”以本质含有火之气分，故“火光常起”，而“彼洲潬中”因本质含有水之气分故，“江河常”于其中流“注”（水性相近故）。

若“水”之“势”力“劣”于“火”，则“结为高山，是故山石”以本质中含有火之气分，故相“击则成焰（yàn同“焰”）”，若“融则成水”，以本质中含有水之气分在故。若“土”之“势”力“劣”于“水”，水势强盛，则“抽”拔泥土之精华而“为草木，是故”树“林”草“薮”（草木聚处），若“遇”火“烧”即“成土”，以草木本质中含有土之气分故；草木若“因绞”榨则“成水”，以草木之本质中含有水之成分故。

如是，“交”互不断的“妄”心与妄境迭相“发生”，更“递相为”万化发生之“种”子，“

以是因缘”而令“世界相续”不断。（以上为器世间相续之源。）

5．　众生相续

【“复次富楼那，明妄非他，觉明为咎。所妄既立，明理不踰；以是因缘听不出声，见不超色。色、香、味、触六妄成就，由是分开见、觉、闻、知。”】

【注释】

“明妄非他，觉明为咎”：“明妄”，须明了众生之妄。“非他”，不是别的。“觉明”：“觉”，此指妄觉，而非真觉；“明”，有明；妄觉自己有明之能（有能明之力）。此谓，欲明了众生所起之妄处并非由于他物，即是妄觉自己有能明之力，这便是它的过咎之处。

“所妄既立，明理不踰”：“所妄”，即能明与所明二妄。“不踰”，不能超越，指不能超越业相的范畴，亦即为业相所局限。此言，能明与所明二妄既已成立，其所明之理体，并不能逾越业相之范畴。

“以是因缘，听不出声”：由于此因缘，因而所听的范畴不出于声尘（在声尘范畴之内——亦即闻性被声尘所拘）。

“六妄成就”：六种“所明”之妄尘皆成就其各自之畛（zhěn）域。

“由是分开见、觉、闻、知”：“见、觉、闻、知”为代表包含“尝”与“嗅”在内的六用。由是而将一精明之体，分开为见、闻、觉、知、尝、嗅之六用，各各相别；如此即是由一精明，分隔成六和合。

【义贯】

“复次富楼那”，欲“明”了众生所起之“妄”因，并“非他”物，乃是妄“觉”自己有“明”之能，此即“为”其“咎”之所在。

能明及“所”明二“妄既”已成“立”，其所“明”之“理”体并“不”能超“踰（yú逾）”业相之范畴；

“以是因缘”能闻之性所“听”闻者便“不出声”尘之限，能见之性所“见”者即“不超色”尘之局。于是乎，“色”、声、“香、味、触”、法“六”种所妄明之“妄”尘皆各“成就”其各自之畛域，互不相通，“由是”将一精明之体“分开”为“见、觉、闻、知”、尝、嗅之六用，是为由一精明分隔成六和合之原由。

【“同业相缠，合离成化。见明色发，明见想成。异见成憎，同想成爱，流爱为种，纳想为胎。交遘发生，吸引同业，故有因缘生羯罗蓝、遏蒲昙等。胎、卵、湿、化，随其所应。卵惟想生，胎因情有，湿以合感，化以离应。

情、想、合、离更相变易。所有受业，逐其飞沈。以是因缘，众生相续。”】

【注释】

“同业相缠”：此指胎生与卵生二类众生，以同业而相缠。

“合离成化”：“成化”，成就、变化。此指湿生与化生二类众生，以合、离二法而成就、变化。化生者，例如天道及地狱道众生，皆是化生。

“见明色发，明见想成”：“想”，欲想，即男女欲爱之想。此指中阴身，于父母有缘之处，见有一点微明之色相发出来，由于此明而见妄境，遂成妄惑，而性欲之想便成。

“异见成憎，同想成爱”：若与父母知见相异，便成相憎之怨亲，若与父母之想法相同，便成为互爱之眷属。

“吸引同业”：吸引过去共同业缘者来入胎。

“羯罗蓝”：胎儿受胎初七日之位，义为“凝滑”。

“遏蒲昙”：义为“疱（pào同疱），为受胎二七日。依《俱舍论》，处胎共有五位，今以此二者代表其余。其他三者依次为：三、闭户（凝结、软肉）；四、键男（凝厚、硬肉）；五、钵罗奢佉（形位）。

“卵惟想生”：卵生者惟随乱思不定之想而生。

“胎因情有”：胎生则因亲爱迷恋之情而有。

“湿以合感”：湿生之有情则以与外境暖湿之气和合而感生。

“化以离应”：化生则为喜新厌旧、离此讬（tuō托）彼而应。

“所有受业，逐其飞沈”：“所有”，指四生。“受业”，受业报。四生所有受业报之众生，皆随其善恶业而或飞、或沉。

【义贯】

卵生与胎生类之众生以“同业”而互“相缠”缚，而湿生与化生类之众生则以“合、离”而“成”其变“化”。中阴身于有缘父母处“见”到一点微“明”之“色”相“发”出，由于此“明”而“见”妄境，其欲“想”便“成”。

此中阴身若与父母为有互“异”之“见”则“成憎”恚，而为怨亲之种；若与父母为“同想”则“成爱”，而为互爱之眷属之种。

“流”注此“爱”意“为种，纳”受此爱“想为胎”之亲因，以父母肉体“交遘（gòu）”之“发生”为助缘，因而“吸引”过去有共“同业”缘之中阴身入胎，“故有因缘”而“生羯罗蓝、遏蒲昙等”五胎位之相。是故“胎、卵、湿、化”皆各“随其”业感“所应”：“卵”生之众生“惟”由乱思之“想”而“生，胎”生之有情“因”亲爱迷恋之“情”而“有，湿”生之有情“以”与外境暖湿之气分和“合”而“感”生；“化”生之众生“以”喜新厌旧、“离”此讬彼相“应”而生。

此中，于累劫之中，众生之“情、想、合、离”的状态“更相变易”，并非一定。四生“所有受业”报之众生，皆随“逐其”善恶业感，或“飞”或“沈，以是因缘，众生相续”而生灭不断。

6．　业果相续

【“富楼那，想爱、同结，爱不能离，则诸世间父母子孙相生不断。是等则以欲贪为本。贪爱同滋，贪不能此，则诸世间卵、化、湿、胎、随力强弱递相吞食，是等则以杀贪为本。以人食羊，羊死为人，人死为羊；如是乃至十生之类，死死生生，互来相啗，恶业俱生，穷未来际，是等则以盗贪为本。”】

【注释】

“想爱、同结，爱不能离”：以同想成爱，同为结缚，因此相爱而不能分离。

“是等则以欲贪为本”：“欲贪”，即淫欲之贪。谓此等众生之生死根由，则是以淫欲之贪为本。

“贪爱同滋”：一群众生由于有相同的贪爱，必取相同的食物来滋养其身命。

【义贯】　本节从略。

【诠论】

这一节为开示众生生死之根本，由于三种贪：淫贪（欲贪）、杀贪、及盗贪。以此三种贪，众生于六道中来往生死不断。

【汝负我命，我还汝债，以是因缘经百千劫，常在生死。汝爱我心，我怜汝色；以是因缘经百千劫，常在缠缚。

惟杀、盗、淫三为根本，以是因缘，业果相续。

富楼那，如是三种颠倒相续，皆是觉明，明了知性，因了发相，从妄见生。山河大地，诸有为相，次第迁流，因此虚妄，终而复始。】

【注释】

“我怜汝色”：“怜”，即爱义。

“皆是觉明，明了知性”：皆是于真觉而起“妄明”，此由无明而有之妄明，系妄有了知之性，非为真了知。

“因了发相”：“相”，即业、转、现三相。因此妄了之无明，而引发了业、转、现三相。

“从妄见生”：从妄觉妄明之三细起粗惑，而见种种粗境生。

【义贯】

有时“汝负我命”而还我命，有时则我欠你债故“我还汝债”，“以是”相报“因缘”，虽“经百千劫”，仍“常在生死”轮回之中。有时“汝爱我心”，有时“我怜汝色”，“以是”爱怜“因缘”，纵“经百千劫”，亦“常在”爱欲“缠缚”之中，而不得脱。

是故众生“惟”以“杀、盗、淫三”种贪习种子“为”其生死之“根本。以是”种子为“因”现行之业为“缘”，因缘相资，致令“业果相续”不断。

“富楼那，如是”世界、众生、业果“三种颠倒相续”不断，“皆是”于真“觉”而起妄“明”，此妄“明”之无明妄有“了知”之“性，因”此妄“了”之无明而引“发”业、转、现之三“相”，复“从”此三细之妄相“妄见”有六粗境“生”，因而起“山河大地，诸有为相”生住异灭“次第迁流，因此”种种“虚妄”之相得“终而复始”，相续不断。

7．　富楼那执因疑果

【富楼那言：“若此妙觉，本妙觉明，与如来心不增不减；无状忽生山河大地，诸有为相。如来今得妙空明觉；山河大地，有为习漏，何当复生？”】

【注释】

“无状”：无因无故。

“山河大地，有为习漏，何当复生”：“何当”，何时还会。意即，如来现在已证得了妙空明觉，返妄归真，可是在此如来所证的真如法性，什么时候还会再出生山河大地及众生有漏的业果？换句话说，既然一切众生本具的本妙觉心，会以一念无明妄动，而忽然生出山河大地及一切有为业果。而如来今日既已证入此本妙觉心，会不会有一天也忽然再一念妄动，再从真起妄

，又堕为凡夫？
【义贯】

“富楼那言：若此”众生本具之“妙”明“觉”体，“本妙”本“觉”本“明”，且“与如来”所证究竟之“心”相比，实“不增不减”（如来究竟之心未曾增，众生本具之心亦无灭），无有高下。然众生于本具真心中，以最初一念无明，“无状”（没有由地，而妄欲加于本觉，以致）“忽”然“生”出“山河大地”，及“诸”有漏“有为”依正诸“相”。众生既是如是忽然从真起妄，而“如来今”已证“得妙空明觉”之本真，然于此真中，众生有漏依报之“山河大地”，与“有为”的“习漏”之业果等，“何”时“当”会“复生”？
【诠论】

这是很大的一个问题，也是很多人（不论初心或久学）常有的疑问。佛在《圆觉经》中也回答过这问题。之所以会有这个疑问，完全是宿昔于如来藏等第一义谛的熏修不够，故不思议地无法起信，致有此疑。大凡人若于第一义谛熏习力不足，信根不具，通常就只能退而修习次一等的余谛，如声闻谛、缘觉谛，及大乘权谛，乃至凡夫之人天谛，这是勉强不来的，以善根力不足，根器如是故。除非因缘成熟，得佛菩萨、大祖师、大善知识开示、接引，否则这是累劫的业习力及修行所致，很难突破、超越。又以本是二乘行人而言，阿难就比较具有第一义之善根，所以虽未断烦恼，但一蒙佛慈悲开示，即心开悟解，获本心明；更不会怀疑说：佛会不会哪一天又堕为凡夫，起这样的妄想分别！（当然，像富楼那这样的大弟子，亦非“实法声闻”，而是为护释迦牟尼佛的法，来权现声闻，代众生发问，以示众疑。）
【佛告富楼那：“譬如迷人，于一聚落，惑南为北；此迷为复因迷而有？因悟而出？”

富楼那言：“如是迷人，亦不因迷，又不因悟。何以故？迷本无根，云何因迷？悟非生迷，云何因悟？”

佛言：“彼之迷人，正在迷时，倏（shū同“倏”）有悟人指示令悟。富楼那，于意云何？此人纵迷于此聚落，更生迷不？”
“不也，世尊。”

“富楼那，十方如来亦复如是。此迷无本，性毕竟空，昔本无迷，似有迷觉；觉迷迷灭，觉不生迷。”】
【注释】
“譬如迷人”：“迷人”，迷失方向之人。“迷”，在此指无明，亦即最初一念无明。

“于一聚落”：“聚落”，喻如来藏或一真法界。人乃存在于真如本性中，而犹自生迷惑，如人骑牛背上而找牛。

“惑南为北”：因为心迷惑，而把南方当作北方。他虽这样迷惑，以妄为真（以南为北），但南方实不会因他的迷惑而转为北方。这比喻：迷时虽从真起妄，以妄为真，但此妄决不会变成真，因为妄性本空。就好像此人迷南为北，但他的迷惑并非实有，亦无实体——其“迷”本空，其“惑”无体。

“此迷为复因迷而有？因悟所出？”：此人的这个迷惑，是从迷而生的呢？还是从悟而生的？——若是从迷而生，则此人心中原先就有迷，那就不是本妙觉明，而且这个迷也不是“最初一念无明”；因此可知，说这个迷是“从迷中生”，不能成立。如果说这个迷是“从悟中生”，悟何能生迷？如鸭何能生老鼠？故说“此迷为从悟中生”，不能成立。如是则知，此迷既不是“从迷生”，也非“从悟生”；结论：因此可知，此迷实不生！迷无本体、无性、亦无生，迷体不可得。

“迷本无根，云何因迷？”：本”，原本。“根”，根由。“此迷”（无明）原本无根由，若有根，即在本觉明心中便已有迷，若已有迷，即不能称为本觉明心。又，若有根由，即不迷惑，以无根由，故称迷惑。没来由的，胡里糊涂的，故称为迷；若是有来由，清清楚楚的，即不叫作迷。故此云，“迷”本来即无根由，怎么可说迷是由迷而来，从迷而生？因为既“无根由”，即没有前因后果可寻，有如从空而降，令人摸不着头脑，搞不清楚，故叫作迷。

“悟非生迷，云何因悟？”：悟虽与迷正相反，然亦非生迷之因，以物皆自类相生。因此如何能说迷是从悟中生的呢？此比喻，真如本体并不会真正“生”妄，虽然从相上说，无明是“依”真如本体而起，所谓“依真起妄”，但这不等于说：“真能生妄”。就好像树影是依树而有，但树并不真能生影，树是树、影是影，从来两不相干：树中无影，影中无树——然而影还是依树而有，而树非影，树不成影。同样的，无明依真如体而起，但真如体实不生妄，真如亦非妄，真如亦不成妄。无明起时，真如依旧；无明灭时，真如依然。如树影生时，树仍是树，树影灭时，树亦不短少增减。是故迷自有起灭，而真性常然，不动、不染。
“倏有悟人”：“倏”，忽然；此指因缘成熟时。“悟人”，悟了之人，比喻佛如来。

“此人纵迷于此聚落，更生迷不？”：这个人纵使先前曾经在聚落中迷失方向，经指示令悟后，还会不会再迷？比喻佛开悟后，会不会再起无明？

“昔本无迷，似有迷觉”：“无迷”：“迷”，指无明。“似有”，相似有，好像有。“迷觉”，迷时的妄觉。此言，昔在众生位中，本来就没有无明，然却相似有迷时的妄觉，因而惑南

为北。“似”为相似，既是相似，即不是真实的。迷中并非完全没有觉知——迷中还是有觉知，只是其觉非真，其觉知是一种妄觉，是一种情执，非真觉，故称之为“迷觉”，即迷中之觉。然连此迷中之觉也不是真的有，而是虚妄的，故说此迷中之觉为“似有”，仿佛有，恍惚中若有，虽若有而实无；以此“迷中之觉”之体不实，故其相虚幻，不能确定。

“觉迷迷灭”：“觉”，觉了，觉知。“迷”，无明。若觉知无明，无明即灭。如人若觉知自己走错了路，即不会再走错路的，或如人已醒，即不复在梦中。

“觉不生迷”：真觉之体是不会再生迷的，亦即，佛心不会再起无明。

【义贯】

“佛告富楼那：譬如迷”失方向的“人，于一”人烟“聚”集的村“落”中（一真法界），“惑南”方“为北”方（迷妄作真）；“此迷为复因迷而有”？还是“因悟所出”？

“富楼那言：如是迷人”心中之迷，“亦不”是“因迷”而起，“又不”是“因悟”而生。“何以故”？此“迷”原“本无”有“根”由可寻，“云何”说是“因迷”而生迷？“悟”与迷正相反，固“非生迷”之因，因此“云何”可说此迷是“因悟”而生的呢？

“佛言：彼之迷人，正在迷时，倏有悟”了之“人指示”而“令”得开“悟。富楼那，于意云何？此人纵”使先前“迷，于此聚落”中，经人指示令悟后，还“更生迷不”？

“不也，世尊”。富楼那答。

佛言：“富楼那，十方如来”三觉圆满，“亦复如是”，悟后不复更迷也。“此迷”实“无本”体，其“性毕竟空”，无实相可得；“昔”在众生位中“本”即“无迷”体生，然却相“似有迷”时之妄“觉”，（以此妄觉而惑南为北，迷妄作真；然彼虽自生惑，而南并不成北；彼人虽迷，然妄并不因而成真，真亦不成妄。）当一念“觉”知往昔之“迷”时，此“迷”之幻相即“灭”，以本非有故，但觉知而已，亦非有迷灭；以真“觉”之体本“不生迷”故。

【“亦如翳人见空中华，翳病若除，华于空灭。忽有愚人，于彼空华所灭空地，待华更生。汝观是人为愚为慧？”

富楼那言：“空元无华，妄见生灭。见华灭空已是颠倒，敕令更出，斯实狂痴，云何更名如是狂人为愚为慧？”

佛言：“如汝所解；云何问言：‘诸佛如来妙觉明空，何当更出山河大地？’”】

【注释】

“忽有愚人，于彼空华所灭空地，待华更生”：“于彼空华所灭空地”，在那空华已经灭了的地方，比喻如来证于至真，诸惑已尽。“待华更生”，等待已灭了的空中华再生起。比喻妄想分别如来还会再忽然无明又起。

“空元无华，妄见生灭，见华灭空已是颠倒”：空中本来就没有华，以心虚妄而见有空华或生或灭。见华于空中“生起”，已是一虚妄；又见空华于空“灭去”，便是二度虚妄，颠倒又颠倒。

“敕令更出，斯实狂痴”：要叫已经灭了的空华又生出来，这实在是接近疯狂的愚痴。

“如汝所解”：正如你所了解的那样，不错。

【义贯】

“亦如”患眼“翳”之“人”妄“见空中”有“华”相，俟其“翳病若除”，其空“华”即“于空”中“灭”去。但是，“忽有”一“愚人”，却“于彼”人原先所见“空华所灭”之“空地”，期“待”彼空“华更生。汝观是人为愚”痴呢？抑“为”有智“慧”呢？

“富楼那言：空”中“元”本即“无华”，以自心虚“妄”故“见”有华于中“生、灭”，若“见华灭”于“空，已是颠倒”了，若于华灭之后，还“敕令”本来即无之华“更”从空生“出，斯实”近于疯“狂”的愚“痴”之徒，“云何更名如是狂人为愚”痴或“为”有智“慧”呢？实乃愚不可及！

“佛言：如汝所”了“解”的，不错。你的了解既能如是无误，“云何”还会“问言：诸佛如来”于所证“妙觉明空”之真如体中，“何”时“当更出”生有为习漏之“山河大地”等三种相续，因而复堕为凡夫？

【诠论】

若问如来什么时候还会再起无明，再堕为凡夫，实是亵渎神圣。而富楼那在前面的问答中，亦说这种人实为痴狂，富楼那在此的表现，显示两件事：一、此皆由于如来善于诱导，令富楼那起正知见之智慧；二、这也表示，如前所说，富楼那亦是为护佛法及利益众生故，大权示现。

【“又如金矿杂于精金，其金一纯，更不成杂；如木成灰，不重为木。诸佛如来菩提涅盘，亦复如是。”】

【注释】

“又如金矿杂于精金”：“精金”，纯金。又譬如金矿中，杂有纯金。

“其金一纯，更不成杂”：这是指金矿开采出来，经提炼后，便是纯一真金，不会再含有杂质。

“诸佛如来菩提涅盘，亦复如是”：诸佛如来既已转烦恼为五智菩提，转二种生死为无上大涅盘，也是一样的：既转烦恼为菩提，此菩提就不会再生烦恼；既转生死为涅盘，此涅盘就不会再成为生死。如同炼矿成金，不复为矿。是故《圆觉经》亦云：“如销金矿，金非销有，既已成金，不重为矿，经无穷时，金性不坏。”又云：“虽复本来金，终以销成就，一成真金体，不复重为矿。”等，都是发明此义：诸佛如来所证之菩提、涅盘，乃金刚不坏，犹如真金。

【义贯】

“又如”于“金矿”中“杂于精”纯之“金”，此矿若开采出来，煅炼之后，“其金”即复“一纯”之性，“更不成杂”；又“如木”已烧“成灰”，便“不重为木。诸佛如来”于证无上“菩提涅盘”之后，“亦复如是”，不会再变回去成为有烦恼生死的具缚凡夫。

第三节　开示三如来藏

1．　空如来藏——一切皆非

【“富楼那，又汝问言：地、水、火、风本性圆融，周遍法界。疑水、火性不相陵灭，又征虚空及诸大地，俱遍法界，不合相容。

富楼那，譬如虚空，体非群相，而不拒彼诸相发挥。所以者何？富楼那，彼太虚空，日照则明，云屯则暗，风摇则动，霁澄则清，气凝则浊，土积成霾，水澄成映。”】

【注释】

“又征虚空”：“征”，问。

“譬如虚空，体非群相，而不拒彼诸相发挥”：“虚空”，喻如来藏。“群相”，指下面所说的明、暗、动、清、浊、霾、映七相，用以比喻七大之相。虚空喻空如来藏，以其中无有相故。“不拒诸相发挥”，此则比喻“空而不空”之如来藏，以此如来藏本体虽空无相，然亦能随缘含容诸相于其中发挥，是故此如来藏体虽空，其中亦宛然有相，故亦不空，是故得名为“空不空如来藏”。然而，此诸相虽在如来藏中现，却仍非如来藏所具有之物。

“云屯则暗”：“屯”，屯积。

“霁（jì）澄则清”：“霁”，雨后天晴。雨后空中的积尘被雨水冲刷，故空中一片清新。

“土积成霾”：“霾（mái）”，阴霾不开。尘土积聚于空，则空中一片阴霾之相。

【义贯】

“富楼那，又汝问言”：如来所言“地、水、火、风”四大之“本性圆”满互“融”无碍，其体则“周遍法界”，于是你便生出这样的“疑”惑：“水”与“火”之“性”本来是相克的，为何能“不相陵灭”，你“又征”问“虚空及诸大地”，空大与地大二者之性，一通一碍，若“俱遍法界，不合”（不应）能互“相容”纳。

“富楼那，譬如虚空”，其“体”虽“非”由“群相”构成，“而”却“不”会“拒”斥“彼诸相”于其中“发挥”（比喻如来藏体虽非七大，但并不拒七大发挥）。“所以者何？富楼那，彼太虚空”当“日照”之时“则”随日缘而现“明”相，“云屯”积时，“则”随云缘而现“暗”相，“风摇”时“则”随风缘而现“动”相，“霁澄”时“则”随霁缘而现“清”新之相，地“气凝”聚时，“则”随气凝之缘而现“浊”相，尘“土”纷飞“积”于空中则“成”阴“霾”不开之相，江湖等“水澄”清时则“成映”现之相。

【诠论】

虚空中虽常有此等七相显现，然而虚空本体中实不染着此等相，虽则如是，但它还是任此七相随缘而现、随缘而灭。又，因为地、水、火、风、空、识、根等七大在如来藏中所发挥之事，无法直接指陈，所以如来便藉用肉眼现前看得到的现象来比喻，易于理解。

【“于意云何？如是殊方诸有为相，为因彼生？为复空有？

若彼所生，富楼那，且日照时既是日明，十方世界同为日色，云何空中更见圆日？

若是空明，空应自照，云何中宵云雾之时不生光耀？当知是明非日非空，不异空日。”】

【注释】

“殊方”：各方。

“为因彼生”：“彼”，指缘。是从缘而生的吗？这是破“相从缘生”。

“为复空有”：还是从虚空而有的呢？这是破“相从无因生”。

“且日照时既是日明，十方世界同为日色，云何空中更见圆日”：如果太阳照耀的时候，此虚空既为日所明，则十方世界应该是同一日光之色，因为此日之光明可遍至十方世界。日之光明既从日中“出”已，则日中应不复有光明。然则为何我们仍能于空中见一圆日呢？

【义贯】

“于”汝“意云何？如是殊方诸有为”法之“相，为因”从“彼”缘而“生？为复”从“空”而“有”的呢？

“若”说是从“彼”日之缘“所生”的话，“富楼那，且”看“日照”之“时”，此虚空“既是”为“日”所“明”，则“十方世界”应“同为”均一之“日色”（然而十方世界于日照之

时，并非同一均平之日色；结论：可知彼诸有为相非从因缘而生。）再者，日明之色既已从日而出，均布于十方虚空，日中既不应再有光明，“云何”我们于“空中”犹“更”可“见圆日”？（结论：是故言虚空之明相为从日出，不能成立。）

“若”言“是”从“空”而“明”（明从空生），则虚“空应”能“自照”，（空既自照自明，即应时时皆明，以空性是恒常，其明亦应恒常）然而“云何”于“中宵”（中夜）及“云雾之时”，虚空即“不”能“生”出“光耀”呢？（结论：故说虚空之明相为由虚空自生，不能成立。）

是故“当知，是明”相既“非”从“日”中出生，亦“非”从“空”中来，亦“不异空日”（不离空日）而能有。（乃如来藏中，循众生业缘幻化而现，非因缘生，非无因生。）

【“真妙觉明亦复如是。汝以空明，则有空现；地、水、火、风各各发明，则各各现。若俱发明，则有俱现。云何俱现？富楼那，如一水中现于日影，两人同观水中之日，东西各行，则各有日随二人去，一东一西，先无准的。不应难言：此日是一，云何各行？各日既双，云何现一？宛转虚妄，无可凭据。”】

【注释】

“真妙觉明亦复如是”：真妙之如来藏，因觉之缘而现明相，也是像这样的。

“汝以空明，则有空现”：“明”，此为动词；前人训为循业而明之，意义上较接近。你若循空之业去明之，则有空之相现。

“各各发明”：“各各”，一一、各别之义。

“东西各行”：喻各循其业。

“则各有日随二人去”：喻各发现其本业所现之大相（诸大之相）。

“一东一西，先无准的”：“准”，定。“的”，实。“先”，本也。此谓，则此二人各自发现各自之日：一在东、一在西，本无定实可得。亦即，并不能确定哪一个人所见的水中之日影才是真日，且其日所处的方位哪一个才是正确、实在的。（水中的第一个日影本就不实、虚妄。现在两人又各循自业，于第一日影，又别见不同位置之二日影；第一日影已自虚妄，今若再去论究此第二对日影，到底哪一个才是真的、及处于正确的位置，岂不愚痴至极？！）

“不应难言”：不应作这样的问难，或质问。亦即，不应有这样的问题或疑问。也就是说，关于这点，下面这样的问题实不须要问——因为根本没什么问题：本自虚妄，还在那上面找什么问题？！（正如，两个人一同去看一个侦探片的电影，回家后，此二人对于其中某些情节争论不休一样：电影银幕上所发生的事，本无其实，还有什么好争辩探究其实的？又如有人探究解析梦境，亦复如是。）

“此日是一，云何各行”：此水中的日影之本体，原来只是一个，为何却各有一个日影随二人而去？有智之人实在不应问这样的问题。然而，这问题看来虽粗浅，道理却很深；若非入于佛智，一般众生，乃至凡外权小，皆不免被此诳惑。依于佛智以解此惑即是：众生各自“循业发现”，不相妨碍；而且亦非此实彼虚。

“各日既双，云何现一？”：此二人所见之日加起来，既成双日，为什么由第三者看来，在水中还是只有一个日影呢？这岂不怪哉？

“宛转虚妄，无可凭据”：“宛”，曲也。“转”，展转。指弯弯曲曲、辗转变化，并非循一直道，因此虚妄不实，诸人所见者，都不能拿来当作依凭之据。以诸人所见俱皆妄相，既是妄相，如何能以虚妄之事来作为定夺之凭据？

【义贯】

一切众生“真妙”之如来藏因“觉”之缘而现“明，亦复如是。汝”若循“以空”之业去“明”之，“则有空”之相“现”；若循“地、水、火、风”四大“各各”业、一一去“发明”之，“则”四大“各各”一一呈“现”其相；“若”循“俱”起之业去“发明”之，“则有”同时“俱现”之现象，（循一，则一现；循多，则多现）。“云何”为“俱现”之义？“富楼那，如”在“一水中现于日影，两人同观水中之日”，然后“东西各行”（各循其业），“则各有”一“日随二人去”（各自发现其业报所现之日），“一”在“东、一”在“西，先无”定“准的”实可言。

“不应”作如是“难言：此”水中之“日”影原只“是一”个，“云何各”有一日影随二人“行”而去？这岂非变成有两个日影？又，随“各”人行去之“日既”已成“双，云何”由第三者来观，水中还只是“现一”个日影呢？（到底水中的日影是一？是二？还是三？）如是循业俱时而现，并不相冲突、亦不相妨碍，互不相干，亦非绝对无干，如此众相，实“宛”曲辗“转虚妄”不实，各人循业所见，“无”一“可”为真实论断之“凭据”，以皆循其自业而妄现故。

【诠论】

水中日影之体已非实，众生再循各自之业（东西各行），则其所见之日影之方位又各不同。如此则在本已虚妄之上又加虚妄；接着，你又要据此一连串虚妄所现之相去探究到底那一个才是真的日影？正确的方位应在那是？确实有几个日影？于诸虚妄相上，又去探讨其真伪、数目、

方位、岂非又妄上加妄？这正好可用来比喻富楼那要探究如来藏中，循众生业所现的七大，究竟是不是真的一一都遍于法界？如果是，为什么这七大不会互相重叠、互相冲突、或互相凌灭？这情况与如来在此所举的水中观日影的例子，几乎完全一样——水中本无日，如来藏体中亦本无七大，这些七大只是众生循业所现的幻相，既是幻象，怎会互相凌灭？藏性中之火，实非火；藏性中之水，亦实非水。是故天道众生所见之水为水晶（固体），且可于此水上行走；人道众生所见之水为液体，可饮用、可沐浴，但不可能于其上步行；饿鬼道所见之水现为火，连饮用亦不能。是故于一水体，各道众生皆循自本业而发现不同之相。是故诸圣于证入如来藏本体之后，便能幻化诸大，即是所谓的示现神通，而其实是因契入如来藏本体之性，故能尽其随缘幻化之用，因而能随意变化七大所现之相，而成凡夫所谓的神通。例如阿罗汉能腾空作十八变、于自身上出水、火、履水、穿壁而过等。而这些只不过是如来藏少分之用而已，因为那只是在一己的报身之上所起的作用，若以全体如来藏而言，则有如大海之一浮沤体而已。至若佛世尊及大菩萨，以得尽如来藏全体之用故，故能震动三千大千世界，或以一毫光便可遍照法界，或可移动一佛世界并其中所有众生至另一佛世界，或可纳一佛世界于另一佛世界，乃至可纳一佛世界于一毫端，亦不迫促，其中众生亦不知觉而惊骇。凡此等等，及本经下文所示，佛世尊之大神通境界，其实亦皆只是如来藏本体不动随缘幻化之用而已。是故如来教敕弟子修行皆不可以此用为务，须求其体，以有体自然可以起用，方不致舍本逐末。而此所谓体者，即如来密因也；若得信解悟入于此密因，则是如来真子，诸佛之所护念，将愁何事而不成办？

【“观相元妄，无可指陈；犹邀空华结为空果，云何诘其相陵灭义？观性元真，惟妙觉明；妙觉明心，先非水火，云何复问不相容者？

富楼那，汝以色、空相倾相夺于如来藏。而如来藏随为色、空，周遍法界。是故于中风动、空澄、日明、云暗。众生迷闷，背觉合尘，故发尘劳，有世间相。”】

【注释】

“观相元妄，无可指陈”：观一切因缘所现之相原是虚妄，以彼一切相皆是众生循业发现，似有而非实，无有实体可以指示陈现。

“犹邀空华，结为空果”：“邀”，求也，待也。正如同要求空华还要结出空果。这比喻：实在虚妄至极！因为见空有华已是虚妄，然而由于凡夫妄想无尽：既然有花，必定有果，开花结果，理之当然：空中既已生出花来，此花何不结果呢？——吾且待之！这个比喻实是精妙无比。喜好文学之士，一阅及此，岂不击节赞叹曰：“妙哉，妙哉，神来之笔！”始知如来真一切智人也，能善以种种因缘譬喻教化众生，无不曲尽其妙。例如上文，二人观日，东西各行之喻，亦是世间无有比之“绝妙好辞”也。笔者剃染前，于世间专业本为文学，然见佛经中之诸多绝妙之譬喻，以吾所阅世间一切文、史、哲典籍中，实无有能相与并论者。故言佛世尊乃“世间无有等”，及“天上天下无如佛，十方世界亦无比，世间所有我尽见，一切无有如佛者”，诚其然也。

“云何诘其相陵灭义”：“诘”，究诘，质问。为什么还质问说：如来藏中所现之诸大，怎么不会互相陵夺而消灭呢？

“观性元真，唯妙觉明”：“性”，指诸大之性。“元”，同原。此谓，至于观诸大之性，原来是一真，本无诸相，诸相之体唯是一一妙觉圆明之真心（如来藏心）。

“妙觉明心，先非水火”：“先”，原本。此妙觉圆明之如来藏心，本即非有水、火等诸大。

【义贯】

“观”一切因缘所现之“相元”是虚“妄”，并无实体，故“无”有实体“可”以“指陈”，若欲作种种指陈或探究，即“犹”如“邀”求翳眼所见之“空华”更“结为空果”，毋乃虚妄至极？（是故若了现前所观诸现象，原为如来藏中所现空华之相，非有非无，不可究诘，）“云何”还“诘”问“其”互“相陵”夺消“灭”之“义”？然若“观”诸大之“性”则“元”是一“真”，本非诸相，“惟”一“妙觉”圆“明”真心，此“妙觉”圆“明”之如来藏“心”之中，元“先”即“非”有他“水火”风诸大，诸大尚无，“云何复问”它们彼此为何不会有“不相容者”？

“富楼那，汝以”执“色、空”等诸大体性为实有，故误认以为其必然“相倾相夺于如来藏”中；“而”实“如来藏”则“随为色空”等之缘，而现色空等之影相，“周遍法界”，以众生不达如来藏深法，不知诸相幻相，执为实有，执则成碍，“是故于”一真法界“中”，妄见实有“风”之“动”摇、“空”之“澄”寂、“日”之光“明”、及“云”之昏“暗”等相，皆执为定实，（于是地与空不相容、水与火相陵相克等便一时俱现），凡此皆是因“众生”其心“迷”昧昏“闷”不通（以迷故昧于藏性真空之理；以闷故不通达诸相非实），“背”弃本有之“觉”性而妄“合”于诸“尘”影幻法，“故”从而“发”起“尘劳”，而妄见实“有世间”诸“相”。

【“我以妙明不灭不生合如来藏。而如来藏惟妙觉明，圆照法界。是故于中，一为无量，无量为一；小中现大，大中现小。不动道场遍十方界；身含十方无尽虚空；于一毛端现宝王刹；坐微尘里转大法轮。灭尘合觉，故发真如妙觉明性。”】

【注释】

“一为无量，无量为一”：能化一为无量，或化无量为一。此为理事无碍之境界。

“小中现大，大中现小”：此为事事无碍之境界。
“不动道场”：此为如来藏不动之理体。

“于一毛端现宝王刹”：“宝王刹”，宝王刹土，即佛土，亦即佛世界。此为广狭无碍门。

【义贯】

“我以”真觉“妙明不灭不生”之体性为本修因，而“合”于“如来藏”性，因“而”证于“如来藏”本体“惟妙觉明，圆”满遍“照”一真“法界。是故于”其“中”能现化“一为无量”、或化“无量为一”之理事无碍境界，或于极“小中现”极“大”，于极“大中现”极“小”之事事无碍境界；坐于如来藏本体“不动道场”中，不起于座，而能“遍”现于“十方”世“界”；如来三“身”皆能遍“含十方无尽虚空”；能“于一毛端”中“现宝王刹”之广狭无碍境界；及“坐”于一“微尘里转大法轮”，广度无量众生。凡此皆是以如来“灭尘合觉，故”能“发”起“真如”之“妙觉明性”不可思议力用，一切无碍。

【“而如来藏，本妙圆心。非心、非空、非地、非水、非风、非火；
非眼、非耳、鼻、舌、身、意；
非色、非声、香、味、触、法；
非眼识界，如是乃至非意识界。
非明、无明、明无明尽，如是乃至非老、非死，非老死尽。
非苦、非集、非灭、非道、非智、非得。
非檀那、非尸罗、非毘梨耶、非羼提、非禅那、非般剌若、非波罗密多。

如是乃至非怛闼阿竭、非阿罗诃、非三耶三菩、非大涅盘，非常、非乐、非我、非净。”】

【注释】
“非心”：“心”，即识大。如来藏体非识大。
“非眼、非耳、鼻、舌、身、意”：如来藏体非六根。
“非明、无明、明无明尽，如是乃至非老、非死、非老死尽”：如来藏体非缘觉法。
“非智、非得”：如来藏非小乘之无我智，亦非四双八辈果位之证得。
“般剌若”：亦即般若。如来藏非即菩萨般若法。
“怛闼阿竭”：又译为多陀阿伽度，义即如来，佛十号之一。如来藏乃至非即如来法。
“阿罗诃”：应供。佛十号之一。如来藏乃至亦非即十号具足相之法。

“三耶三菩”：又译为三藐三菩提，正等觉，或无上正等正觉之义。亦佛十号之一。如来藏乃至非即如来等正觉相之法。

“非常、非乐、非我、非净”：“常、乐、我、净”为如来无上大涅盘之相。如来藏乃至亦非即如来无上大涅盘相之法。

【义贯】

“而如来藏本妙圆”满之“心”，其体“非心”（识大）、“非空、非地、非水、非风、非火”等世间七大；
如来藏亦“非眼、非耳、鼻、舌、身、意”六根；
如来藏亦“非色、非声、香、味、触、法”六尘；
如来藏亦“非眼识界，如是乃至非意识界”等十八界；
如来藏亦“非明、无明、明无明尽，如是乃至非老、非死、非老死尽”等出世缘觉乘法；
如来藏亦“非苦、非集、非灭、非道、非智、非得”等声闻乘法；

如来藏亦“非檀那、非尸罗、非毘梨耶、非羼提、非禅那、非般剌若、非”诸“波罗密多”等菩萨法；

“如是乃至”如来藏亦“非怛闼阿竭”（非如来）、“非阿罗诃”（非应供）、“三耶三菩”（非无上、非正等菩提）、“非大涅盘、非常、非乐、非我、非净”等如来大涅盘相法。如来藏其体究竟清净，本无迷、悟及世间、出世间、凡圣、染净一切有为、无为相法。

【诠论】

本节为明示“空如来藏”，一切俱非；如来藏体究竟清净，本无迷悟，故无凡圣、染净、十界之法，而为空如来藏。如来藏体虽无迷悟，然能为迷悟之所依，而有圣凡等十界于中显现，于焉成“不空如来藏”，此即下文所说。

又，此处之“非眼、非耳、鼻、舌、身、意。非色、非声、香、味、触、法。非眼识界，如是乃至非意识界。非明、无明、明无明尽。如是乃至非老、非死、非老死尽。非苦、非集、非灭、非道、非智、非得。”与《般若心经》中之“是故空中无色、无受、想、行、识，无眼、耳、鼻、舌、身、意，无色、声、香、味、触、法，无眼界，乃至无意识到界，无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽，无苦集灭道，无智亦无得。”两者名相完全相同，只是“非”字与“无”字，意义稍微不同而已。《心经》中是以般若观照之功，而照见真空实相之中，无有世、出世间诸法。本经则是以本心，不假功用，当下直体“空如来藏中”（与《心经》之“空中”二字之旨相同），本非七大、四科、有为诸法，及三乘、佛乘一切无为诸法。

【附及，鄙人于昔所着《心经系列》中所阐述，《心经》中空有之旨（色不异空，空不异色；色即是空，空即是色），于其中释言：此为如来藏之境界：乃依于如来藏而得如是观照、了悟

。今对本经，即可知鄙人所说乃有所本，系“以经证经”，足见吾言不谬。又，余以《心经系列》初版三刷附录中之“空义再示”一文中发挥《心经》中所隐示之“空如来藏”、“不空如来藏”、“空不空如来藏”之密义，今证之本经，亦可见吾非空言。走笔至此，同道大德请详。】

2. 不空如来藏——一切皆即

【“以是俱非世出世故，即如来藏元明心妙；
即心、即空、即地、即水、即风、即火；
即眼、即耳、鼻、舌、身、意；
即色、即声、香、味、触、法；
即眼识界，如是乃至即意识界。
即明、无明，明、无明尽；如是乃至即老、即死，即老死尽。
即苦、即集、即灭、即道、即智、即得。
即檀那、即尸罗、即毘梨耶、即羼提、即禅那、即般剌若、即波罗密多。
如是乃至即怛闼阿竭、即阿罗诃、三耶三菩、即大涅盘、即常、即乐、即我、即净。”】

【注释】 本节从略。

【义贯】

如来藏“以是俱非世、出世”间六凡、四圣一切诸法“故”。而为清净本然之空如来藏，是故“即如来藏”而能起“元”本“明心”之无穷“妙”用：

是故如来藏“即心、即空、即地、即水、即风、即火”——七大即如来藏随缘所现；
如来藏“即眼、即耳、鼻、舌、身、意”——六根即如来藏随缘所现；
如来藏“即色、即声、香、味、触、法”——六尘即如来藏随缘所现；
如来藏“即眼识界，如是乃至即意识界”——十八界即如来藏随缘所现；

如来藏“即明、无明，明无明尽；如是乃至即老、即死、即老死尽”——一切缘觉法即如来藏随缘所现；

如来藏“即苦、即集、即灭、即道、即智、即得”——一切声闻法即如来藏随缘所现；

如来藏“即檀那、即尸罗、即毘梨耶、即羼提、即禅那、即般剌若、即波罗密多”——一切菩萨法即如来藏随缘所现；

“如是乃至”如来藏“即怛闼阿竭、即阿罗诃、三耶三菩、即大涅盘、即常、即乐、即我、即净”——一切如来法即如来藏随缘所现；

【诠论】

本节所彰显“如来藏即一切法”，而成所谓“不空如来藏”。然而，读者必须注意，所谓“空如来藏”，并不是说“真如之体是无”，而是说真如之体性毕竟空寂，不着、不染、亦不息止一切染净之法，如实空故。《起信论义记》云：“言如实空者，此以如实之中、空无妄染故，云如实空，非谓如实自空。”换言之，“空如来藏”的“空”字，是指无染、无着，不是说没有体。又，《大乘止观》云：“此心性，虽复缘起建立生死、涅盘、违顺等法，而复心体平等，妙绝染净之相；非直心体自性平等，所起染净等法，亦复性自非有。”至于“不空如来藏”，义即真如之性，具足一切万德，德无不备、法无不现。简言之，“空如来藏”即是表示如来藏“不变”之性；而“不空如来藏”即表示如来藏“随缘”之性，二者相辅相成，缺一不可，故成就如来藏随缘而不变、不变而随缘之义。

然而，请注意，并非有“两个如来藏”，一个空、一个不空；也并非有“两种如来藏”：如来藏只有一个，只有一种；空与不空只是用来描述如来藏的两种性能。如同一辆车，用牛拖即称牛车，用马拖即称马车，用驴拖即称驴车；同是一车，从用得名。又，同是一瓶，用来装水，即称水瓶，用来装牛奶即称奶瓶，用来装油即称油瓶。如来藏亦如是，体本是一，用即差别，从用得名；名用虽殊，而体本一。以如来藏本体究竟寂静不染，称之为“空如来藏”；若随缘起用，现世出世一切相，即称之为“不空如来藏”：同一如来藏，在不同的作用、情况下，得不同之名。

3. 空不空如来藏——皆非皆即、离非离即

【“以是俱即世出世故，即如来藏妙明心元；离即、离非，是即、非即。

如何世间三有众生，及出世间声闻、缘觉，以所知心测度如来无上菩提。用世语言入佛知见？”】

【注释】

“离即、离非”：这句是省略句法，具说应为：“离即、离非即”。“即”，即一切法之义。此谓，如来藏之体实离于“即一切法”，亦离于“非即一切法”，也就是“双离”，即是离一切相，这就是如实空的“空如来藏”。

“是即、非即”：这也是也省略的说法；具言应为：“是即、是非即”；义为：如来藏是“即一切法”，亦是“非即一切法”，这便是“一真”之义；亦即“不空如来藏”之“如实不空”。以上两者合在一起，即是所谓“空不空如来藏”。

“三有众生”：“三有”，欲有、色有、无色有；亦即是三界。
“以所知心”：以所知的意识妄心。
“用世语言”：用世间的语言，如因缘、自然、和合、不和合、互相凌灭、相容等。

【义贯】

如来藏“以是俱即世、出世”间凡圣十界“故”，此“即如来藏妙明”觉“心”之本“元”本具之性，其体实“离”于“即”一切法，亦“离”于“非”即一切法，究竟离一切诸相，然亦“是即”一切法、是“非即”一切法，一切诸法相妄而性真，如来藏以真空故不碍妙有，妙有故不碍真空——空有互不相碍。

“如何世间三有”之“众生，及出世间”之“声闻、缘觉”,欲“以所知”之意识妄“心”，来“测度如来无上菩提”所行境界呢？又要“用世”间凡夫的“语言”去思议分别，想要“入佛”所证无上之如来“知见”？

【“譬如琴、瑟、箜篌、琵琶，虽有妙音，若无妙指，终不能发。汝与众生亦复如是。宝觉真心各各圆满，如我按指，海印发光，汝暂举心，尘劳先起。由不勤求无上觉道，爱念小乘，得少为足。”】

【注释】

“琴、瑟、箜篌、琵琶”：琴有七弦（xián同“弦”）、瑟有二十五弦；箜篌有十四弦；琵琶有四弦。此四种乐器用来比喻凡夫、外道、声闻、缘觉，皆各具一心三如来藏，体中具足无量妙用。

“虽有妙音，若无妙指，终不能发”：“妙音”比喻自心本具之妙用。“妙指”，善于弹琴之技比喻如来之妙智。此谓：世间凡外权小之人，虽有本具之妙心，可当妙用，然若不入如来妙智，其妙用亦终不能现起，如空有一把好琴，若无好的琴技，亦不能显出此琴所具有的美妙音色、音质。众生怀宝不能用，亦复如是。

“如我按指，海印发光”：“海印”即海印三昧，为如来所入的三昧之一。于此三昧之中，定心智慧澄彻，广大无量，犹如大海，普能印现一切十界万象，并众生心行、因缘、业果。《华严经·贤首品》云：“众生形象各不同，行业音声亦无量，如是一切皆能现，海印三昧威神力。”此谓，如来于入海印三昧之际，一按手指，即能发出光芒，照亮十方。

“汝暂举心，尘劳先起”：二乘人由于不发究竟大心，故未得如来密因，因此即使阿罗汉亦只能断分段生死，得有余依涅盘，端赖其定力压伏六识，令不起现行，而止于化城之清净不生境界，名之为涅盘境界；然以八识习气种子完全不断，故若起于定，一近于缘，尘劳之心随起。“暂”，短暂之时间，稍微之义。“举心”，起心。

“爱念小乘，得少为足”：只爱念小乘自求解脱、自得清净的境界，不希求大果，不求利益无量众生之广大福德智慧，所以于如来法海中，只证得少许便已满足。此少许指四谛八道及有余依涅盘。

【义贯】

“譬如琴、瑟、箜篌、琵琶”（喻凡夫、外道、声闻、缘觉），这些乐器“虽”本身具“有妙音”（皆具如来藏妙真如性），“若无妙指”（若不契如来妙智，以达藏性理体），“终”究是“不能发”出其本具之妙音（藏性之无尽妙用不得显发）。“汝与众生亦复如是”，“宝觉真心各各”本自“圆满；如我”一“按指”，便可使所入的“海印”三昧“发”出此三昧之“光”，而遍照尘沙世界；然而“汝”若“暂”一“举心”，即有“尘劳先起”（光是心动即如是，更何况身动？）此为“由”于汝等“不”发究竟之心“勤求”诸佛“无上觉道”，而只“爱念小乘”，于菩提道，以证“得少”法为满“足”。

【诠论】

此经中言，如来一按指，即发出海印三昧之光，即表示如来于静中则有静用，于动中亦成动用。相对的，二乘之人，以不求究竟，故不能离于有相定，因此一起座，一举心，尘劳即起，是故不堪，以此之故二乘之人皆须沉空滞寂，方能维持其定心。是故其离于如来的动用一如之境界远矣。为何会这样呢？因其修学并未得如来藏作为根本，故其定力并非从藏心发起，而是依六识心而起，依六识心分别染净，苦乐等而起，故其定心与佛菩萨相较，只是浮面的，未深入八识根本，是故不堪任何些许动乱。若如是者，如何谈得上于动中起用呢？然而这都与无始来有否发无上大心有关；若发大心，即与佛同心，与佛心相应，速能悟入本心；因此为佛弟子，修学佛道，切不可但发自利、自求度脱的自私心，因而只“爱念小乘，得少为足”，否则即是负佛深恩。

第四节　诸妄之因

1.　又起疑惑：宝觉妙明，何因起妄？

【富楼那言：“我与如来宝觉圆明、真妙净心，无二圆满。而我昔遭无始妄想，久在轮回，今得圣乘，犹未究竟；世尊诸妄一切圆灭，独妙真常。敢问如来：一切众生何因有妄，自蔽妙明，受此沦溺？】

【注释】

“无二圆满”：“无二”，平等也，以皆一如，故是平等。

“今得圣乘，犹未究竟”：“得”，证得。“圣乘”，指声闻四果。“究竟”，指无上菩提。谓今世虽遇如来，而得修学觉道，现已证得无学之圣位，断分段生死，然以无明细惑犹在，故

不能证究竟之无上菩提，永断变易生死。由此可见小乘亦自知未达佛之境界，只是未能发起大心趣求而已。

“世尊诸妄一切圆灭”：谓佛于一切无明妄惑，都已经圆满寂灭，永不再生。《圆觉经》云：“永断无明，方证佛道”。

“独妙真常”：“独”，不共之义，谓不与三乘共，唯佛能证。“真常”，真如常住之体。

【义贯】

“富楼那言”：我今如是信解：“我”及一切众生“与如来”皆具“宝觉、圆明”、正“真”微“妙”、清“净”之“心”，平等“无”有“二”致、皆悉“圆满”，我已如是了知。然“而我”往“昔”由“遭”遇“无始”无明“妄想”，故令我“久”远以来长“在轮回”之中，“今”世有幸得遇如来，依教修行，虽已证“得圣乘”，达于无学，然以无明种子仍在，故“犹未”达“究竟”之菩提道果；

而“世尊”于“诸”无明“妄”惑皆已“一切圆”满寂“灭”，于十界中，“独”契微“妙”之“真”如“常”住本体。故我“敢问如来：一切众生何因”而“有”无明“妄”惑生起，以致“自蔽妙明”之真心，而“受此”三界“沦溺”之苦？

2.　有因非妄，妄即无因（无因故妄）

【佛告富楼那：“汝虽除疑，余惑未尽，吾以世间现前诸事今复问汝：汝岂不闻：室罗城中演若达多，忽于晨朝以镜照面，爱镜中头眉目可见，瞋责己头不见面目，以为魑魅，无状狂走。于意云何？此人何因无故狂走？”

富楼那言：“是人心狂，更无他故。”】

【注释】

“汝虽除疑”：此“疑”是指五上分结中之疑结，也就是五钝使（贪、瞋、痴、慢、疑）的疑使。是为六大根本烦恼之疑烦恼。疑烦恼是犹豫为性，令人于法迟疑不决，故令人不能起修。阿罗汉于法决定，故疑结已除。

“余惑未尽”：“余惑”，指残余的细惑；以细惑未尽，故于第一义谛犹不能照了、通达、决定。

“演若达多”：义为祠授，因为他的父母祈祷于神祠而生，故以此为名。

“忽于晨朝”：“忽于”，亦是比喻无端造作之义。

“爱镜中头眉目可见”：喜爱镜中所现的头之影像，因为这镜中的头，其眉目都清晰可见。

“瞋责己头不见面目”：反过来却瞋怒责怪自己身上的头，怎么看不见其面目（亦即，不能自见己面、己目、己耳等。）

“以为魑魅”：“魑魅”，山林中的鬼怪，山精木怪，即俗称之妖怪。此言，以为自己身上的这个头是妖怪的头着于自己身上，不是他自己原来的头，所以它才不能令他自见己面目。

“无状狂走”：“无状”，无故。无故忽然起而疯狂四处奔跑。比喻最初根本无明，而令众生于六道中狂走不休。

【义贯】

“佛告富楼那：汝虽”已“除”去根本之“疑”烦恼，然而残“余”之细“惑”犹“未尽，吾”且“以世间现前诸事，今复问汝：汝岂不闻”:此“室罗城中”有个人叫“演若达多”，他有一天“忽于晨朝以镜照面”，喜“爱”其“镜中”所现之“头”，因为彼头“眉目”清晰“可见”，接着他反而“瞋”怒“责”怪自“己”身上之“头”，因为此身上之头“不”能“见”己之“面目”，遂“以为”此头系“魑魅”精怪之头着己颈上，于是惊怖“无状”（无故）疯“狂”奔“走。于”汝“意云何？此人何因无故狂走”？（而想要去掉这个鬼魅之头，要找回自己本来的头？）

“富楼那言：是人”即因“心狂，更无”其“他”缘“故”。

【诠论】

“演若达多怖头狂走”这是一个很生动，也是很有名的譬喻及典故，常被引用。“爱镜中头眉目可见”比喻妄取幻境。“瞋责己头不见面目”比喻迷背真性。当知凡夫受着妄有，而不见真空，二乘则爱着偏空而不见妙有；凡此皆是“狂走”之相也。

【佛言：“妙觉明圆，本圆明妙，既称为妄，云何有因？若有所因，云何名妄？自诸妄想，展转相因，从迷积迷，以历尘劫，虽佛发明，犹不能返。如是迷因，因迷自有，识迷无因，妄无所依。尚无有生，欲何为灭？得菩提者，如寤时人说梦中事，心纵精明，欲何因缘取梦中物？况复无因，本无所有。如彼城中演若达多，岂有因缘自怖头走？忽然狂歇，头非外得；纵未歇狂，亦何遗失？富楼那，妄性如是，因何为在？”】

【注释】

“既称为妄，云何有因”：“妄”，虚妄，假的，不实在的。“因”，生因；生成之因。指最

初无明、乃至种种无明，以及怖头狂走等，既称为虚妄不实的，假的，怎么会有生因呢？既无生因，便是无生；既本无生，其相便是虚幻。

“若有所因，云何名妄”：“所因”，所成之因，所从来之因，亦即成因或生因。如果有其成因，怎么会称它为虚妄不实呢？

“自诸妄想，展转相因，从迷积迷”：“自”，自从。“相因”，相互为因。此谓，自从无始的无明妄想以来，展转相互为因，即于无明又起无明，于妄想又起妄想，前念之妄想又为后念妄想之因，后念之妄想复为其后妄想之因，于是从最初之迷上，又不断地积无穷之迷。

“如是迷因，因迷自有”：这样的迷惑，犹如虚空华：空实无华，乃翳眼所见而认为实有。此心中之迷惑亦如是，实无生因，只是因为心迷，自认为有，于是宛然而有，实乃自心迷惑幻现。

“识迷无因，妄无所依”：“识”，识得，知道，了知。“因”，生因。“所依”，所依之实体。谓若识知“迷”本无生因，其妄相即无所依。盖诸妄从迷（无明）而起，若“无明”无有生因，则一切虚妄皆无有依靠。无明既无因，即无明本不生；无明若无生，则一切妄想亦皆无生矣。

“尚无有生，欲何为灭”：“欲何为灭”，欲灭何者。一切妄相若尚且无生，你想要灭除什么？以无生必无灭；有生方须灭。是故无明不须灭，若了知无明无生，无明即灭；一切迷惑与自心妄想亦复如是：若了知迷惑与自心妄想实不生，迷惑与自心妄想即灭。反之，若不了知，任何人亦灭它不得。例如鬼影幢幢，于黑暗中欲捕风捉影，欲捉鬼、杀鬼，云何能得？云何有尽——怎能捉得完、杀得尽？况且若自觉有捉到鬼，有杀到鬼，而云：我捉到了烦恼鬼、妄想鬼、杂念鬼、恶念鬼、生死鬼、轮回鬼，如是等鬼，我把它们都押起来了（“伏烦恼”）、我把它们都杀了（“灭烦恼”），亦只是自心闹鬼。是故达摩祖师云：“若见相，即处处见鬼。”

“得菩提者，如寤时人说梦中事”：“得菩提者”，觉悟之人，指诸佛。“寤”，醒觉。证得无上菩提的诸佛，于开示众生时，就好像醒过来的人，向你述说梦中所见之事。

“心纵精明，欲何因缘取梦中物?”：“精明”，精纯明了。此时醒寤之人，其心纵使精纯明了，毫无迷惑，但要用什么因缘（方法），才能把梦中所见的事物（指迷惑、妄想，及因迷惑、及因迷惑、妄想所见之物）拿出来给人家看？迷中犹如梦中；众生于迷位中所见之种种物事，亦如梦中所见一样，本自无实，本无所有，唯自心所现。

“况复无因，本无所有”：何况梦本无生因，梦境本无所有，唯自心现量。

“如彼城中演若达多，岂有因缘自怖头走”：像演若达多，哪有任何实在的因缘，令他害怕自己现有的头，以为自己本头已失，变成鬼怪的头，因而疯狂而走？

你若问说：他“照镜”不是因缘吗？

答：“照镜若是真实令人狂走的因缘，你每天照镜时为何不狂走？

你若又问说：他看到镜中头不是因缘吗？

答：看到镜中头若能令人狂走，你每天看镜中头，怎么不每天狂走？

你又问说：他看到镜中头，故起妄想，这不是因缘吗？

答：若看到镜中头，便能令人起如是妄想，因而狂走，你看镜中头时，为何不起如是妄想，也令你狂走？可知看镜、乃至看镜中头、起妄想，乃至狂走本身，这一切都没有充分必要的关连，亦即都非狂走的充分必要条件，因此皆非狂走的实在的因缘——是故“狂走”并无实因，本是虚妄。

“忽然狂歇，头非外得”：“狂歇”，狂心歇息。有朝一日，忽然狂心顿歇下来，才发现本头原来就在自己颈子上，于是以为自己终于找到了本头，其实此头并未曾真正失去；因此疯劲过了以后，这个头也不是从外而得——并非真正找到，因为从来也没失去过。众生悟得真如本性时亦复如是；这真如本性在迷位（怖头狂走）时，并未曾有一刻真正失去；及至悟时，只见自己本来头，其头非从外来着于自己颈上；真如本性亦如是：迷时虽不见；悟时，本性亦非从外来着于自心上。

“纵未歇狂，亦何遗失”：退而言之，即使愚夫在狂心没有歇下的时候，虽不自觉本头，这本头亦何尝有遗失掉过？同样的，众生在迷位时，虽不自见如来藏真如本性，此本性亦不因迷而有暂时遗失——它永远是在那里，故说是“常住真心”。

【义贯】

“佛言：妙觉明圆”之本心，“本”即“圆”满“明妙”，众生之无明乃至狂走“既”被“称为”是虚“妄”，自然非实，非实即非实有；既非实有，“云何”会“有”成“因”呢？“若有所”成之“因”，即是有生，有生即是实有，如是“云何名”为虚“妄”无实？众生“自”无始来之无明“诸”不实“妄想，展转”互“相”为“因，从”最初之“迷”上又“积”无量之“迷，以”至于经“历尘”沙“劫”数，“虽”蒙“佛”开“发”阐“明，犹不能返。如是迷”惑之起“因”，乃“因”心“迷”不明而“自”认为“有”；若能“识”得“迷”本“无”生“因”，故迷本无生；若了知迷本无生，诸“妄”相即“无所依”，妄相既无所依，妄体即实无生；迷与妄“尚无有生”，你“欲何为灭”？（你要怎么灭它？

)

诸佛为已证“得”无上“菩提者”，佛之说法度众生，令灭无明断烦恼生死者，正“如”已醒“寤时”之“人”叙“说梦中”所见之“事”一般，此醒寤人之“心纵精”纯“明”了，毫无迷惑，然“欲”以“何因缘”（方法），而可“取”得“梦中”之“物”以示之于人？

“况复”梦本“无”生“因”，梦境“本无所有”，唯自心现，“如彼城中演若达多，岂有”任何实在之“因缘”令他“自怖头走”？(纯是自心妄想）。若“忽然狂”心“歇”息，还见本头，然其本“头”并“非”从“外”而“得”，乃自本有。甚至退而言之，“纵”使他始终“未歇”其“狂”心，仍不断在狂走之时，其本头“亦”有“何遗失”呢？“富楼那”，无始无明“妄”想之“性”本来即“如是”不可得，其生“因何为在”（在哪里）呢？

【诠论】

这一段最重要的道理，在于：“迷无生因”。今尝试论之：为何迷无生因？因为：一、悟不生迷；二、迷亦不生迷；三、迷亦不自生。

一、“悟”不生“迷”（“悟”即本来觉了之心）。若“悟”会生“迷”，这个“悟”即不能名为“悟”，应名为“迷”！以同类相生故（悟生悟；迷生迷）；是故“悟”决不生迷。

二、“迷”不生“迷”。若“迷”会生“迷”，则此心本自己有“迷”在其中；若此心本自己有“迷”，则应无“本觉”（因为“觉”与“迷”为敌体，故“觉”与“迷”不应同时同处存在）；然事实非然，因为一切众生皆有本觉，然亦以种种因缘，而妄生种种迷惑。又，纵若此心本自己迷，则既已是“迷”了，何须更生“迷”才成为迷人？是故“迷”不生“迷”。

三、“迷”不自生。若于此本觉之心中，“迷”为自生起者，断无是理，以物不自生故；例如“某甲”绝对不能生“某甲”，是故言“迷自生”者，不能成立。又，若言“迷自生”，则表示“迷”已经有了自体，才能又从这自体生出“迷”来。再者，“迷”既然已经有自体了，即表示“迷”已经存在；既已有“迷”，则他何必再自生“迷”呢？是故不应言：“迷自生”。

综上而言，既然悟不生迷，迷亦不生迷，迷亦不自生——前两种是“迷不从他生”，第三种即“不自体自生”——既然“不从他生”，亦“不自生”，如是，“迷”即无“生因”；以无生因，故知“迷”实“无生”。“迷”既如是，无明亦如是，妄想亦如是，一切众生之所有虚妄皆悉如是：“不他生、不自生，本实无生”。若了如是理，即得速体“无生法忍”。

3. 顿歇即菩提

【“汝但不随分别世间、业果、众生三种相续，三缘断故，三因不生。则汝心中演若达多狂性自歇，歇即菩提。胜净明心本周法界。不从人得，何藉劬劳肯綮修证？”】

【注释】

“不随分别世间、业果、众生三种相续”：“不随分别”，不随相而起分别。若能不随相而分别世间、业果、众生这三种相续，分别心则断；分别心断，无明即不生。以无明之生因为起念分别，若不起念作意分别，即无无明。故知起念分别即是无明之因，亦即法执之因。若无分别，则法执之生因即无，生因既无，则法执不生。阿罗汉虽已断我执。然法执犹在，故佛今告富楼那以顿断法执之法。

“三缘断故，三因不生，则汝心中演若达多狂性自歇”：“三缘”、指杀、盗、淫三缘。此为佛告诉富楼那，说他杀、盗、淫三缘本来已断（已无我执），现在若再加上不随分别，则三相续之因（法执，虚妄分别心）亦不再生起，三因三缘既皆不生，则你心中如演若达多的狂性自然歇息。因为演若达多见镜中相，妄作分别，妄生怖畏，而奔走呼号；小乘人则见三界，妄作分别，而生忻厌，奔走求取出离，是故亦是一种演若达多式的狂性。

“歇即菩提”：狂性一息，即是菩提。狂性即是根本无明，无明若灭，心中自明，心明即是菩提。又，无明心息有两种，一种是伏，一种是断。伏无明是十信满心；以无明心伏而不起，故心不虚妄动乱，因此得登初住，于佛法中住。断无明是等觉后心，以等觉后心永断无明，故成佛道。在这“伏”与“断”的中间，则是分断无明，即是于三贤、十圣位中一分一分断除，直到等觉后心，以金刚喻定断最后一分无明。

“不从人得”：此谓菩提妙明元心不从人得，即使是由人指示而得悟知，所悟知的本妙觉心也是自身本有的，不是此善知识给我的，而善知识则如同传灯照见而已，宝藏则吾自有之。

“何藉劬劳肯綮修证”：“藉”，假借、利用。“劬劳”，劳苦，辛苦。“肯綮”，筋肉相结之处。出于《庄子·养生篇》：说有个庖丁，他解牛十九年，可是所用的刀跟新的一样，没有纯过，也不用磨。梁惠王问他说：怎么能如此呢？他回答说：“肯綮之未尝，何况大骴（kū）”他说，因为他解牛的时候，不是用利刃硬砍，而是游刃于骨缝与筋缝之中，所以不用蛮力，亦不硬碰硬，因此解牛十九年，连硬一点的筋肉(肯綮qìng）都不曾砍得一个，更何况骨头，当然不会直接去砍它了。所以他解牛，一向快、又轻松，又不伤刀，亦不用蛮力，完全是快刀加巧劲。“肯綮”在此作筋骨之义。本句之义：何必假藉（依靠）劳苦筋骨、苦苦追索无明之因，然后断它，而谓我能修证佛道？因为只要不随分别，无明即无生因，无明既不生，则不用更断。如此所得之顿修顿证即犹如庖丁解牛，以般若方便智而行之；若坚执一定要追索无明的踪迹

然后修断它，则有如用利刀、以蛮力直接硬砍骨头。难怪《楞严正脉》说“不随不别”是“顿家最省力之修也。”话是不错，省力是很省力，不过须大技术；所云技术者，般若为导也；若无般若之智，实无省力之方，亦无从“顿”也。

【义贯】

“汝但不随”诸相而“分别世间、业果、众生三种相续”，则因你于杀、盗、淫“三”种业“缘”已“断故”，如今再加上不随分别，则“三”种相续之“因”即“不生”，如是“则汝心中”如“演若达多”之“狂性自歇”；狂性“歇”已，自心“即”是“菩提”。而此人人本具的殊“胜”清“净”妙“明”之“心，本”来“周”遍“法界”之性，即得现前，“不从人得”（不是谁给你的），“何”须凭“藉劬劳肯綮”苦苦追索以为“修证”？

【诠论】

蔼益大师于《楞严文句》中说：“富楼那等既已证无漏，已断三缘，只因法执未破，不知世间、业果、众生三种相续全无实性，是故随此虚妄分别，便谓有三界可出，有涅盘可证，还似达多怖头狂走。今但须不随此虚妄分别，则三缘已先断，三种相续妄因亦复不生，而狂性自歇，歇即菩提。”又说：“虽断三缘，而仍随分别，则成人天伪果，不断三缘而驾言于不随分别，则堕善星比丘覆辙，故须事理并进也。”按：善星比丘为释尊为太子时所生之子（经云：“佛有三子，一、善星；二、优婆摩耶；三、罗睺罗。”《涅盘经》云：“善星比丘，菩萨在家之子。”）善星出家后，断欲界之烦恼，发得第四禅，后因亲近恶友，退失所得之解脱，反起邪见，说无涅盘解脱之法，起否定因果之邪见，且对佛起恶心，以生身堕于无间地狱。所以蔼益大师在此之意为：修行若已断杀盗淫三缘，但还是随于分别，最多只能得到人天果报及二乘的化城之果，而无法深造佛乘。反之，如果不断杀盗淫三缘，而大言不随分别，这就会堕入善星比丘的覆辙，因为那样等于是谤无因果——修行者妄造杀、盗、淫，而人家如果问他：“你是出家修行之人，怎么可以作杀、盗、淫之业呢？”他就回答：“我不随分别。”这就等于是就：我虽造恶业、犯四重禁、五逆、十恶、谤佛毁法等重罪，都没有关系，因为我只要“不随分别”就不会有问题！这无异于说：“造恶业不会有恶报！”因此是破坏因果。又，这不但是错解经义，且是歪曲经义，谤佛毁法，误导众生者，莫此为甚。以其罪业特重，故善星比丘就以父母所生之身，直接堕地狱。很不幸的是，值此末法之际，众生如是之邪见越来越多，举如：有人喝酒说是冬天冷，喝一点保暖，没有关系；又有人吃肉喝酒，人家问他：“你怎么吃肉喝酒呢？”他说：“没关系，我在吃之前，只要先念一个咒，就把它‘解’掉了！”既然还要“解”，即表示不应当吃；既如是，为什么仍然要吃？又有人回答说：“没关系，我在吃肉之前，念个咒，便把那肉的众生超度了——因此我吃肉也是在与众生结缘，并且也是度众生的一个方式！”真是自欺欺人之谈：稍微有点智慧的人，一听就知道这是托辞、遁词、合理化、伪善之言，说得不错：“与众生结缘”，正是如此，依本经中佛所示：互相吞啖，这正是与众生“结生死缘”（结相生相杀之缘）！更有习邪密者，恣行淫欲，讬言“在刀口上修”，更是在造无间重业。凡此皆是犯了善星比丘一类的拨无因果之过咎。末法行人宜特别留意，莫受其误导。

复次，“不随分别”是很高的不分别智，但并不是不分别善恶是非；若不分别善恶、是非，则是愚痴、迷妄；然而“无分别智”则是于诸法相不起“虚妄分别”，从而生爱憎等。所以，当知“分别”有两种，一种是“虚妄分别”，一种是“善分别”。“虚妄分别”是依于我执、我见、我爱等，以自我为中心而起的分别，因此虚妄分别是烦恼的来源，是无明的根本。然而“善分别”则是依法、依理去思维而判辨、拣择，故是“七觉支”中“择法觉支”之所依，亦是无漏真智的来源，也是开发般若与解脱的根本。因为能判辨拣择世间诸法，故能舍恶从善，断恶修善；以断恶修善故，增长福德、智慧；广说甚至一切世出世善根，乃至得证道果、菩提，全都是依善分别之智而来；所以“善分别”为得正知见，一切修行之根本，令人不落恶道、邪道、魔道，令行者得趋正道，入于佛道，如人有眼，得见前路。所以经中云：“能善分别诸法相，于第一义而不动”。所以“善分别”是修大乘人、修无上乘人无始修来的智眼、慧眼、乃至道眼所依的根本，这其中即含无量世修行的般若种子在内，不是容易的事，更不是一般人所容易企及的。与此上上根人的“善分别”相对的，则是“虚妄分别”。除了上上根人的“善分别”，其他一切世间凡夫、外道、权教、小乘所作的分别，依佛之义，都入于“虚妄分别”之列，故都是“言说戏论”。至于现下流行的口头禅“不分别”，则是愚痴再加恶知见。例如有人作犯戒或破戒之行，别人问他，他就回答说：“哦，我不分别！”这“不分别”等于是“不分别善恶”——不能分别是非善恶，则是愚痴无明；造了恶业居然不知悔愧，却又大言不惭地企图以无上法来遮掩、文过饰非，冠冕堂皇地合理化，而且还自以为高，如是转为邪慢，成就恶知见。

所以，末世行人见此经文“汝但不随分别”，切不可断章取义，一定要往下看，直到“三缘断故、三因不生”，才不致扭曲佛义。而且切不可造恶业或犯戒，而妄言“不随分别”，否则罪愆极重；其结果是，本要修佛道，反落魔道，岂不可惜、冤枉？

又，交光法师于《楞严正脉》中云：“不随二字便是顿修、顿断工夫。”又于解释“何藉劬劳肯綮修证”时说：“依管见，（肯綮）作劳筋苦骨、克（刻）苦修行之意。‘何藉’者，言不须作意苦求修证也。良以顿入悟处高妙，了达妄本空、而真本有，但息颠倒分别，一念入无分别，本空者无依而何所留，本有者无覆而何所隐哉，故不假于苦修证也。”接着又说：“而欲希顿修者，当先求于顿悟，如其悟未大彻，而妄拨事修，自成陷坠，亦愚惑之甚也，甚之！”交光法师此段之意为：“不随”二字便是顿修、顿断的工夫（法门）；所以修行不一定要所谓“若修”，只要法门对，法门巧妙，是可以顿修、顿断的；但是要这样顿修、顿断的人，却要有条件、够资格，那就是要先“顿悟”。顿悟以后，才能谈得上“顿修”、“顿断”。交光法

师之意，如果还没顿悟，便不能废掉事修，而光侈谈顿修、顿断，那是不相应，也不济事的，只会变成言说戏论，都无实义。若以本经的经文内容之发展来看，交光法师的看法是十分符合经义的：因为从一开始到现在，世尊所一直谆谆教诲的目的，就是引导阿难等人及末世众生，入于一念相应、顿悟玄旨之境；于顿悟之后，又再一次宣说大佛顶神咒，令依神咒不可思议威神加持，而顿修、顿证菩提。这也是本经的主轴大义所在。

又，关于“顿悟、顿修、顿证”，有些人颇有怀疑，而执一定要三大阿僧只劫渐修。渐修法门是有的，但那是对渐根人说的，什么是渐根人？渐根人善根较浅，不堪顿受无量大法，不能发起无量猛利大心，凡事皆温温吞吞、拖拖拉拉的，甚而苟且延宕，贪着依恋，不能顿舍。佛为摄受成熟此种根器人，为令不惊、不怖、不退，故说种种渐修渐证法门。若依诸佛祖师度众的实例，则多数都是“顿教”式的顿悟与顿证的。例如佛世时，经上所载，佛为弟子讲经说法，弟子在听法的当时，或在家、或出家、甚或是外道，这些弟子常于佛讲经之间、或讲经后，即于座上或开悟、或证初果、乃至证四果，或发无上道心，或发五戒、十善等心。这些通常都是在讲经会上当场发生的事。所以可知，佛度众生，多半是“顿教”、顿悟、顿证的。释迦佛如是，将来弥勒菩萨下生成佛，龙华三会说法度生，也都是顿悟、顿证的。不但释迦如来是，连当来的弥勒如来亦如是，乃至其他十方诸佛也都是这样；所以这可说是诸佛度生的通例。至于宗门的祖师，多半也是顿教、顿悟、顿证的。当然，诸佛祖师度生，令得顿悟顿证，除了以大智法门循循善诱之外，还必须有加持力在内，才得如是。（佛在讲各种大经前、或讲经中放光，那是干什么呢？那就是在加持众生呀！——并不是作秀、或显威风！）

关于“何藉劬劳，肯綮修证”，还有一点必须注意的是：佛意并非说修行不用努力、不用精进，而只是要强调：用功要讲究方法，要知门道，亦即须以般若为导，不是不勤求法要、以及诸佛无上心要，就光靠自己凡夫俗眼所见，一意瞎闯、蛮干，那是徒劳无功的（君岂不见世间无量外道，他们的修行岂非精进、万般刻苦？）众生如果有福德听受诸佛无上心地秘要，再加上勤勉努力，即不难“游刃有余”，一切困难、烦恼业障不难“迎刃而解”。是故莫错解佛意，而谓修行不用努力，然后就拿着羽毛当令箭，当作自己不精进、懈怠、放逸的藉口。

最后，关于经文中“不随”这二字诀，于日常之实修，亦有三门差别：一、身不随；二、语不随；三、意不随。

经中的“不随分别”，属于第三种：“意不随”，这是最主要的“不随”，是善根成熟的上上根人修无上禅及首楞严三昧之前的入手工夫。但对于一般初学，于修“意不随”之前，仍须先用功致力于“身不随”及“语不随”之修习，以长养道力。

何谓“身不随”？就是不论于日常生活中，或静坐及其他修行中，如念经、持咒等时，心中忽然有一念头起，很想去作一些不相干的、或染污之事，此时即须立刻觉知，而且坚决住于正念，不要随着那些意念而去造作染污或有害之事，这叫作“身不随”，换言之，即是身不随着恶念、邪念、染念，而去作恶事、邪事、染污事。例如在家人（乃至出家人）于静坐中，忽有邪念或欲念起，绝对不要因此而立刻起座，随其念而去行不当之事。凡夫之人就是这样：若有恶念起，很容易随着去作；一想到就毫不迟疑、马上去做；随想随作。反之，若是善念起，便很少能随之而做，通常都是拖拖拉拉，尽量往后延，最后此善念即冷却下来，不了了之。因此，修“不随”者，便要用这个策略：正好与以前倒过来：善念一起，马上去作，不稍迟疑；若恶念起，尽量往后拖，不要马上去实施。有时或许妄念很强，无法完全克制，即取其轻者而为之，渐渐便能改善。例如一向有在外吃宵夜的习惯，于修行中忽然想跑出去吃馆子，如果此念头实在太强，便在家中吃点东西以转化之。这只是举个例子而已，行者可自活用之。如此即是修行“身不随”。

至于“语不随”，则与“身不随”类似。心中忽然起念想讲一些妄语、两舌、恶口、绮语、及其他无意义的话、不当的笑话，或想大声骂人、喝斥人、或讲些伤害他人的话等，心中有如是等念头闪现之际，即须修“语不随”，即不随此念而造作语业；这就是在修行“语不随”。

“身不随”及“语不随”实是“意不随”的前方便。禅者行禅必须于如是处多加用功，增进心之明觉，不随无明妄念而妄造诸业，如是才可称为是真正习禅之人。行者于此二“不随门”中自精勤修习醇熟之后，便可进而修习“念不随”。此是习禅之腑脏肝心。“念不随”者，为于坐中，及日常行住坐卧中，若有念头瞥然而起，此时行者当即觉知此念，了了知，但只是静观之，并不去执取它，亦不去详审分别它，亦不去扑灭它，只是冷眼观之（此名为“内观”，或者祖师所说的“观心”），善念、恶念、无记念、散念、妄念、邪念、乱念、污念、染念；一切念，悉皆如是；念生时不迎、不拒；念住时不捕不捉、不执、不取；念灭时不追、不逐、不忆、不念。如是即不会“随念”而“念念相续不断”；若念不相续，即相续断；相续断者，即无系缚，如同无念。是故此法门就是直指人心、顿知、顿觉、顿修、顿断之无上法门。

禅者若于此三门“不随”都能精勤用功，至于醇熟，则定力、觉知力，及心明之程度，自然与日俱增，速得契入真心本性。

【“譬如有人于自衣中系如意珠，不自觉知，穷露他方，乞食驰走，虽实贫穷，珠不曾失。忽有智者指示其珠，所愿从心，致大饶富，方悟神珠非从外得。”】

【注释】

“于自衣中”：“衣”，喻五蕴身心。

“如意珠”：喻本具佛性。

“穷露他方”：贫穷孤露流落他乡外里。“穷”比喻众生以不悟本性而致穷困，没有福慧庄严。“露”比喻没有涅盘法可以依止庇护。“他方”喻六道，以六道生死轮转，非真如不生不灭之“本家”、“本处”故。

“乞食驰走”：比喻凡、外、权、小向外驰求。

“珠不曾失”：比喻虽经无量劫轮转六道，而本具之佛性并未曾失去。

“忽有智者指示其珠”：“智者”喻佛。“指示其珠”，闻示直指令悟本性，还得本心。

“所愿从心，致大饶富”：喻证获本心，全体起用，任运自在，一切具足，称为“大饶富”。

【义贯】　本节从略。

【诠论】

这一段经文与《法华经》的“浪子怀珠”那一章意义相近，可互相发明。又《楞伽经》中亦云：“如来藏自性清净，转三十二相入于一切众生身中，如大价宝，垢衣所缠，如来之藏常住不变，亦复如是，而阴界入垢衣所缠，贪欲恚痴不实妄想尘劳所污，一切诸佛之所演说。”（卷第二）颇值得参考。

第五节　阿难起疑

1.　未解佛语而执因缘

【即时阿难在大众中顶礼佛足，起立白佛：“世尊，现说杀、盗、淫业三缘断故，三因不生，心中达多狂性自歇，歇即菩提，不从人得；斯则因缘皎然明白，云何如来顿弃因缘？我从因缘心得开悟。世尊，此义何独我等年少有学声闻；今此会中大目犍连、及舍利弗、须菩提等，从老梵志闻佛因缘，发心开悟，得成无漏。今说菩提不从因缘，则王舍城拘舍梨等，所说自然，成第一义。惟垂大悲，开发迷闷。”】

【注释】

“从老梵志”：这是指目犍连及舍利弗两人，未从佛出家之前，都是跟着外道沙然梵志出家修行。沙然梵志死后，遗命将其座下二百弟子，分由目犍连与舍利弗继续率领。

“闻佛因缘，发心开悟”：后来，舍利弗与目犍连在乞食途中，遇到佛弟子马胜比丘于道上唱言：“诸法从缘生，诸法从缘灭，我佛大沙门，常作如是说。”这个偈子。二人一闻此偈即心开意解，即问马胜他从何人修行；马胜答说我师即释迦世尊，于是二人便率二百徒众去随佛出家。不久二人即证圣果。

“拘舍梨”：为外道之无因论者，倡言八万劫后，自然成道，不假修证。

“所说自然，成第一义”：现在世尊也说菩提之性不从人得，亦不用假藉劬（“劬（qú）劳”：辛苦,劳苦）劳肯綮的修证，岂非与外道所说的不用修行，只要等到时间一到，自然成道一样？如此一来，则外道的不用修行、自然成道的说法便成为第一义谛了，则佛与外道何别？这是阿难把世尊的不假修证、非从人得与外道相滥，不能分辨。

【义贯】

“即时阿难在大众中顶礼佛足”，然后“起立白佛：世尊，现”在“说”由于“杀、盗、淫业”之“三缘”已“断故”，再加上法执的“三因不生”，而“心中”的演若“达多”的“狂性自”然“歇”息下来，狂性一“歇，即”得自性“菩提”现前，以菩提自性本自有之，“不”是“从”他“人”而“得”——然而“斯则”其实还是有“因”有“缘”在其中，“皎然明白”，并非全无因缘（例如狂性歇息，即是菩提现前之因缘），“云何如来”反而“顿弃因缘”之说呢？再说“我”自己实在也是“从”佛开示之“因缘”，才“心得开悟”。

“世尊，此义”理“何独”于“我等年少”的“有学声闻”为然，“今此会中”，即使如“大目犍连及舍利弗、须菩提等”，原先本是“从”外道沙然“老梵志”修行，后来也是由于得“闻佛”开示之“因缘”之理，而能显“发”本“心”乃至“开悟”真谛，“得成无漏”道果。世尊您“今”却“说菩提”是“不从因缘”而有，“则”此“王舍城”中的“拘舍梨等”外道“所说”的不用修行、八万劫后“自然”成道，这种外道之说反变“成第一义”谛了。

“惟”愿世尊“垂大悲，开”示启“发”我等之“迷闷”。（令能辨别正法，而不落于外道之自然论、及权教之因缘，从而入于中道极理。）

2.　三狂缘断,即菩提心

【佛告阿难：“即如城中演若达多，狂性因缘若得除灭，则不狂性自然而出；因缘、自然，理穷如是。

阿难，演若达多头本自然，本自其然，无然非自，何因缘故怖头狂走？若自然头，因缘故狂，何不自然，因缘故失？

本头不失，狂怖妄出，曾无变易，何藉因缘？

本狂自然，本有狂怖，未狂之际，狂何所潜？

不狂自然，头本无妄，何为狂走？

若悟本头，识知狂走、因缘、自然，俱为戏论。是故我言：三缘断故，即菩提心。”】

【注释】

“因缘、自然，理穷如是”：“穷”，穷究，穷尽。你所计执的因缘及自然性，其理穷究起来，不过如此。

“头本自然”：头本来就是在出生的时候自然而有的。

“本自其然”：“自”，由于。“然”，如是。本来就是出于其然；意即：它如今之状貌是出于其本然。

“无然非自”：“无然”，不是这样。“非自”，不自然。若不是这样（亦即，若非生来有头），就反而变成不是自然了；亦即，就违反自然，反成个怪物了。

“怖头狂走”：骇怕他本有之头而狂走。

“若自然头因缘故狂”：“因缘”，如照镜等因缘。如果说这个自然本有的头，是由于照镜等因缘，而能令他发狂骇怕，以致狂走。

“何不自然，因缘故失”：“自然”，指天生自然本有之头。那么为何此天生自然本有之头，不由于此照镜之因缘，而真的失去呢？此意即，其实他的头并没有真的因为照镜的因缘，而真的失去，所以这照镜的因缘，并非什么真正的“因缘”，因为它实在并没有促成任何事情“真正发生”——头并没有真正失去，你在发什么狂？你骇怕什么？你狂走个什么劲儿？——全都是虚妄：发狂的因、发狂的缘、发狂的业、发狂的果、全都是虚妄不实！众生在世间、三界六道所作种种疯狂的追求、盲目的追求，而每个人都自以为是在追求所谓的“理想”，及“实现自己的梦”，亦复如是，皆是失头狂走。

“本头不失，狂怖妄出”：本有之头实在从未失去，但是其疯狂与恐怖却无端、虚妄而现出。

“曾无变易，何藉因缘”：“曾”，乃。“藉”，利用。本头实在从无变易，也没失去过，何须藉着什么因缘再把它找回来呢？若真的有“失去”，可说是“找回来”；若实没有失去，却找什么？正如有人把钱放在衣服的内袋中忘了，以为是丢了，到处遍寻无着，后来他往自己内袋一摸，才发现：“哦，原来在这里！”于是他便跟别人说：“我的钱找到了！”其实他并没有丢，怎能说是“找到”呢？

“本狂自然，本有狂怖”：若说本狂是纯属自然，（亦即，此疯狂是本来就有，且属正常现象），则可说是本来就有狂怖时时都存在着，而非后来才产生。

“未狂之际，狂何所潜”：承前，如果疯狂是本自有之，那么当它还没发出来时，这狂相是潜藏在哪里呢？

“不狂自然，头本无妄，何为狂走？”：若说“不狂”才是自然现象，才是正常的，如是则知头中本来是没有狂妄存在的；既然如此，那么为何还会如疯狂一样地奔驰呢？——因此可知，这“奔走”实在是毫无道理，虚妄之极！故知这狂走实非因缘、亦非自然性。

【义贯】

“佛告阿难：即如”此“城中”之“演若达多”，其“狂性”之无明“因缘若得除灭，则”其原本“不狂”之觉“性，自然而”现“出”，你所执的“因缘”与“自然”，其“理穷”究起来不过“如是”。

“阿难，演若达多”他的“头本”于其生时“自然”就有，故“本”出“自其然”，反之，若“无然”（若不是这样：不是生来就有头）即变成“非”合于“自”然，而违反自然了。他以“何因缘故，怖”畏其本有之“头”而“狂走？若”说天生“自然”本有之“头”，则照镜之“因缘故”令他惊怖而发“狂”；那么为“何不”会此天生“自然”本有之头，即由此照镜之“因缘故”，真的“失”去了？（本头非真失去，故知疯狂之因缘并非真的因缘）。

“本”有之“头”其实“不”曾“失”去，但其疯“狂”惊“怖”却无端而“妄出”，然而当他正发狂时，本头亦实“曾无变易”，故狂之起、狂之歇，皆非关本头，如是则“何”须“藉”任何“因缘”去把头找回来呢？

若说“本狂”纯属“自然”（此疯狂本来就有，且是正常现象）；既然“本”来就“有狂怖”时时存在着，那么他尚“未”发“狂之际”，此“狂”究竟是在“何”处“所潜”藏着呢？（然而遍寻各处，实无此狂性可得，故知此狂实非本有，亦非自然——本无狂性。）

因此可知，“不狂”之性才是“自然”（正常现象），而且“头”中“本无”狂“妄”存在，那么他究竟“何为”而“狂走”呢？实在没道理，故此狂走实在是虚妄至极。

“若”一旦真的“悟”了“本”有之“头”，实在从来未失、未变，则“识知”彼“狂走”之性相与头之有无，实不相关，如是则“因缘”与“自然”等“俱为”言说“戏论。是故我言”：杀盗淫“三”种狂乱之“缘断故”再加上无明之三因不生，“即”得获本具“菩提”之“心”。

【诠论】

若一旦悟了本失，则识知狂走与头之有无，实无关系。本不失头，故狂无实在之因；狂既无因

，则其狂非实（若实狂者，则永不得瘥（chài）矣）。狂既非实，宁有真的“狂歇”？本自无起，怎有歇相可得？故知狂起、狂歇俱皆虚妄，本无有生。众生无明之起，与无明之灭，亦复如是。“无明”与“迷”本无有起，哪有“无明”灭去而得“明”，及“迷”灭去而得“悟”？“无明”与“迷”本自无生，哪有生因？若无生及无生因，则哪有“灭”、及灭之因缘？故阿难所说的开悟之因缘，俱是戏论。心本无迷悟，悟非从外入，非从外得。

3. 因缘自然皆是戏论

【“菩提心生，生灭心灭，此但生灭。灭生俱尽，无功用道。若有自然，如是则明自然心生，生灭心灭，此亦生灭。无生灭者，名为自然；犹如世间诸相杂和成一体者，名和合性；非和合者，称本然性。本然非然，和合非合，合然俱离，离合俱非，此句方名无戏论法。”】

【注释】

“菩提心生，生灭心灭，此但生灭”：“菩提心”，指证得究竟菩提时之心，亦即究竟圣智、清静之心，而非所谓初发心求佛道的“发菩提心”。“生灭心”，指轮回生死之心，亦即凡夫染污之心。此谓，如果说有证到菩提之净智心生起，及有轮回生死的染污心灭去，此种境界还只是生灭的境界，非真菩提的不生不灭境界。

“灭生俱尽”：“灭”，指生灭之心完全灭去。“生”，指菩提之心生。若得“生灭之心”灭及“菩提之心”生，此二种生与灭都灭尽，究竟不起。

“无功用道”：“功用”，施功、作用，指造作之义。无功用道即为完全不假造作，任运（任真如之性及法性之运作）而行，亦即完全没有我，没有我能、我所的参与，完全契入、融于真如法性之中，循于真如法性而起用，故一切施为皆毫无我相造作，是故皆能随真如法性而达圆满、普遍、无作而作、作而无作，以第一义，入于一切谛，即称此境界为“无功用道”。

“若有自然，如是则明自然心生”：“明”，表明。此谓，行者于无功用道中，若有自然之想生（亦即，自己如是作念、如是思维，说：我这样的功用相当自然，一点也不假造作），如果还有这样的念头或分别之心，则表明犹有自然之想（自然之心）生，而非真正的无功用道。亦即，真正的无功用道是：亦不作念：“我能行无功用道”。以一有此念即有我能、我所；一有能所，即落生灭道，非无功用道。

“生灭心灭，此亦生灭”：即使自觉生灭之心已灭，这还是生灭的境界，非为无生灭的境界。

“无生灭者，名为自然”：“自然”，在此指不假造作的无功用道。要真正完全皆无一法生灭，才是真正的自然任运真如之无功用道。

“本然非然，和合非合”：“非然”，非本然。“非合”，非和合。本然与非本然，和合与非和合。

“合然俱离，离合俱非”：“合”，和合。“然”，本然。“离”，远离，不执。“离合”的离字，即是上面的远离不执。“合”，为与“离”相反之义，也就是“即”，故“离舍”之义就是：离与即。这是指：“离于”和合与本然，及“即于”和合与本然。“非”，不执、不取，亦即所谓的“遣”；“遣”的意思是：送、流放、不用。此二句之义：“和合”与“本然”俱离而不执，甚至连“离”（离于和合与本然）及“即”（即于和合与本然），也都不用。

“此句方名无戏论法”：“句”，法句。离于一切名字言语论说、乃至世间之观念，及其辨析，这一切俱都不用，俱都放下，如是句法句才能称为是无戏论法。

【义贯】

若说有证到“菩提”智觉之“心生”起，及有轮回“生灭”染污之“心灭”去，以有生有灭故，“此但”是“生灭”之境界，非真菩提。若得生灭心“灭”与菩提心“生”二者“俱”都灭“尽”，方能达于契入法性“无”有造作“功用”之真如“道”。

行者于无功用道中，“若”仍“有”我能任运“自然”之想生，“如是则”表“明”仍有“自然”想之“心生”即非真无功用道。即使自觉有“生灭”之“心”已“灭，此亦”仍是“生灭”境界。真正完全“无生灭者”（全无染灭、净生，亦无迷灭、觉生），方得“名为”不假造作“自然”任运之无功用道。“犹如世间”法中，若“诸相杂和”而“成”为“一体者”，才“名”为“和合性”；

而“非和合者”，则“称”为“本然”之“性”。修佛乘者，若于“本然”与“非”本“然、和合”与“非”和“合”，和“合”与本“然俱离”而不执，甚而连“离”与“合”（离与即：离于和合本然、即于和合本然）“俱非”、俱遣，一切名言、世间既定的概念及辩证，俱皆不用，如“此”之法“句方”得“名”为“无戏论法”。

4. 斥离戏论,勤修无漏

【“菩提、涅盘，尚在遥远，非汝历劫辛勤修证；虽复忆持十方如来十二部经，清净妙理如恒河沙，只益戏论。

汝虽谈说因缘、自然，决定明了，人间称汝多闻第一；以此积劫多闻熏习，不能免离摩登伽难

。何须待我佛顶神咒，摩登伽心淫火顿歇，得阿那含？于我法中成精进林。爱河干枯，令汝解脱？

是故阿难，汝虽历劫忆持如来秘密妙严，不如一日修无漏业，远离世间憎爱二苦。”】

【注释】

“十二部经”：为如来所说之法，依其叙述之形式与内容，分成十二种类，又称为十二部经，或十二分教：

1．契经——又作长行，为以散文直接记载佛之教法。

2．应颂——（梵文geya，音译只夜），又称重颂，为与契经相应，即是以偈颂重覆（复）阐释长行所说之教法。

3．记别——（梵文yakarana，音译和伽罗那），又作授记，为佛对众生之未来所作之证言。

4．讽颂——（梵文gatha，音译伽陀），又作孤起颂。全部经文皆以偈颂体来记载佛之教说。此与“应颂”不同，应颂是重述长行的经文之义，而孤起颂则无长行，为偈颂单独存在之经文。

5．自说——（梵文udana，音译优陀那），为佛未待他人问法，而自行开示之教说

6．因缘——（梵文nidana，音译尼陀那），记载佛说法教化之因缘。

7．譬喻——（梵文avadana，音译阿波陀那），以譬喻宣说法义。

8．本事——（梵文itivttaka，音译伊帝曰多伽），载“本生”以外之佛与弟子过去生之行谊。

9．本生——（梵文jataka，音译阇陀伽），载佛过去生修行之种种大悲行。

10．方广——（梵文vaipulya，音译毘佛略），宣说广大深奥之教义。

11．希法——（梵文adbhuta-dharma，音译阿浮陀达磨），又作未曾有法。载佛及诸弟子稀有之事。

12．论议——（梵文upadesa，音译优波提舍），载佛论议抉择诸法体性，分别明了其义。

“摩登伽心淫火顿歇，得阿那含”：“淫火”，淫欲属火，凡多淫之人，其火必旺，淫心一动，淫火炽燃。因为摩登伽宿昔淫女，其淫火更旺。“顿歇”，为摩登伽女乘佛咒力，一时邪思顿息，故心中淫火顿歇，顿断欲界八十八使见惑，更进而断欲界九品思惑，而顿证三果阿那含；阿那含名为不来，即此身报尽更不再来欲界受生，而于色界无顶天证阿罗汉道。摩登伽女亦非实声闻人，之所以依小乘果取其名位者，为令凡小根人生敬信而已。

“成精进林”：以依神咒威神，证解多而速，故以“林”比喻之。

“爱河干枯”：淫火顿歇，爱欲顿断，得超欲界，故称为爱河干枯。

“忆持如来秘密妙严”：你虽有闻持之力，能忆持记诵如来秘密微妙庄严的无上乘法。

“不如一日修无漏业”：光是多闻忆持无量妙法，而不务于心地上实修，纵使经历无量劫，也不能实得受用，反而不如一日修无漏业。“无漏业”，在此为指“不随分别世间、业果、众生三种相续”。

问：前面不是说“何藉劬劳肯綮修证”吗？现在怎么又说要修无漏业？

答：不劳肯綮修证，并非说都不用修，而是说要修得对，要修最高、最究竟的无相无上法门，亦即“不随分别”之心地法门，如此方能顿断一切妄想颠倒，顿获本心，顿证菩提。否则便是渐教，只是在绕路，不能直指、不能一门顿超。

“远离世间憎爱二苦”：“憎爱”之本即贪瞋二法，贪瞋二法来自虚妄分别，故欲断爱憎烦恼苦本，须断贪瞋；欲断贪瞋，须断虚妄分别取着；欲断虚妄分别取着，须断法执；欲速断法执，须修“不随分别”之心地要门。

【义贯】

（佛言：阿难，你的颠倒之想虽已销，但细惑之无明犹在，戏论习气未除，是故）“菩提、涅盘”离你“尚在遥远”之境，此并“非汝历劫辛勤”但求多闻，所能“修证”。你“虽复”多闻而能“忆持十方如来”所说的“十二部经”之“清净妙理如恒河沙”之多，若不顿修无生之心地，顿断一切虚妄分别，则“只”是徒“益戏论”而已。

“汝虽”也“谈说因缘、自然”之理，“决定明了”其义，“人间”皆“称汝多闻第一”，虽“以此积劫”之“多闻熏习”，然只有多闻而无道力，故“不能免离”遭受“摩登伽”女之“难”。若光多闻即有功，则“何须待我”以“佛顶神咒”之力，使“摩登伽”女“心”中之“淫火顿歇”，顿断爱欲，顿超欲界，顿证“得阿那含”果，不再来欲界受生，顿时“于我法中，成精进林”。以其“爱河”之水已“干枯”，不再缠缚着你，故“令汝”得以“解脱”此次淫难。

“是故阿难，汝虽”以“历劫”的时间记诵“忆持如来秘密”微“妙”庄“严”之无上乘法，而不悟不修，如此则“不如一日修”圆顿离分别、究竟“无漏”之“业”，而能顿令你“远离世间憎爱二”种“苦”因。

【诠论】

在此必须一提的是：多闻本非过，多闻本来是三慧的基础，为何如来于本经中一再喝斥阿难以多闻为务？这有两层意义：

其一、多闻本是三慧之基，但须知，多闻在修行中亦只是工具、手段，而非目的。若“把手段当目的”，便成舍本逐末，且于菩提道便止于此，而停滞不前，而以此为满足，如此则有如数他人财宝，自不能受用；然而又因为知解众多妙理与法门，会让自己误认为达妙境，已通达一切法，因而“以解作证”，产生这样的幻相，于是便生慢心，凡事不肯下心如实修行；然而实际上，于所知的一切法中，实在没有一法可以真正派上用场，所以不仅境界现前时一败涂地，连日常中，也常灰头土脸，于烦恼障难境界，只有挨打的分，毫无自卫、或还击之功，对于烦恼障难，可说是手无缚鸡之力。

其二、为了对显徒务多闻而不务实修之弊，佛特显威神，以神咒力加持，而令摩登伽女顿息淫火、顿证三果。这是由于摩登伽虽淫欲炽盛，但她与阿难相比，并没有阿难坚固难破的妄想戏论习气，因此爱火一熄，顿超欲界。反观阿难，则粗惑虽止，但细惑之疑正在无量；而粗惑虽易止，但细惑却难伏、难断。莫说阿难有学之人，即使富楼那，及其他定性声闻也都难调此惑。佛力加持令摩登伽女顿证三果，用意在于令阿难了知：佛虽有意成就于你，但你自己若不肯发心断除分别，即不能与如来的加持力相应（须知：如来加持也须双方面配合才行，不是单方面的事，而这配合（相应）的条件，主要在于“愿力”——即行者须有：“我愿断除”之心愿，而一切如来皆有本誓愿欲加持成就众生。）故佛咒加持摩登伽，令顿证三果，即是在透露这个讯息：为何如来能有如此之威神力？这完全是由修行而来，不是妄想言说戏论境界。因此，摩登伽女顿证三果之例，便更加凸显修行与戏论之间的差距。

所以，综上两点，如来即是在以一种特殊的“激降法”来激发阿难顿舍分别思议境界，期能顿证无生——“你看，连摩登伽女，她虽然业障深重，但她不务戏论，所以如来一加持，便能顿超欲界生死。而你阿难，虽出身高贵，且已出家，为如来弟子，但只务贪执戏论；若自不求度脱，如来神力亦莫奈你何，爱莫能助。”

这一点，当今之世，尤其非常值得我们引为借镜。末法之世，不务真修，只务言说戏论之文字禅，乃至掉几个禅学名词或公案的口头禅，所在多有；这且不说，近世尤有许多佛学家，提倡佛学的讨论、研究、考据，成为学术，且据彼所作研究、对佛经及佛所说之理，提出很多的“疑点”、及“修正”的意见，最后甚至广疑诸经、乃至疑整个宗派，及疑整个大乘佛法，于是佛教界吹起一阵大风，大家竞相效学、推行世间法及种种世间之业务；于是佛法便亟剧地俗化、或庸俗化，乃至堕为世俗事业的附庸，众生的信根受到严重的摧残，几乎荡然无存。这一来固由于专务言说戏论的结果，二来也是由于不善学般若而侈言中观，因而堕入恶取空、断灭空，所起之魔事。有心真修，欲护教、护法者，其三致意乎！

【“如摩登伽，宿为淫女，由神咒力销其爱欲，法中今名性比丘尼。与罗睺母耶输陀罗，同悟宿因。知历世因，贪爱为苦，一念熏修无漏善故，或得出缠，或蒙授记。如何自欺，尚留观听？”】

【注释】

“法中今名性比丘尼”：于如来法中，已列于僧宝之数，法名为性比丘尼。

“罗睺（hóu）”：义译为覆障。为佛弟子中密行第一。罗睺罗未出世前，于母胎中住胎六处，因为他往昔为比丘，在山路修行时，曾堵塞老鼠洞，令不得出，故感得住胎六年之报。《法华》会上得佛授记，将来成佛，名七宝华如来。

“耶输陀罗”：义为花色，以其貌美如花故名。耶输陀罗已证四果，在《法华》会上得佛授记将来成佛，名具足千万光相如来。

“同悟宿因”：都悟了宿世轮回之因。

“知历世因，贪爱为苦”：悟知累世受生死之因，都是以贪爱为苦本。

“或得出缠”：指摩登伽断欲界生死，及耶输陀罗得四果，断三界缠缚。

“或蒙授记”：指耶输陀罗于《法华》会上蒙佛授记，将来成佛，号具足千万光相如来。

“如何自欺，尚留观听”：“自欺”，指以戏论之法自欺。“留”，留恋不舍。“观听”，见闻，即依见闻觉知之分别。见闻觉知已是虚妄，再依之而作种种分别，然后更起戏论，则妄上加妄，迷之又迷，不可复加。此谓摩登伽与耶输陀罗俱为女身，身为女身已是劣器，再加摩登伽又是淫女，此二女以此劣报之身都能速证果位，顿断生死，何况阿难出身高贵，又为大丈夫，怎么还在以言说戏论自欺，留恋于见闻觉知之虚妄分别之中。佛举二女，是为了激励阿难及与会其他众人。

【义贯】

“如摩登伽”女，虽“宿”昔“为淫女”，今“由”如来密“咒”之“神力”加持，顿“销其爱欲”，于如来“法中”入僧宝数，“今名”为“性比丘尼”，而“与罗睺”之“母耶输陀罗”皆“同悟宿”世轮回之“因”，悟“知”令其“历世”受生死之“因”，无非以“贪爱为苦”本，以“一念”相应、反“熏”诸识而顿“修无漏”之“善”法“故”，顿断、顿证，即“或得出”欲界生死及三界之“缠，或蒙”佛“授记”当来作佛；彼二女尚得如是，阿难，汝等比丘“如何”至今仍以戏论之法而“自欺”自暴、“尚留”恋于“观听”（见闻）觉知之分别

？

第四章　捐舍小乘、入佛知见

第一节　初心行者之二决定义

【阿难及诸大众，闻佛示诲，疑惑销除，心悟实相。身意轻安，得未曾有！重复悲泪，顶礼佛足，长跪合掌而白佛言：“无上大悲清净宝王，善开我心，能以如是种种因缘方便提奖，引诸沉冥出于苦海。

世尊，我今虽承如是法音，知如来藏妙觉明心遍十方界，含育如来十方国土清净宝严妙觉王刹；如来复责多闻无功，不逮修习。”】

【注释】

“心悟实相”：此悟为心开悟解之“解悟”，而非证语。解悟为听闻、思维、疑惑消除，信受理解的正解、乃至得胜解之相。而证悟则是依所解悟之法，如法修行、纳法于心，达心法不二，入法境界，而能起用，称为证悟。简言之，解悟是“知”的境界；证悟是“行”的境界。“实相”，指如来藏之相，亦即如来藏的三种相用：空如来藏、不空如来藏、及空不空如来藏。通达如来藏之本体，及其三种相用，称为通达实相。所以，实相不只是无相而已，那是般若的初门之教。甚深般若则为空、不空、空不空俱时而现，法界森然，万法皆真，而不相碍。

“身意轻安”：“意”，即心。“轻安”，为心舍掉粗重的烦恼之后，如释重负的觉受，在此则为舍对无上法粗重之疑与惑，身心顿时荡然清爽、安适，如人洗了热水澡之后一样，身无垢染，轻松安适之状。又，轻安在唯识五位百法里，是属于“善心所”中的“轻安心所法”。故知轻安是一种修得的善法。心中若有轻安心所的善法生起，即表示修行已达到某种善境界，通常是在心开悟解、或大悟，或得“未到地定”，或得初禅，或修法忏悔而罪灭等时，那时便有轻安之相发生。修行之人，若有轻安之相发生，心自知之，莫与他人说，除非是你的善知识，以求印证，否则只宜所谓“自修、自证、自知”、佛知、你知，便好。更不可大事宣扬、欲令广为人知，如是贪着名闻，即速招魔族、魔障。此于末世修行，魔强法弱之际，不可不知。

“方便提奖”：“方便”，即依智慧观察，知众生之根器、性、欲，而采取令他易解、易懂、易信、易受、易行的方式化导、教授他，令他生信、得益、欢喜奉行，称为方便，亦称“善方便”，或“正方便”。除此之外，亦有一种方便，称为“邪方便”，或“不正方便”。此为无智之人，欲使用佛法以外的方法来引导众生，如用外道法、或用犯戒、破戒之法，而自称为“方便”。故“正方便”与“邪方便”的差别在于：“正方便”虽讲求善巧，然而完全是如法、如理的，完全是清净的、不犯佛律仪的，而且完全没有不良的副作用，并且结果一定是好的。“邪方便”则是完全不讲原则，常是不如法、不如理、不如律，且常坏佛律仪，毁法犯禁，且有极大不良副作用，并且其结果常是变成误导众生至于退没善根、福德。凡此称为“邪方便”或“不正方便”。末法时期这种现象特别多，种种不如法、毁法犯禁之事，皆讬言“方便”，可不知欤？“提奖”，提携接引、奖励诱发。

“引诸沉冥”：“沉”，指凡夫沉沦于三界分段生死。“冥”，闇冥，指二乘本心本性之光明未开，其心闇钝、滞于变易生死之若海。

“知如来藏妙觉明心遍十方界……”：阿难此“知”，只是心中疑悔已除的“信知”，并非亲证、亲见的“证知”。

“多闻无功，不逮修习”：“逮”，及。光是多闻并无“起用”之功，如数他人财宝，自不能受用，远不及依闻起修之利。

【义贯】　本节从略。

【诠论】

此处经文中说：阿难及诸大众，闻佛开示及教诲，而“疑惑销除”。这里所说的疑惑共有五个，其中富楼那有四疑，阿难有一疑。先说富楼那的四疑

一、疑“清净本然，云何忽生三种相续？”——为除此疑，佛开示言：万法之生续，起于一念无明，故有世间诸相。

二、疑“五大之性，各不相容，为何能互遍无碍？”——为除此疑，佛开示说：由于全相即性，唯一不变妙体，故得随缘自在。

三、疑“诸佛如来，何时还会再起无明妄念？”——为除此疑，佛开示说：妄本不生，如翳眼见空华，空华本不生，空华起灭，虚空寂然，不生不灭，真如之性亦复如是，终无变异。又如销矿为金，既已成矿，不复为金（此处疑原书有误，应为“既已成金，不复为矿”之义）。

四、疑“一切众生何因有妄，自蔽妙明？”——为除此疑，佛开示说：既称为妄，怎么有真因？若有真因，怎么会成为妄？

以上皆是富楼那之疑。

阿难则疑佛是顿然舍弃因缘之说，而有与外道无因之自然说相滥之虞——为除此疑，佛开示说：若知真为本有，达妄本空，则因缘与自然之说，俱为戏论。若不离戏论，则终难入真，与道

乖隔。

再者，富楼那之四疑，归类则为：执因疑果，以因地的知见来判断果地的境界，他又疑“妄”有因。阿难则执权教以滥外道。总的来说，两人都是耽着戏论。故佛教诲说：戏论不但无功，且有碍真如、真修。若不舍戏论，则历劫徒劳，终无实证；若能舍戏论，则狂心顿歇，歇即菩提。佛虽对着阿难说这些话，但此言之对象实则包括富楼那，以及诸与会大众。又，戏论之习气，即是依于言说思议；故若能离于戏论，即是顿离一切言说、思议，而顿入不思议、离念、无念之境界，如是即契入真如法性，而入于诸佛境界矣。所以离戏论之境界，实是顿舍一切凡夫、外道、二乘、权教菩萨之顿教直指之大法门；以上上根人一闻此教，即能契入，故称彼上上根人为如来种性。

【“我今犹如旅泊之人，忽蒙天王赐与华屋；虽获大宅，要因门入。惟愿如来不舍大悲，示我在会诸蒙暗者，捐舍小乘，毕获如来无余涅盘本发心路。令有学者，从何摄伏畴昔攀缘，得陀罗尼，入佛知见。”
作是语已，五体投地。在会一心，伫佛慈旨。】
【注释】

“旅泊之人”：旅行漂泊之人，行无定处，不知所之。比喻众生于六道漂泊，不知终于何所。
“天王”：比喻如来。“佛”一词，较古的翻译也有译成“天中天”的。
“华屋”：比喻如来藏之无上理。

“虽获大宅，要因门入”：虽然有了目标，但还是要有方法。譬如虽知宝藏之处所，若无方法及工具，亦不能开采、提炼而得其宝。

“捐舍小乘”：“捐”，弃。弃舍小乘，回小向大，不住化城，发大菩提心，趣求无上菩提。您看，阿难以小乘人都要回小向大，求大菩提；而当今之世，却有许多人反而劝人修学小乘，甚至以受小乘戒为高、为荣，实在是“回大向小”，如是愚痴颠倒，辜负如来最重要的苦心——所谓一切如来皆为“一大事因缘”而出世之苦心。

“一大事因缘”者何也？——一切众生皆有佛性，一切众生毕竟成佛也！然而若不依止如来而修学大乘，如何堪作佛？倘若依止小乘，或依止外道，或依止世间法，或杂修外道法、杂行世间事业，或佛道不分、儒佛不分，如是等不正知见，如何能入佛知见？如何堪作佛？为今之计，唯有一时息心，将小乘、外道、邪道、世间等的演若达多狂心，一并歇去，方得“本头”。否则即使历劫勤苦，也只如蒸沙，欲成佳馔，了不可得。

“毕获如来无余涅盘本发心路”：“毕”，毕竟，究竟之义。“如来无余涅盘本发心路”，即如来无上菩提之密因。

“有学者”：即小乘未证阿罗汉者。阿罗汉称为“无学”，其实只是在小乘中得如是名称而已，阿罗汉若回小向大，趋向无上菩提，则非无学矣！因为光是一项等空遍界的平等大悲就不是那么容易学得的，更何况佛的十力、十八不共法等。

“从何摄伏畴昔攀缘”：“摄伏”，收摄降伏。“畴昔”，往昔。“攀缘”，指六识心，以六识心皆攀缘诸尘境界而起。若得摄伏攀缘，亦即同于狂心顿歇。

“得陀罗尼”：总持，在此为指如来藏，以如来藏能总持一切法。承上，若得摄伏攀缘心，狂心顿歇，不往处驰，故能返观内照，得自本心；若得本心，即能总持一切法，故称为得陀罗尼门，总持门。
“入佛知见”：若得本心之总持门，即能速入佛知见，而不住二乘知见。
“在会一心，伫佛慈旨”：“在会”，与会者。“伫”，等待。
【义贯】　本节从略。

【尔时世尊哀愍会中缘觉、声闻，于菩提心未自在者，及为当来佛灭度后末法众生，发菩提心，开无上乘妙修行路，宣示阿难及诸大众：“汝等决定发菩提心，于佛如来妙三摩提，不生疲倦，应当先明发觉初心二决定义。”】
【注释】

“于菩提心未自在者”：于修证无上菩提秘密之因地心，尚未得自在者。因为虽然已得圆解，但仍未得修门，未起真修，故尚未真正入于菩提密因的境界，故未能自在无碍，遇逆境、逆缘亦仍难免退失。
“当来”：将来。然而当来与将来有所不同，将来为中性之词，当来则有必然之义在内。
“汝等决定发菩提心”：决定发求无上菩提心，不愿终止于化城。
“应当先明发觉初心”：“觉”，菩提。应当先明了发起菩提最初的因地心。

“二决定义”：此二义为：一、应决定依不生灭心而求菩提，不应依生灭之心而求。二、应决定弃舍诸有为相，以此发心而求菩提。下文佛即详示此二义。
【义贯】　本节从略。
1．　初心之第一决定义——
①．　决定不以生灭心求佛果

【“云何初心二义决定？阿难，第一义者：汝等若欲捐舍声闻，修菩萨乘，入佛知见，应当审观因地发心与果地觉，为同为异？阿难，若于因地以生灭心为本修因，而求佛乘不生不灭，无有是处。
以是义故，汝当照明诸器世间，可作之法皆从变灭。

阿难，汝观世间可作之法，谁为不坏？然终不闻烂坏虚空。何以故？空非可作，由是始终无坏灭故。”】

【注释】

“以生灭心为本修因，而求佛乘不生不灭，无有是处”：以生灭心求不生不灭，无有是处，为什么？因为“如是因、如是果”故。“因”若是生灭，绝不可能得不生不灭之“果”，因果之性不相当故。所以欲求无上菩提不生不灭的境界，决不能以生灭心去求，否则决求不到。什么是生灭之心呢？简言之即妄想分别之心，或是依于六识之心，或是依于见闻觉知之心；详言之，即以凡夫（贪着尘俗）、或外道（计着邪因）、或声闻、缘觉（计着能所）等的戏论之心，皆是生灭心。若依于如是等心去求无上菩提，了不可得。
“可作之法”：“可作”，即有能作、所作者。

“然终不闻烂坏虚空”：“终”，始终，后来之义。“烂坏”，即变异而坏灭之义。但我们从来也没听说过有烂坏的虚空。
“由是始终无坏灭故”：“始终”，从始至终。所以虚空从头到尾也不会坏灭。
【义贯】

“云何”为“初”发菩提“心”于“二义”（两个方面）须作“决定”不能含混？“阿难，第一义者”（第一方面）：“汝等若”真诚“欲捐”弃“舍”掉“声闻”乘，而进“修菩萨乘”，以求能“入佛”之“知见”，则“应当审”细“观”察你们自己“因地”之“发心”究竟“与”如来的“果地觉，为同为异”？

“阿难，若”你们“于因地”时，“以”凡、外、权、小“生灭”攀缘的六识“心”作“为”你们的“本修因”，以此，“而”欲“求佛乘不生不灭”之无上觉悟境界，“无有是处”。

“以是义故，汝”等应“当”观“照明”了“诸器世间”所有“可作之”有为“法，皆从变灭。阿难，汝”且“观”此“世间”中，所有“可作之法，谁为不坏”灭者？“然”而我们“终不”曾“闻”有“烂坏”之“虚空。何以故”？

以虚“空非”为“可作”之法，无能作、所作，“由是”虚空从“始”至“终”皆“无坏灭故”。
【诠论】

这一节经文中，佛开示说：发菩提心是要有条件的，并不是说：“我要发菩提心”，或“我已发菩提心”，这就可以了。你已发菩提心？你怎么发？发对了吗？如何征验你的菩提心是发对了，或你是真正发了菩提心？即用佛在此所说的这“初心二决定义”（亦即，两种决定应有的条件），这两个条件若都具备了，才算真正发起菩提心。哪两个条件呢？

一、不依生灭之心而发菩提心，也就是不依凡、外、权、小妄想攀缘的六识心，而发菩提心，说即是《金刚经》的“应无所住而生其心”。更进一步言，即是《楞伽经》所说的“离心意意识”。

二、决定捐弃诸有为相，而发菩提心。捐弃诸有为相，即是不住、不着、不依、不缘诸有为相（五欲、六尘、六根、六识），如是而发菩提心，是真发菩提心。若仍住着有为相，贪恋不舍，是不得名为发菩提心。

是故当知，当今世人皆以为发菩提心很容易，亦不知发菩提心还是有条件的！由此看来，真发菩提心，实在不简单，无怪乎经中说：“发心毕竟两无二，如是二心先心难”。若真是如是发心，则是已经与佛同心，与不生不灭相应，是故无上菩提决定当得，不在遥远。值此末法，亦愿冀真修者，皆得如是发心，则如来家业荷担有人，法灯不绝、佛种不断矣！
②. 决了五浊生因，伏还无生灭性

【“则汝身中，坚相为地，润湿为水，暖触为火，动摇为风。由此四缠，分汝湛圆妙觉明心，为视、为听、为觉、为察，从始入终，五叠浑浊。

云何为浊？阿难，譬如清水，清洁本然，即彼尘土灰砂之伦，本质留碍，二体法尔，性不相循。有世间人取彼土尘投于净水，土失留碍，水亡清洁，容貌汩然，名之为浊。汝浊五重，亦复如是。”】
【注释】
“由此四缠”：“四”，四大。由此四大假合互相缠结。
“从始入终”：“始”，指一精明。“终”，指六和合。从一精明而入六和合。
“五叠浑浊”：五种重叠，浑浊不清。
“譬如清水”：喻真纯之心。

“尘土灰砂之伦”：“伦”，类。尘土灰砂喻四大。
“本质留碍”：其本质都是有留滞隔碍之性。

“二体法尔，性不相循”：此二法之体，法尔本然，其性本来就互不随顺。“循”，顺也。

“汩然”：“汩（gǔ）”，乱也。“汩”从“日”，与汨罗江的汨不同；“汩从“日”，音“觅”。
【义贯】

“则汝身中，坚相”之肌肉筋骨“为地”大，“润湿”之津液精血“为水”大，“暖触”之燥热温度“为火”大，“动摇”之气息“为风”大。“由此四”大假合，互相“缠”结组织成身，“分”开“汝”原本“湛圆妙觉”一精“明”之“心”，成“为”眼之“视、为”耳之“听、为”鼻、舌、身之“觉、为”意根之照“察，从”一精明之“始”而“入”于六和合之“终，五”种重“叠浑”然不清而成“浊”相。

“云何为浊？阿难，譬如清水”之性，“清洁本然，即彼尘土灰砂之伦”，其“本质”则为“留”滞隔“碍”，能障真性，此“二”法之“体，法尔”本来即“性不相循。有世间人，取彼土尘，投于净水”（喻起妄乱真），而令泥“土失”去“留碍”之性，“水”则“亡”其“清洁”之相，其“容貌”变成“汩然”浑乱，“名之为浊”水。而“汝”心水之“浊”相共有“五重，亦复如是”。

【“阿难，汝见虚空遍十方界，空见不分，有空无体，有见无觉，相织妄成，是第一重，名为劫浊。汝身现抟四大为体，见、闻、觉、知壅令留碍，水、火、风、土旋令觉知，相织妄成，是第二重，名为见浊。

又汝心中忆识通习，性发知见，容现六尘，离尘无相，离觉无性，相织妄成，是第三重，名烦恼浊。

又汝朝夕生灭不停，知见每欲留于世间，业运每常迁于国土，相织妄成，是第四重，名众生浊。

汝等见、闻元无异性，众尘隔越，无状异生，性中相知，用中相背，同异失准，相织妄成，是第五重，名为命浊。”】
【注释】

“空见不分”：“见”，见精。在八识中，所见的虚空（相分），与能见的见精（能见分）交织缠杂不分。

“有空无体，有见无觉”：虽现有虚空之相，而无实体，虽现有能见之相而无真觉；因为此能见之见精（见分）与所见的虚空（相分），皆是第八识中一念无明所起，循业妄现，皆是第八识本识之所变现，是故“能”与“所”虽现有相，然皆无实体.

“相织妄成，是第一重”：承上，此八识中最初的能所（见、相二分），一为妄色（虚空），一为妄心（见精），两相夹缠交织，虚妄而成一体，即是最初第一重之浑浊，以其浑浊真性，遮蔽妙明，故称为浊。

“名为劫浊”：劫浊为五浊之始，也是五浊之总相；为何会有浊相？一切世间为何会成浑浊，完全由于最初一念无明妄动，转本妙明而为妄能、妄所（见分、相分），而此二妄相又互相纠缠不清，更扰动本明之心水，而令成浑浊之相，此心水一被搅浑，就再也难以平息、澄清，因此就再也无法明鉴一切法了。由于此最初之浊相一生，则长劫难清，令众生无量劫妙明隐蔽，无法再现，故称此总相为劫浊。这劫浊相即当于“三细”的无明业相、转相（能见相）、及现相（境界相）。
“汝身现抟四大为体”：“抟（tuán抟）”，抟取。抟取四大，妄成自体。

“见、闻、觉、知壅令留碍”：于是原来的一精明，就分为见、闻、觉、知、尝、嗅之六精，而壅塞了精明之体，令成留碍之相。

“水、火、风、土旋令觉知”：“旋”，转。地水火风本是无觉知的，但因“有知”与“无知”夹缠不分，故转内四大为有觉知体。
“相织妄成，是第二重”：有知与无知相织，妄成浑浊之相，这是第二重的浊相。

“名为见浊”：“见”，因有见闻觉知等种种虚妄知见，诸见浑浊，故称见浊。这相当于六麤（粗）的智相及相续相。

“忆识诵习”：“忆”，忆念过去所缘境。“识”，了别目前所缘境。“诵”，言也，论也。“诵习”，犹言思议，谓思议未来之事，而习以为常。

“性发知见”：“性”指六识之性。“知见”，见闻觉知噹（尝）嗅六种妄觉。谓，六识之性托于六根，而发为见闻觉知等六种妄觉。

“容现六尘”：“容”，容纳。“现”，出现。容纳现出六尘之相与境。
“离尘无相”：指六识若离六尘境，即无识相可得。

“离觉无性”：“觉”，指六识之妄觉。“性”，指尘性。谓六尘若离于六识之妄觉，则能取不生，所取亦空，故无尘性可得。
“相织妄成，是第三种”：妄尘与妄觉夹缠相织，成为第三重之浑浊相。
“名烦恼浊”：这相当于六粗相的执取相及计名字相。
“生灭不停”：指末那心中，妄念之生住异灭之相，相续不断。

“知见每欲留于世间”：“知见”，贪生怕死之见。“留”，长存、常住。谓依于众生贪生怕死的我相知见，总想恒常留在世间。

“业运每常迁于国土”：“业”，业力。“运”，运行。“迁”，转生。然而事与愿违，由于业力之运行，常常迁移转生于国土之中其他道上。

“相织妄成，是第四重，名众生浊”：谓妄身与妄心，一常迁徒、一常欲留，冲突交杂相织，故成众生六道来往之浊相。
“汝等见、闻元无异性”：汝等的见闻觉知，原来是一体，并无异性。

“众尘隔越，无状异生”：“无状”，无因。然以众尘于中相隔，令见闻觉知不得互相逾越，因而无端令差异之相产生。
“性中相知”：然以诸法之性而论，六精原是一体，故觉知本是相通、相知的。

“用中相背”：然若据用而言，原本一精之体既已成六用，便有分彼此，而互相违背之处。

“同异失准”：“准”，定准。此六用之“同”与“异”因而失去定准。因性本相同，今由相隔而相异，故说不得它们是同，也说不得它们是异，因此同与异之间便无定准可说，亦即，不能确说。

“相织妄成，是第五重，名为命浊”：六精之体与用，一同一异，交杂相织而成命浊之相。这命浊与前面的众生浊，即通于六粗之起业相及业系苦相。
【义贯】

“阿难，汝见虚空遍十方界”，在八识中所见的虚“空”（相分）与能“见”的见精（见分）交织“不”能“分”出彼此边际，虽现“有”虚“空”之相，而“无”实“体”可得，虽现“有”能“见”而“无”真“觉”，如此能见之见精与所见之虚空“相织”而“妄成”一体，浑浊真性，隐蔽妙明，遂成浊相，“是”为“第一重”之浊相，“名为劫浊”。（以妄生能所，故成自心永劫之浊，是为劫浊。）

“汝身现抟”取“四大为体”，本来之一精明分为“见、闻、觉、知”、尝、嗅之六精，“壅”塞精明而“令”成“留碍”之相。“水、火、风、土”本为无觉知之物，以交杂“旋”转而“令”成为似有“觉知”之体，有知与无知夹缠“相织妄成”一体，而混乱真性真见，“是”为“第二重”浊相，“名为见浊”。（以妄有见闻觉知，而更生种种虚妄之见，而坏真见，故成见浊。）

“又汝心中”追“忆”过去、“识”别现在、“诵习”未来之境，六识之“性”讬于六根、“发”为“知、见”、觉、闻、尝、嗅六种妄觉，“容”纳“现”出“六尘”之相，六识若“离”六“尘”境界，即“无”识“相”可得，六尘若“离”六识妄“觉”，则“无”尘“性”可得，（是故六尘与六识互相依他起，皆无自性，本是虚妄），而妄尘与妄觉“相织妄成”一体，“是”为“第三重”之浊相，“名烦恼浊”（以分别三世六尘故成尘劳烦恼，染浊自心。）

“又汝”从“朝”至“夕”，末那心中，妄念“生灭”相续“不停”，依于众生贪爱之“知见，每欲”恒常“留于”此“世间”，然以“业”力之“运”行“每常”舍生趣生“迁”移“于国土”之六道之间，如是妄身与妄心，一常迁、一欲住，交杂“相织”而“妄成”生死往来之相，“是”为“第四重”之浊相，“名众生浊”。（以六道往来生死，其次数众多，故是众生浊：终生者，众多生死也。）

“汝等”之“见、闻”觉知等，“元”是一体，本“无异性”，然以“众尘隔越”心之一体而成为六精，令“无状”而差“异生”。然以本“性中”而论，六精原是一体，故其觉知实“相”通而相“知”，若据“用中”而言，一体即已成为六用，便有彼此之分而“相”违“背”，此六精之“同”与“异”因而“失”去定“准”，不得复言是同是异，一同一异交杂“相知妄成”浑浊之体，“是”为“第五重”浊相、“名为命浊”（命者，众生之总报，即虽具一精明，而成六和合，隔碍不通，故令原本等空遍界之真如，所起之用只如一浮沤体，此乃众生法身慧命之总浊报之相，故是命浊——非同其他经所说寿命短也。）
【诠论】

“五浊”在其他经上也有，但其解释的方式与内容皆与本经有所不同，其他经之解释通常是指外相上的，即所谓“五浊恶世”。而本经的解释，则是指内在的浊相，亦即是心识上的浊相，因此可说，本经所说之义，是更为根本的意涵。因为一切皆以心为本，而且，一切法皆是自心

所现，所以依本经而言，这“五浊”不在别处，乃在自心本识所现，所以自身、众生、世界等浊相皆源于自心本识。因此可知，本经所示者，真是一乘究竟之旨，一切皆直指本心。

【“阿难，汝今欲令见、闻、觉、知远契如来常、乐、我、净，应当先择死生根本，依不生灭，圆湛性成：以湛旋其虚妄灭生，伏还元觉；得元明觉无生灭性，为因地心，然后圆成果地修证。”】

【注释】

“应当先择死生根本”：“择”，拣择、挑去。“死生根本”，即五重相织之浊相。

“依不生灭，圆湛性成”：依于不生灭之本来圆满湛然之性，以成就观行。

“以湛旋其虚妄灭生”：“湛”，不生灭之圆湛性。“旋”，转。以不生灭的圆湛之性而转其五浊虚妄之生灭。

“伏还元觉”：止伏攀缘混浊之识心，令还归元本之觉性。

【义贯】

“阿难，汝今欲令”六根之“见、闻、觉、知”之性，“还契”十方“如来”所证之“常、乐、我、净”之德，则“应当先择”去五重相织之“死生根本”，而“依”于“不生灭”的“圆”满“湛”然之“性”，以“成”观行：即“以”不生灭圆“湛”性而“旋”转“其”五浊“虚妄灭生”之相，止“伏”攀缘奔竞混浊之识心，令“还”归“元”本“觉”性，“得元”来妙“明”本“觉”之“无生灭性”，以“为因地”修心之“心”（此为十信满心位）。“然后”自可（历经五十五位之真菩提路）“圆成果地”之“修证”。

【“如澄浊水，贮于静器，静深不动，沙土自沉，清水现前，名为初伏客尘烦恼。去泥纯水，名为永断根本无明。明相精纯，一切变现，不为烦恼，皆合涅盘清净妙德。”】

【注释】

“明相精纯，一切变现”：清明之相已达精纯，故能变现一切身、土，以广化有情。

“不为烦恼”：不为烦恼所覆。

【义贯】：

譬“如”欲“澄”清污“浊”之“水”，先将之“贮”放“于静”止之“器”中，若“静”止之程度（定力功夫）“深”而“不动”摇，则“沙土自沉”，砂土沉淀后，“清水”自然“现前，名为初伏”二障现行之“客尘烦恼”。（此为以定力令心水澄清、伏烦恼）。若以慧照破“去”除沉淀心底之无明淤“泥”，而得清净无杂之“纯水”，则“名为永断根本无明”（此为以慧力照破无明）。清“明”之“相”既已达“精纯”，故能令“一切”身土自在“变现”，广度有情，而“不为烦恼”所覆，因心水之中已纯净无杂，故一切变现妙用“皆合涅盘”不生不灭“清净”之“妙德”。

【诠论】

这一段经文很简捷扼要地开示定与慧之用：定以伏烦恼，如令浑水沉淀；慧以断无明，如除水底沉淀之淤泥。即此便是从初发心，以至于成佛，一切修行的要诀。

2. 初心之第二决定义——决定捐弃诸有为相

【“第二义者：汝等必欲发菩提心，于菩萨乘生大勇猛，决定弃捐诸有为相，应当审详烦恼根本：此无始来，发业润生，谁作谁受？阿难，汝修菩提，若不审观烦恼根本，则不能知虚妄根尘何处颠倒；处尚不知，云何降伏，取如来位？

阿难，汝观世间解结之人，不见所结，云何知解？不闻虚空被汝隳裂；何以故？空无形相，无结解故。”】

【注释】

“烦恼根本”：烦恼之根本，即无始无明，又称根本无明，由根本无明再生出三细六粗之枝末无明。

“发业润生”：“发业”，即发业无明。“润生”，即润生无明。“发业”即是起惑造业，由七转识起惑故，发动身口而造诸业。“润生”即中阴身于求父母投胎时之憎爱等无明之心，相当于十二有支之“爱、取”二支。又发业与润生合起来既是三细六粗的枝末无明，亦即除了最初一念无明的根本无明以外，所有的起惑、造业、受报之一切过程。

“谁作、谁受”：谁是造业者？谁是受报者？有说是六根自作、六根自受，又有说是六识自作、六识自受。然若无六识，六根本无知，六根怎能自作？又六识虚妄，本自无体，又怎能受？又，《楞伽经》云：六识不流转。以念念生灭故。故知作者、受者，除了第八识之外，更无其他，一切起自八识，八识自作自受，八识为总报主。此身报尽时，六根、六识坏散，八识不坏，“去后来先作主翁”。故知作者、受者皆是第八识，更无其余，此是根本，莫错用心，则一切修行枉费工夫。

“不闻虚空被汝隳裂”：“隳（隳huī⑴〈动〉毁坏城墙或山头;毁坏.隳堕(毁坏;动摇);隳突(骚扰);隳圮(倾坍;倒塌);隳名(隐姓埋名)⑵怠惰。通“惰”）坏也。没听说过虚空可被人破坏、碎裂。虚空比喻真如本性。真如本性不可破坏，以其非有相法故。真如本性亦没有结，虽然六根六识皆现有结（结使），但六根六识只如真如本性虚空中之华，华体本无，更何况此华之大小、颜

色，岂有实法可得。是故佛意为欲究竟解结者，即须以此无上智眼去体契，否则有如空华的结，解得了吗？若悟诸结如空华，则一切结不解自解，所以佛在前面说：“何藉劬（qú劳苦）劳肯綮修证”。若不知根本，即使很勤劳努力地在解空华之结，累劫勤劳，亦无所获。一念悟时，速至佛地。

【义贯】

初发菩提心“第二”决定“义者”（第二个必定要有的条件）为：“汝等必”须起“欲发”无上“菩提”之“心”，不求他乘，而“于菩萨乘生大勇猛，决定弃捐”一切凡外权小所依之“诸有为相”；“应当审”思“详”察“烦恼”之“根本”，须详审“此”烦恼自“无始”以“来”，如何令你“发”起身口意诸“业”？如何令你“润”蕴无量的受“生”，令你造作无量业，受无量生死？然而你更应进一步推求：这其中，是“谁”在“作”业？“谁”在“受”报？（若真如其中之作者——生死之因，受者——生死之报，才能真正解决问题，否则盲修瞎练不知目标、问题所在，又有何益？）

“阿难，汝”若真的欲“修”无上“菩提，若不审观烦恼”之“根本，则不能”了“知虚妄”的六“根”六“尘”到底在“何处”生“颠倒”了。若连颠倒之“处尚不知，云何”能“降伏”烦恼、无明，而证“取如来”之圣“位”？

“阿难，汝观世间”欲“解”绳“结之人”，若“不见所结”的原头，“云何”得“知解”结的下手之处？我们从“不”曾“闻”说“虚空”可“被汝隳”坏碎“裂。何以故”？以虚“空无形相”，故如同绳本“无结”则今亦无“解故”。（众生本性及六根六识，亦皆同于虚空，六根六识以无明故现若有结，无明若亡，则见结实无有。）

第二节　谛观六根与六尘

【则汝现前眼、耳、鼻、舌，及与身、心，六为贼媒，自劫家宝。由此无始众生世界生缠缚故，于器世间不能超越。

阿难，云何名为众生世界？世为迁流，界为方位。汝今当知，东西南北，东南、西南、东北、西北、上下为界；过去、未来、现在为世；方位有十，流数有三。】

【注释】

“六为贼媒”：“贼媒”，贼人之媒介，犹如内应，沟通外贼。“六”，为六识。

“世为迁流”：“世”是指变迁流动的时间。

“界为方位”：“界”为界定空间的方向与位置。

“东西南北”：称为四方。

“东南、西南、东北、西北”：称为四隅，四个角落。四方加四隅，再加上下二方，合称十方。

【义贯】

“则汝现前”的“眼、耳、鼻、舌，及与身、心”此“六”识“为贼”之“媒”介，串通外贼，而“自劫”自“家”之财“宝”（功德法财）。“由此”自“无始”来，于“众生”之有情“世界”妄“生缠缚故”，而将广大圆满之心性，变局于四大之中，埋没于五阴之内，故“于”身心与“器世间”，皆“不能”解脱“超越”。

“阿难，云何名为众生世界”？所谓“世”，其义“为”变“迁流”动的时间，而“界”之义“为”界定空间的“方”向与“位”置。“汝今当知，东西南北，东南、西南、东北、西北”及“上下”此十方称“为界”；而“过去、未来、现在”则称“为世”；故“方位”共“有十”种，而迁“流”不住的时间之大“数”则“有三”种。

【一切众生织妄相成，身中贸迁，世界相涉。而此界性设虽十方，定位可明，世间只目东西南北，上下无位，中无定方。四数必明，与世相涉，三四四三，宛转十二，流变三叠，一十百千，总括始终，六根之中各各功德有千二百。】

【注释】

“上下无位，中无定方”：因为上下及中间皆是依四方而定，所以都无一定之方位。

“四数必明”：东西南北四数则一定是可明指的。

“三四四三，宛转十二”：三世乘四方，或倒过来以四方乘三世，不论顺转或逆转，都是十二，故称“宛转”。

“流变三叠”：“三叠”，三重。从本流末，共有三叠。

“一十百千”：第一叠为三世乘四方等于十二；第二叠：于第一叠中的三世，每世皆各具十界，故为十二乘以十等于一百二十。第三叠，再于第二叠中的十界里，每界又各具十界，故为一二○乘以十，等于一千二百。“一十百千”为省文，取其整数而言，确实则应为：一十二、一百二、一千二。

“各各功德”：“功”，能也。“德”，性也。“功德”合言即功能与性德。谓六根之性本是一心，故其功德皆为一心所显，因此功德皆悉平等。

【义贯】

“一切众生”乃由四大与六精交相缝“织”虚“妄”而“相成”，于根“身中贸”易“迁”流，时间之三“世”与空间之十“界相涉”相入。“而此界性”之“设”定，“虽”说有“十方”，且其确“定”之“位”置亦“可明”白指出，但“世间”一般“只目东西南北”四方为准，至于“上下”并“无”定“位，中”央也“无”一“定”之“方”位，以皆依四方来决定。而东南西北“四数”是“必”定可以“明”确指出的，此四方“与”三“世相涉”入，若以“三”世涉入“四”方，或以“四”方涉入“三”世，顺逆“宛转”皆成“十二”。从本“流”末“变”少为多，共有“三叠”，成“一十百千，总括始终”，于“六根之中各各”根之“功”能“德”用皆“有”一“千二百”。

1. 审度六根功德优劣

【“阿难，汝复于中克定优劣；如眼观见，后暗前明，前方全明，后方全暗，左右旁观三分之二，统论所作，功德不全，三分言功，一分无德，当知眼唯八百功德。
如耳周听，十方无遗，动若迩遥，静无边际，当知耳根圆满一千二百功德。
如鼻嗅闻，通出入息，有出有入，而阙中交，验于鼻根，三分阙一，当知鼻惟八百功德。
如舌宣扬，尽诸世间出世间智，言有方分，理无穷尽，当知舌根圆满一千二百功德。

如身觉触，识于违顺，合时能觉，离中不知，离一合双，验于身根，三分阙一，当知身唯八百功德。

如意默容十方三世一切世间、出世间法、惟圣与凡无不包容，尽其涯际，当知意根圆满一千二百功德。”】

【注释】

“动若迩遥”：“动”，动尘。“若”，或。“迩”近。“遥”，远。此谓，动尘若近若远，耳根皆能得闻。

“静无边际”：“静”，静尘。至于耳根闻静尘时，则了无边际。

“而阙中交”：“阙”，同“缺”。“中交”，中间交接之际。此谓，鼻根之功德缺少了出息与入息中间交接时，因于此交接之际，即有极短暂之中止，彼时没有息之出入，亦无闻嗅之功。

“言有方分”：“方”，地方。“分”，差别。言语有地方的分别。

“合时能觉，离中不知”：“离中”，离开之时。此谓，触尘与身根相合时，即能觉知，尘与根相离时，即不能知觉。

“离一合双”：“一”，一分功德。“双”，二，即两份功德。此谓，离时算是一分功德，合时算两分，合起来共三分功德。

【义贯】

“阿难，汝”应“复于”六根之“中，克定”诸根之“优劣”之性能，“如眼”之功能为能“观见”，自身之“后”方为“暗，前”方为“明”，在身之“前方”则“全”看得“明”白，在身之“后方”则“全暗”而完全看不见，然“左右”两“旁”亦能“观”看得到，故“三分之”中有“二”分可看得到，“统论”眼根“所”能“作”的，其“功德”并“不”完“全”，以“三分”而“言”，眼根之“功”德中，有“一分无”功“德”可显示，“当知眼”根“唯”有“八百功德”。

“如耳”根之闻性，可“周听十方无遗”，声尘有动静二尘两种，耳根听闻“动”尘（有声之声）之时，“若迩”若“遥”（或近或远）皆能得闻；至于闻“静”尘（无声之声）时，则了“无边际”界限，“当知耳根圆满一千二百功德”。

“如鼻”根“嗅闻”之功德，则“通出”息与“入息”两者皆有嗅闻之功能，鼻闻之功虽“有出有入，而阙”少“中”间“交”接时的短暂中止，那时即不能嗅闻，故“验于鼻根，三分”之功德“阙”了“一”分，“当知鼻”根“惟”有“八百功德”（出入息各得四百功德）。

“如舌”根能以言语“宣扬”道理，能究“尽诸世间”及“出世间”之“智”慧；“言”语虽“有”地“方”之“分”别，然“理”则“无穷尽”，无有地域之拘囿。“当知舌根”能“圆满一千二百功德”。

“如身”根之“觉”知“触”尘，能“识”别“于逆顺”二尘，触尘若与身根相“合时”即“能觉”知，相“离”之“中”既“不”能觉“知”，根尘相“离”时算“一”份功德，根尘相“合”时算“双”份功德，故加起来共有三份功德，每份各有四百功德，如是“验于身根”则“三分”之中“阙”了“一”份（以根尘相离时不能觉知，故少一份功德），“当知身”根“唯”有“八百功德”（根尘相合时双份乘以四百）。

“如意”根于“默”然无言中可“容”包一切法，“十方三世”中，“一切世间”及“出世间法，惟圣”人“与凡”夫境界之法，“无不”能“包容”，且皆能穷“尽其涯际，当知意根”能“圆满一千二百功德”。

2. 入一解六

【阿难，汝今欲逆生死欲流，返穷流根，至不生灭。当验此等六受用根，谁合谁离？谁深谁浅？谁为圆通？谁不圆满？若能于此悟圆通根，逆彼无始织妄业流，得循圆通，与不圆根，日、劫相倍。】

【注释】

“六受用根”：即六根；因六根皆是撷（xié）取外尘而为自身心之所受用，故称根为受用根。

“谁合谁离”：“合”，合中知；即于根尘相合时能有知觉，便称此根为“合中知”。“离”，离中知；即必须于根尘分开有些距离时才能觉知，便称此根为“离中知”。六根之中，鼻、舌、身三根为“合中知”；眼、耳、意三根为“离中知”。很显然地，合中知的根，其所能知的范围比较受限制，而离中知之根则较无限制；故以修行来说，合中知比较难修，离中知比较容易入。因此拣择六根之中，离中知的眼、耳、意三根较易于修行。

“谁深谁浅”：又进一步于此眼、耳、意三根中比较、拣择，那一根比较深隐莫测，那一根比较浅显易明？很显然，此三根相较，意根比较深隐莫测，故不适合初学的人于此根上修行。而眼、耳二根则差不多，皆浅显易明。

“谁为圆通？谁不圆满？”：再于眼耳二根中的比较，那一根是功德圆满通达的（即是具一千二百功德的），那一根为不圆满的。则可知耳根是圆满的，称为“圆通根”，故最适合初发心人修行。

“若能于此悟圆通根”：在此，佛只一步步提示阿难拣择的标准与方法，而不直接说出答案，令阿难自思自悟，则受用更大。

“得循圆通，与不圆根，日、劫相倍”：“循”，顺，依。若依循圆通根与不圆根来修行，其功用与成效之速度，几乎有一日与一劫的倍数之差一样。

【义贯】

“阿难，汝今欲”要“逆”溯“生死欲”之洪“流”，而“返”溯“穷”尽此“流”之“根”本源头，“至”于“不生灭”之本源处，“当”悉心检“验此等六”揽尘“受用”之“根”，细察此中“谁”是“合”中知、“谁”是“离”中知？再进而勘察，“谁深”隐难测？“谁浅”显易明？最后复验于根之功德中“谁为圆通”根？“谁不圆满”？“若能于此”勘察拣择之后，“悟”知“圆通”之“根”，而作“逆”溯“彼无始”以来妄心与妄境互相交“织妄”成之“业流”，此时若“得”依“循圆通”之根，“与”依彼“不圆根”而修者，其功效几乎是“日”与“劫相”较之“倍”数之差。

【“我今备显六湛圆明本所功德，数量如是。随汝详择其可入者，吾当发明，令汝增进。十方如来于十八界一一修行，皆得圆满无上菩提，于其中间亦无优劣。但汝下劣，未能于中圆自在慧，故我宣扬，令汝但于一门深入。入一无妄，彼六知根一时清净。”】

【注释】

“我今备显”：“备（备）”，完全。我现已完全开示了。

“六湛圆明”：六根本自湛然圆明。

“本所功德，数量如是”：即如上文所示的各根之功德数字。

“十方如来于十八界一一修行，皆得圆满无上菩提”：这就证明了四弘誓愿的“法门无量誓愿学”之必要性；须知成就佛道必须是发无量大心，誓愿广修无量妙法，方能广度无量众生，不是修一个或两个法门就能成无上菩提的；无始来，没有一尊佛是只修一个法门而成佛的，诸佛世尊都是修集无量福德、智慧，而乃作佛。是故修行人切忌得少为足、或修少为足；若得少为足，即是随顺声闻缘觉心态，非大乘根人。

“于其中间亦无优劣”：可见佛于六根，乃至六尘、六识，一一都修行成就，且无分别其功德之优劣，一一门中，皆等心修学，皆悉成就。佛之所以为佛，即在于如是处：如是发心、如是精进、如是智慧平等。

“一门深入”：“一门”，指一根门。这与当今常听人说的“一门深入”完全不同。今人所说的“一门深入”，大都是指劝人只诵一经、或只念一咒、或只念一佛号就好，而称为“一门深入”，此等实是修少为足。然以末世众生根器钝劣，不堪多修，勉强不来，也是无可奈何的事呀！只不过，若不堪修行，亦不可因此而找合理化的藉口、冠冕堂皇，而欲以此自掩、自高、自大，如是即堕“劣慢”，即如六祖大师所说：“譬如凡夫、自称国王”，了不可得。而应自觉知，应自忏悔宿业障重、不堪修行，以期业障消除，发起大心，修行无量、无上之法，方是正途。

【义贯】

“我今”已完“备”地“显”示“六”根本即“湛”然“圆明”，其“本所”具之“功德”之“数量如是”如同上述。“随汝详”察后拣“择其可入者，吾当”开“发”显“明，令汝”于无上道得“增进。十方如来于”根、尘、识之“十八界”中，其“一一”法皆已“修行”，且“皆得圆满无上菩提”，然“于其”一一法“中间，亦无优劣”之分别。“但”以“汝”根器“下劣，未能于”其“中”皆得“圆”满“自在”之“慧，故我”方“宣扬”而“令汝但于一”根“门”中“深入”。若于彼根得“入”于“一”真“无妄”之地，则“彼六”能觉“知”

之“根”，即能“一时”俱得“清净”。

【阿难白佛言：“世尊，云何逆流？深入一门？能令六根一时清净？”

佛告阿难：“汝今已得须陀洹果，已灭三界众生世间见所断惑。然犹未知根中积生无始虚习，彼习要因修所断得。何况此中生、住、异、灭分剂头数？”】

【注释】

“须陀洹果”：小乘之初果，义为入流，或预流。“预”为参与之义。亦即须陀洹已入圣人之流，参与圣人之流。为见道位，因于此初见真谛，故称见道。

“已灭三界众生世间见所断惑”：“见所断惑”，简称见惑，因为是在见道位上一时顿断之惑，称为见所断惑。三界的惑（烦恼），分为“见惑”与“思惑”，依小乘之说，三界之见惑共有八十八使，其中欲界有三十二使，色界与无色界各有二十八使。这八十八使见惑主要的内容为：

一、五利使——身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。

二、五钝使——贪、瞋、痴、慢、疑。

“使”，义为役使，驱使，以此等惑能驱使或役使众生去造诸妄业，故称为使。这八十八使见惑即是所谓“分别我执”。

“根中积生无始虚习”：诸根中所积集的无始的虚妄之习气。这便是三界的“思惑”，亦即是“俱生我执”。俱生我执的思惑，依小乘之说，共有八十一品，其主要内容为：贪、瞋、痴、慢。因为疑以及五利使的五见，已于见道位时一时顿断，故见道位后，于四谛法不再有疑，于世间及外道之种种邪知见（五见），也都不再生起，故初果以上便只要修断贪、瞋、痴、慢四惑。而这四惑又分为欲界九品（上上、上中、上下，中上、中中、中下，下上、下中、下下），及色界三十六品（上面的九品乘色界四禅天，9×4=36），无色界三十六品（亦是上中下九品乘无色界四禅天，9×4=36）故三界思惑之总数为：九加三十六加三十六等于八十一品。

“彼习要因修所断得”：“彼习”，指俱生我执的习气，亦即三界八十一品的思惑。此八十一品思惑，与八十八品见惑比起来，因为见惑可在见道位一时顿断，而思惑却不能一时顿断，而须在各个果位的修证中，分阶段而断，直到证阿罗汉时才完全断尽。例如得须陀洹果后，还须七次到欲界来受生，则于前二生之中，断一品（上上品）思惑；其他五品惑为从第三生起到第七生（共五生）每生各断一品：第三生中断上中品思惑，第四生断上下品思惑，第五生断中上品思惑，第六生断中中品思惑，第七生断中下品思惑——至此六品思惑已全断，而证斯陀含果（二果）。证了斯陀含果后，即再来欲界受生一次，便不再来，故斯陀含名为“一往来”（其实是：“一来往”）。二果斯陀含来受生时，即于彼一生之中，断下上、

三界思惑修断表（最初九品）

品位上中下

上上上品

初果前二生断中上品

初果第五生断下上品二果一生中断→证三果

中上中品

初果第三生断中中品

初果第六生断下中品

下上下品

初果第四生断中下品初果第七生断→证二果下下品

下中、下下三品思惑，而证阿那含。阿那含义为“不还”，亦即不再来欲界受生，此生报尽，即生于色界的无顶天，梵文“阿迦尼咤天”，而于彼天上断尽最后七十二品思惑无明而证阿罗汉。当然，这是依常途而言，如果他因缘好，得遇佛世尊或大菩萨开示、加持、并不须一定要经历这么多生，亦可于当生证得初果后，不久即证阿罗汉，这种情形也是很多的。方知佛世尊威神之力不可思议，善能拔济众生出生死泥。

由于须陀洹到阿那含之间的九品思惑之修断，比较复杂，兹再以表列如上，以俾了解：

“何况此中生、住、异、灭分剂头数”：“生、住、异、灭”，指法执俱生之生住异灭四相。“分剂”，即分齐，义即四相的分际与齐限（范围）。“头数”，即若细而推之，则四相之中，每一相又都各有四相，如生相中有“生相”之生、“生相”之住、“生相”之异、“生相”之灭等，故头绪纷烦，数量无尽；而此境界非二乘智之所能知。“何况”，是指阿难虽已证初果，断八十八使见惑（分别我执），但仍旧连最初之九品思惑（俱生我执）的修断之事尚且不知，更何况九品以上的七十二品，乃至法执俱生无明的生住异灭，更加无从知道。又，法执俱生的生住异灭，依《起言论》而言，则三细中的无明业相为“生相无明”；三细的见分、相分及六粗中的智相、相续相是“住相无明”；六粗中的执取相及计名字相为“异相无明”；六粗的起业相为“灭相无明”。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，云何”得“逆”彼无始织妄所成之业“流”？又如何能“深入一”根“门”？及如何“能令六根一时”皆悉“清净”？

“佛告阿难：汝今已”证“得须陀洹果，已灭”了“三界众生世间”的八十八使“见所断惑。

然”你“犹未”能“知”诸“根中”所“积”集“生”长之“无始虚”妄俱生我执之“习”气（八十一品思惑），“彼”俱生我执之“习”气“要因修所断”而“得”除灭；这些你尚且不知，更“何况此”菩提修证“中”，除了我执无明外，还有法执无明之“生、住、异、灭”四相，其“分剂头数”（大分类及细分类）、四相中又各有四相，头数无量，实非你及二乘人所能知。（以法执无明四十二品，为菩萨于四十二阶位中修断。）

3. 一与六皆由于妄

【“今汝且观现前六根为一？为六？阿难，若言一者，耳何不见？目何不闻？头奚不履？足奚无语？若此六根决定成六，如我今会，与汝宣扬微妙法门，汝之六根谁来领受？”阿难言：“我用耳闻。”

佛说：“汝耳自闻，何关身口？口来问义，身起钦承？是故应知非一终六，非六终一，终不汝根元一元六。阿难，当知是根非一非六，由无始来颠倒沦替，故于圆湛，一六义生。汝须陀洹，虽得六销，犹未亡一。”】

【注释】

“头奚不履”：“奚”，何，为何。“履”，行，走路之意。头为什么不能走路？或者：为什么不用头来走路呢？

“汝耳自闻，何关身口”：如果光是你的耳它自己便能听闻，就用不着身体了；既然用不到身体，则听闻一事便与身或口都毫不相关了。

“口来问义”：如果听闻真的与身口无关，为何在听法的过程中，口竟会来问义呢？显然那口也是在懂了刚才所听的法义后，而有问题，所以才会开口来发问。因此可知，耳闻之时，口并非完全无知；所以耳闻之事非与口完全无关；因此耳闻之时，不只是耳一根有觉知，身体其他诸根也都有所觉知。因此，即使在凡夫位中，六根也非绝对不相通的；结论：因此说光用耳来听闻，是不对的。

“非一终六”：六根既非一根，然终究还是现出六用之差别。

“非六终一”：而六根既非真正有六种，是故终究还是归于一性的。

“终不汝根元一元六”：总不应说你的根元本是一、又元本是六吧？

“由无始来颠倒沦替”：“沦替”，沦溺交替。由于从无始以来，从真起妄，依惑造业，故称颠倒，又依业受报，故成沦替，沦溺苦海，生死交替。

“故于圆湛，一六义生”：故于原本圆满湛然常无一六之性中，而有一六之义虚妄生起。

“虽得六销”：“六”，六用。虽得六用销止，亦即六用不行（不起现行）。

“犹未亡一”：“亡”，销除。“一”，根结之全体。

【义贯】

“今汝且观现前”的“六根”，究竟“为一”抑“为六？阿难，若言”是“一者”，则“耳何不”能“见？目何不”能“闻？头奚不”能“履”地？“足奚无语？若”说“此六根决定”是“成六”种不同者，“如我今”在此大“会”之中，正“与汝宣扬微妙法门，汝之六根”之中，究竟是“谁来领受”佛语的？

“阿难言：我”是“用耳”来听“闻”的。

“佛言：汝耳”若“自”能“闻”，则“何关”你的“身”与“口”？若听闻一事与身口无关，则于听闻过程中，“口”怎么会“来问义”，且“身”怎会“起”而“钦承”佛之教旨的？“是故应知”，六根目前虽“非一”体，而“终”究还是现起“六”用之差别；六根既“非六”种，“终”究还是归于“一”性的。“终不”当言“汝”之六“根，元”本既是“一”，又“元”本是“六。阿难，当知是根”未结之前，本无数量，故既“非一”亦“非六”，然“由无始”以“来”从真起妄，依惑造业，故成“颠倒”，依业受报，故成“沦”溺苦海、生死交“替，故于”原本“圆”满“湛”然常无一六之性中，而有“一六”之“义生。汝须陀洹，虽”已“得六”用“销”止，然“犹未亡”根结之“一”全体。

【“汝太虚空参合群器，由器形异，名之异空；除器观空，说空为一。彼太虚空云何为汝成同、不同？何况更名是一、非一？则汝了知六受用根亦复如是。”】

【注释】

“参合群器”：“参”，加入、放置。“合”，合于。“群器”，种种器皿。此言在虚空中放置种种容器。

“由器形义，名之义空”：由于所放的容器的形状不同，我们就把那容器中的空间，赋予不同的名称；例如圆形的容器之中的空间，我们就称之为圆空；方形容器之中，就称为方空。虚空比喻一真本性。种种容器比喻诸根，容器中的空间比喻被分隔起来的一真如性。种种名字比喻诸根之名。诸根虽有种种假名，但其中的一真之性却永远如一，绝不会因被隔开而有所改变，亦不会因被赋与种种假名而有所不同。正如容器隔开虚空，且此虚空因而被强加赋与一个假名，但此器中的虚空，既不会因被隔开，而其性有所不同，亦不会因得了假名，而其性有所改变；更进一步说，器中的虚空，看似被隔开，其实并未真正被隔开，众生妄见以为器物能分隔虚空，然实无隔，（正如抽刀断流一般，但是众生妄想，虚费工夫，于流无损。）不但器具实无分隔虚空，甚至连分隔后的假名也是没有的；故器所分隔之空间，不但无实，而且无名，其名

与实俱是虚妄。同样的，诸根分隔本心一真如性，成为六精明的空间；然此分隔亦实无隔，即使有妄尘黏于湛然一真之体上，令幻成似六根之色，而形成对一真之体恍若有隔之状，亦得其隔之假名，然实无隔，故其名亦是不实虚妄。然众生以依无明，颠倒取相，认为实有相隔，并依其隔而赋与各异之名，然后循名取实，认为既有不同的名称，就应有不同的作用（这就是《起信论》所说的计名字相），就如同世间政治上，先安一个官位名称，然后再来界定此官位所应有的职权一样——先有官位，再有职权；职权是从官的名位而来，而非先有职权，再依其职权给他官位。世间许多事率皆如是颠倒。但此颠倒，众生都视为当然，即所谓“理当如是”。而此颠倒，是从无始无明开始，从自身自心上的六根分隔、赋与名称，就已经开始了，之后才施行于种种外尘外境。

“除器观空，说空为一”：谓世间人若将器皿除去再来观空，这时候就说空是一体的；意即，可是当有器皿在时，他们却说并非一体，故此实是依相而妄见！事实上，即使有器皿在时，虚空又何尝不是一？又何尝有被分割过？这比喻凡小之人，必须等到亲见六根尽除、且六识尽伏，这时才能认识心中本具的清净一相，否则（若根识未销）他便计仍有所隔碍。

“彼太虚空云何为汝成同、不同？”：“同”，即一。“不同”，即异，亦即分隔之相。那太虚空怎会因为你放几个盆、几个桶，就被你分隔成不同的空间了？或因为你拿掉几个桶，就又回复、变成一个整体、无分隔的空间了？正如你心中一真的虚空，怎会因你揽尘而妄结几个根，就被你分割成不同的种种心心所？又怎会因你的修证而打通诸跟的隔障，便真的成就了一个清净通达的心（如是之心名为圆通——然而心本自圆通，乃自心妄想见，而成不通。）

“何况更名是一、非一”：更何况你又硬派给它一个假名，称为是一个虚空、或非一个虚空。“非一”，即是多，因为若摆的容器多，所见之虚空亦成多。如一心中，由有诸根、诸识，故妄见之心心所法亦成多，而非是一心。例如儒家言人有魂魄之分，死后魂升于天，魄降于地。又道家言人有三魂七魄。凡此皆是于一心体中妄见成多相。

【义贯】

“如”于“太虚空”中“参合群器”（放置各种容器），“由”于所加的各个容“器”之“形”状相“异”，我们便“名之”为互“异”之“空”；又，世间人若“除”去容“器”后再来“观”彼无器之“空”间，便“说”那“空”间又回复“为一”体了！（而空，不管有器、无器，都不曾分隔，今虽除器，又怎能说是回复成一体呢？正如你的一真如心，不管有六根、还是没有六根，都不曾被隔碍过，今虽修证而得除根之障，亦不能说此心是回复到本来通达的一心了！）“彼太虚空云何”可“为汝”以参合几个容器就“成”为“同”或“不同”之相呢？“何况”你又“更”为之妄立“名”言，而说此虚空“是一”，彼虚空“非一”，岂非妄上加妄呢？然“则汝”能“了知”之“六受用根，亦复如是”（此六受用根，有如自性虚空中，放置六个器皿；虽参合了六器，然彼自性虚空实未被分割，更无得种种名；是故，无论是有六根互异之用，（如在凡位时），或六根不隔而互通，（如在圣位已证圆通时），然真如本心却始终是一，从未真正被分隔过，亦无种种异名；是故此心，自无始来，无“同、不同”，或“一、不一”）。

4. 揽诸尘结六根

【“由明暗等二种相形，于妙圆中黏湛发见。见精映色，结色成根；根元目为清净四大，因名眼体，如蒲萄朵，浮根四尘，流逸奔色。

由动、静等二种相击，于妙圆中黏湛发听。听精映声，卷声成根，根元目为清净四大。因名耳体，如新卷叶，浮根四尘，流逸奔声。

由通、塞等二种相发，于妙圆中黏湛发嗅。嗅精映香，纳香成根，根元目为清净四大。因名鼻体，如双垂爪，浮根四尘，流逸奔香。”】

【注释】

“由明、暗等二种相形”：“二种”，二种色尘，因为明与暗是一切色法之源。“相形”，相对比、相形显。由于明、暗这两种色尘互相对比形显。

“于妙圆中黏湛发见”：“黏”，黏住。“湛”，湛然之真体。“发见”，发为见精。此谓，于妙觉圆湛性中，黏住湛然之真体，而发为见精。此即是八识之见分。既有见分，则必然欲有所见；欲见则见，故成相分。

“见精映色”：“映”，照。能见之见精（见分）再反照于相分之妄色。

“结色成根”：见分再结相分之妄色，而令色心和合，结成眼根。

“根元目为清净四大”：“根”，此指胜义根。“元”，最初，元本、本源之义。“清净四大”，亦是指胜义根而言。此谓：而被看作是清净的四大所成之胜义根。

“因名眼体”：“因”，依也。依胜义根，而成浮尘根，名为肉眼之体。

“如蒲萄朵”：“蒲萄”，即“葡萄”。“朵”，犹言粒、颗。形状如同一粒葡萄；指眼球。

“浮根四尘”：“浮根”，即浮尘根，又称扶尘根。此浮尘根乃四尘所成。四尘为：色、香、味、触。

“流逸奔色”：“色”，指色尘之境。此谓，循色流转，纵逸无度，奔驰于色尘之境，以致为尘所局，不能超越。

“由动、静等二种相击”：“动静”，指音声之动尘（有声之声）与静尘（无声之声）。此谓，由动、静等二种声尘相击。

“如新卷页”：形状如新卷之荷叶。

“又通、塞等二种相发”：由通、塞等二种香尘互相显发。

“如双垂爪”：形状如同下垂之双爪。

【义贯】

“由明、暗等二种”色尘互“相”对比“形”显，而“于妙”觉“圆”湛性“中，黏”住“湛”然之真体，而“发”为“见”精（第八识之见分）。此“见精”对“映”于相分之妄“色”，而“结”此妄“色成”眼之胜义“根”，此胜义“根”即为浮尘根之本“元”，而被“目为”（看作）由“清净”之“四大”所成，“因”于此胜义根所成之浮尘根即“名”为肉“眼”之“体”，其形“如葡萄朵”（如一粒葡萄）：而此“浮”尘之眼“根”乃色、香、味、触“四”微“尘”所成，此浮尘根于是循色“流”荡、纵“逸”无度，“奔”驰于“色”尘之境，而莫知返。

“由动、静等二种”声尘“相击，于妙”觉“圆”湛性“中黏”住“湛”然之体而“发”为“听”精。此“听精”对“映声”尘，“卷”摄“声”尘“成”为耳之胜义“根”，此胜义“根”为浮尘根之本“元”而被“目为清净四大”所成。“因”于此胜义根所成之浮尘根，即“名”为肉“耳”之“体”，其形“如新卷”之荷“叶”，此“浮”尘“根”乃色、香、味、触“四尘”所成，终日“流逸奔”逐于“声”尘之境，而莫知返。

“由通、塞等二种”香尘互“相”显“发，于妙”觉“圆”湛性“中，黏”住“湛”然之体而“发嗅”精。此“嗅精”对“映香”尘，吸“纳香”尘而“成”为鼻之胜义“根”，此胜义“根”为浮尘根之本“元”，而被“目为清净四大”所成。“因”于胜义根而成之浮尘根即“名”为肉“鼻”之“体”，其形“如双垂”之“爪”，此“浮”尘之鼻“根”乃色、香、味、触“四”微“尘”所成，终日“流逸奔”逐于“香”尘之境，而莫知返。

【“由恬、变等二种相参，于妙圆中黏湛发尝。尝精映味，绞味成根，根元目为清净四大。因名舌体，如初偃月，浮根四尘，流逸奔味。

由离、合等二种相摩，于妙圆中黏湛发觉。觉精映触，抟触成根，根元目为清净四大。因名身体，如腰鼓颡，浮根四尘，流逸奔触。

由生、灭等二种相续，于妙圆中黏湛发知。知精映法，揽法成根，根元目为清净四大。因名意思，如幽室见，浮根四尘，流逸奔法。

阿难，如是六根，由彼觉明，有明明觉，失彼精了，黏妄发光。”】

【注释】

“由恬、变等二种相参”：“恬”，淡，无味之义。“变”，变迁，有味之义。由于恬淡及有味等二种味尘互相显发。（“恬淡无味”也是一种味道。）

“绞味成根”：“绞”，旋取。尝精旋取诸味而成尝根。

“如初偃月”：“初”，月初。形状如每个月初的月亮，即半月形。

“抟触成根”：“抟”，抟取。觉精抟取触尘而成身根。

“如腰鼓颡”：“腰鼓”，又名细腰鼓，是一种乐器，大的用陶制，小的用木制，形状为头尾粗、中间细。故细腰鼓的形状即类似葫芦一般。（又，西洋的吉他亦即两头大、中间细。）“颡（sǎng）”，鼓腔。

“黏湛发知”：“黏”，黏住。“湛”，湛然之体。“知”，意根之知精。此谓，黏住湛然之真体，而发知精。

“因名意思”：“因”，依于。“意思”，即意根之体，以有思量处即是意根所在，故用“思”字。此言，依于胜义根所成之浮尘根，即称为“意思”（意根），此即是肉团心。

“如幽室见”：“幽”，暗。犹如人在暗室中见物——暗室中见物，即表示实非有见，而是妄有所见；意根向内照见法尘，亦即如是。

“如是六根，由彼觉明，有明明觉”：“觉明”，一念妄觉，欲有所明。“有明”，必求有所明。“明觉”，妄明之妄觉。此言，这六根，由于最初一念妄觉而欲有所明，以此必求有所明，遂转真觉为妄明之妄觉。

“失彼精了”：“精了”，真精明了之性。此谓，因而失去了真精妙明之性，而变成了第八识精。

“黏妄发光”：“妄”，即第八识精。“黏”，是被黏之义。于是真性便被第八识精黏住，而发出见分之光。

【义贯】

“由恬”淡、“变”迁（无味及有味）“等二种”味尘互“相参”对，“于妙”觉“圆”湛之性“中、黏”住“湛”然之真体而“发”为“尝”精。此“尝精”对“映味”尘，旋“绞味”尘而“成”舌之胜义“根”，此胜义“根”为浮尘根之本“元”，而被“目为清净”之“四大”所成。“因”于胜义根而成之浮尘根，即“名”为肉“舌”之“体”，其形“如”月“初”之半圆形“偃月”，此“浮”尘之舌“根”乃由色、香、味、触“四”微“尘”所成，终日“流逸奔”逐于“味”尘之境，而莫知返。

“由离、合等二种”触尘“相摩”相交，“于妙”觉“圆”湛之性“中，黏”于“湛”然之真体而“发觉”精。此“觉精”对“映”于“触”尘，并“抟”取“触”尘而“成”身之胜义“根”，此胜义“根”为浮尘根之本“元”，而被“目为清净”之“四大”所成。“因”于胜义身根而成之浮尘根，即“名”为肉“身”之“体”，其形“如腰鼓颡”，此“浮”尘之身“根”乃由色、香、味、触“四”微“尘”所成，终日“流逸奔”驰于“触”尘之境，而莫知返。

“由生、灭等二种”妄尘“相续，于妙”觉“圆”湛性“中，黏”住“湛”然之真体而“发知”精，此“知精”对“映”于“法”尘，“揽”取“法”尘而“成”胜义之意“根”，此胜义“根”为浮尘根之本“元”而被“目为清净”之“四大”所成。“因”于胜义根而成之浮尘根，即“名”为“意思”（意根）之体，犹“如”人在“幽”暗的“室”中“见”物一般，意根内照法尘亦复如是，此“浮”尘“根”乃色、香、味、触“四”微“尘”所成，终日“流逸奔”逐于“法”尘之境。

“阿难，如是六根，由彼”最初一念妄“觉”欲有所“明”，以此必“有”所“明”，遂转真觉为妄“明”与妄“觉”，因而“失彼”真“精”明“了”之性，而变成第八识精，此“黏”于真性之“妄”觉因而“发”出见分之“光”。

5. 离尘无结

【“是以汝今离暗、离明，无有见体；离动、离静，元无听质；无通、无塞，嗅性不生；非变、非恬，尝无所出；不离、不合，觉触本无；无灭、无生，了知安寄？”】

【注释】

“离暗、离明，无有见体”：若离于明、暗两种尘，即无有能见之妄体聚结成根，黏于精明之体。

“元无听质”：原来亦无能听之妄质（妄体），聚结成根。

“了知安寄”：能了知之妄体，何所寄托？

【义贯】

“是以汝今”若能“离”于“暗”、又“离”于“明”二种尘，即“无有”能“见”之妄“体”聚结成根，黏于真性；若“离”于“动”、又“离”于“静”二尘，亦“元无”能“听”之妄“质”聚结成根，黏于真性；若“无通”又“无塞”二尘，则能“嗅”的妄“性”之体“不”得“生”起；“非”有“变”非”有“恬”二尘，则能“尝”之妄体“无所”自“出；不离、不合”（无离合二尘）、则能够妄“觉触”之体“本无”；“无灭、无生”二尘，则能“了知”之妄觉之体“安寄”（何存）？

【“汝但不循动、静，合、离，恬、变，通、塞，生、灭，明、暗，如是十二诸有为相；随拔一根，脱黏内伏，伏归元真，发明本耀；耀性发明，诸馀五黏应拔圆脱。不由前尘所起知、见，明不循根，寄根明发；由是六根互相为用。”】

【注释】

“随拔一根”：“随”，任，任凭也。“拔”，选拔、选择。随你自由选择一根去修；意即不用六根齐修。但这并不是说：不可以六根齐修，而是唯恐钝根人不能堪任。

“脱黏内伏”：“伏”向也。令脱离于所黏之妄觉，而向内照。

“伏归元真”：伏归于本元一真之心。

“发明本耀”：开发本明光耀之性。

“不由前尘所起知、见”：“由”，循、依。六根圆脱之后，即能不依循现前十二种尘所起六精之妄知妄见。

“明不循根”：照明一切而不循胜义及浮尘二根。

“寄根明发”：“寄”，藉，由，讬。只是经由此二根，而令本明发起功用。

【义贯】

“汝但不”依“循”声尘之“动、静”相，触尘之“合、离”相，味尘之“恬、变”相，嗅尘之“通、塞”相，法尘之“生、灭”相，色尘之“明、暗”相，“如是十二诸有为相”，不顺流奔尘，即“随”你选“拔”六根中任何“一根”去修，令其“脱”离于所“黏”之妄觉，而向“内伏”照，因而“伏归”于本“元”一“真”之心，开“发本明”之光“耀”之性，本具之光“耀”之“性”若得开“发”显“明”，则“诸馀（余）五”根之妄“黏”，即“应”此所选“拔”之根之解脱，而皆一时“圆”满解“脱”。

六根皆圆脱之后，自此即能“不”循“由”现“前”的十二种“尘”相，“所起”六精之妄“

知”、妄“见”，而由本妙明之性照“明”一切，但“不循”浮尘与胜义二“根”，而只是“寄”托于六“根”，令本有之“明发”起功用，“由是”根尘双脱，无有黏湛阻隔，灵光通耀，故能“六根互相为用”。此为诸黏圆脱后，六根无黏，清净自在无碍之妙用。

6. 证不依根

【“阿难，汝岂不知今此会中，阿那律陀无目而见？跋难陀龙无耳而听？殑（jìng）伽神女非鼻闻香？骄梵钵提异舌知味？舜若多神无身觉触？如来光中映令暂现，既为风质，其体元无。诸灭尽定得寂声闻，如此会中摩诃迦叶，久灭意根，圆明了知，不因心念？”】

【注释】

“阿那律陀无目而见”：阿那律陀为白饭王之子，从佛出家，多好睡眠，于佛讲经时睡着了，被佛诃斥，因而惭愧，发大精进，不眠不休，以致失明；佛怜愍之，而教他“乐见照明金刚三昧”，他依教而修，三昧成就，因而得到半头之天眼，能观见三千大千世界（一佛世界），如观掌中诃摩勒果。这就是“见性”能不依眼根，而寄头明发。头本是身根之一，六根通达，则能见之性亦能寄头发出。故见不一定在眼，能见之性非在眼根，此为明证之一。以下几个例子：无耳而听、非鼻闻香，义舌知味，无身觉触，非意了知，都是以实例证明能听、能闻、能尝、能觉、能了等性，都不是六根本身——见、闻、觉、知非是六根之能，只是本性托于六根而发，知是而已：是故勿妄认六根为觉了能知之性。然之所以依于一根而修，亦只是藉路返家而已：目的在家，不在于路。

“跋难陀龙”：为八大龙王之一。与难陀龙王为兄弟，故一般常合称此二龙王为难陀跋难陀。跋难陀龙王善能顺应人心而调御风雨，故深得百姓欢喜，因号之为大喜。据《增一阿含》（卷二十八）载，佛到三十三天为母说法时，难陀、跋难陀龙王见彼诸沙门飞行于天上，遂起瞋心，欲放大风火阻止，后为目犍连降伏，乃随众至佛所听法。诸龙王于诸经中被视为护法之龙神，多列于说法之会众中。（八大龙王为：（1）难陀、（2）跋难陀、（3）沙伽罗（又称娑竭罗）、（4）和修吉、（5）德叉伽、（6）阿那婆达多、（7）摩那斯、（8）优婆罗。）

“殑伽神女”：即恒河女神。恒河为发源于雪山之顶的阿耨达池，从此池之四方流出共有四河，恒河为其中之一。

“骄梵钵提”：（梵文Gavampati），义为牛呵（shī（牛）反刍）。因他过去世曾摘他人田中一茎之禾，试尝其生熟，以此不与取业，遂于其后五百世中受牛身之报，故于今尚有牛之遗习：以牛有反刍之性，于食后从胃中反吐食物而咀嚼，故骄梵钵提于食后常有如牛之反刍咀嚼的业习。又，骄梵钵提的两脚，形如牛蹄，故有“牛相比丘”之称。其态度钝重，常表现恬淡无争之气度。释尊慜其常遭人讥毁，即命之住于忉利天宫之尸利沙园修习禅定。佛入灭后，大迦叶尊者遣人至天宫迎回，以参加法藏之结集，骄梵钵提尊者此时始知世尊及舍利弗等已入灭；未久，骄梵钵提亦归寂。

“舜若多神”：（梵文Sunyata），即虚空神。历劫以无身为苦，佛放光拔其苦，映令暂现有身触，乐不可言，其质如风，然其体元无，故虽无身，亦能觉触。

“久灭意根”：已灭了第七意识粗分之意根。

“圆明了知，不因心念”：“心念”，指第六及第七识。因此，大迦叶尊者得以圆明了知，并不因第六及第七识心之念。故可知，虽无意根，亦能了知；因此可证明了知并不在意根。

【义贯】

“阿难，汝岂不知”现“今”在“此会中”的“阿那律陀”虽“无目而”能“见”？“跋难陀龙”王虽“无耳而”能“听”？还有“殑伽神女非”用“鼻”而“闻香”？又，“骄梵钵提”以“异”于常人之“舌”而“知味”？又，“舜若多神”虽“无身”根而能“觉触”？这是由于“如来”于三昧“光中”加持“映”照“令”其体“暂”时显“现”若有身根，然此身根“既为”如“风”之“质”，故“其体元”实“无”。尚有，“诸”已证“灭尽定，得寂”谛之“声闻”乘人（阿罗汉），例“如”于“此会中”之“摩诃迦叶”不但第六意识不起，且“久灭”第七识之粗分“意根”，故他得以“圆明了知”诸尘，然欲“不因”第六或第七识“心”之“念”。

【“阿难，汝今诸根若圆拔已，内莹发光，如是浮尘及器世间诸变化相，如汤销冰，应念化成无上知觉。

阿难，如彼世人聚见于眼，若令急合，暗相现前，六根黯然，头足相类。彼人以手循体外绕，彼虽不见，头足一辨，知觉是同。缘见因明，暗成无见；不明自发，则诸暗相永不能昏。根尘既销，云何觉明不成圆妙？”】

【注释】

“内莹发光”：“内莹”，内在的本自光明之性。“发光”，显发其本有之光，了无障碍。

“如汤销冰”：“汤”，热水、滚水。“销”，销融，融化。

“聚见于眼”：聚其能见之性于眼根。

“若令急合”：“急”，很快，突然。“合”，阖眼。如果教他很快地合眼。

“暗相现前，六根黯然，头足相类”：他们眼一闭以后，暗相就现在其前，眼前即一片黑暗。

此时若有人站在他前面，他对此人的六根就黯然莫别，乃至此人的头和足对他来讲，都是差不多的（相类），因为无法以眼见来分别的缘故。

“循体外绕”：如果他以手在那人的身体绕行一周（亦即触摸全身一遍）。

“彼虽不见，头足一辨”：虽然看不到，但头跟脚一摸即能分辨，何者是头，何者是足。

“知觉是同”：所以可见，用眼看及用手摸的觉知辨别之性，是相同相通的。

“缘见因明”：“缘”，能缘。“见”，见性。“明”，明相。此言，世人皆以为见性之缘，必须依靠明相，亦即，必须有明相才能有见。

“暗成无见”：若暗时即成“无见”（看不到）。

“不明自发”：但是合眼人，对彼前立之人黯然不明，欲自然能发其他种种的知觉。

“则诸暗相永不能昏”：“昏”，令能见之性昏暗而无觉。

【义贯】

“阿难，汝今诸根若圆”满“拔”脱“已”，则“内”心一真“莹”耀之性即得显“发”本有“光”明，“如是浮尘”六根，“及”映在浮尘六根上之“器世间”如山河大地、万象森罗等“诸变化”影“相”，皆立时“如”滚烫之“汤销”融“冰”块一样，“应念”即皆“化成无上知觉”。

“阿难，如彼世人聚”集其能“见”之性“于”其“眼，若令”他“急”速闭“合”其眼，其眼一闭即“暗相现”在其“前”，故此人即见其面前纯是一片黑暗。在这时候，若有人站在他面前，他对此面前人之“六根”即因外境之“黯然”而不能辨识，故那人的“头”与“足”对他来讲可说是“相类”，无法分辨。若“彼”闭眼之“人一手循”此面前人之身“体外”围触“绕”一匝，“彼虽不”以眼“见”，但对“头”与“足一”摸即能分“辨”何者是头、何者是足；可见，身触与眼见的“知觉”之性“是”相“同”且相通的。世人皆谓能“缘”之“见”必“因”于“明”相，须有明相方能有见，“暗”时即“成无见”；但合眼之人对站在他前面的人，虽黯然“不明”睹，却“自”然能“发”觉知，“则”可见“诸暗相永不能”令能见之性“昏”黯无觉（亦即：明与暗皆无碍于能见之性）。因此“根”身与“尘”境“既”已“销”融，不复成碍，“云何”本“觉”妙“明”之性还会“不成圆”满殊“妙”之用呢？

7. 离尘无体即断灭，岂可为因？

【阿难白佛言：“世尊，如佛说言：因地觉心欲求常住，要与果位名目相应。世尊，如果位中菩提、涅盘、真如、佛性、庵摩罗识、空如来藏、大圆镜智，是七种名，称谓虽别，清净圆满，体性坚凝，如金刚王，常住不坏。若此见听离于明、暗、动、静、通、塞毕竟无体，犹如念心离于前尘本无所有；云何将此毕竟断灭以为修因，欲获如来七常住果？”】

【注释】

“因地觉心”：于因地中发起觉之初心，亦即，初发菩提心。

“欲求常住”：“常住”，常住之佛果。此言：欲求无上菩提常住不生不灭之佛果。

“要与果位名目相应”：谓于初发心时，其心即须要与果位之名目相应。果位心之名目即是不生不灭之心。所以初发心时，其心即须与不生不灭之心相应，故绝不可以生灭之心来求不生灭之菩提。

“庵摩罗识”：义为无垢识，又称白净识。迷位之中，本识名为阿赖耶，佛果位中即号为庵摩罗识，此识能善分别一切诸法，而无染着。故密教将庵摩罗识立为第九识，此识唯佛独有。

“如金刚王”：“金刚”之义为坚固、不可破坏，而能坏他。

“若此见听”：“见”，能见。“听”，能闻。“见听”，即能见、能闻等六根。

“离于明、暗、动、静、通、塞毕竟无体”：“明暗、动静、通塞”，即六尘。若见闻等六根，离于明暗等六尘，毕竟无自体可得。阿难在此即指佛在前面所说，根之能见之性若离所见之尘，毕竟无体可得。须要有“所见”才能显出“能见”之功。

“犹如念心”：“念心”，即第六识心。

“云何将此毕竟断灭，以为修因”：为什么要以这毕竟断灭的“无体”之法，作为本修因呢？阿难以为既言发心，当是依六识心而发，因为小乘权教之所谓“心”，只是涵盖六识心而已。这是由于小乘之人，以机浅故，如来多不予开示八识深理。以八识之理甚深微妙，唯菩萨方能堪知见修行。故佛在《解深密经》中说：“阿陀那识甚深细，我于凡愚不开演。”阿陀那识即阿赖耶识之别名。“凡愚”指凡夫与二乘；以二乘人无菩提之深智，故称为愚。因此，阿难一闻佛说“发心”，他便以为当然是依六识心而发，然而他又已知六识心为念念生灭，离尘无体，所以他把六识心称为是“毕竟断灭”之心：由是之故，他便质问于佛：怎么可以无常断灭的六识心，去求如来常住不生灭之果？这么说来，佛岂不是自语相违？

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，如佛”先前所“说言”：汝等决定发菩提心，则于“因地”中发“觉”之初“心欲求”无上菩提“常住”不生不灭之佛果，其初发心即须“要与果位”心之“名目相应”（亦即应以不生灭心来求不生灭果。）“世尊，如”佛“果位中”之“菩提、涅盘、真如、佛性、庵摩罗识、空如来藏、大圆镜智，是七种”菩提果德之“名”目，其“称谓虽”有“别”，然皆同样是“清净圆满，体性坚”固“凝”然，本不动摇，犹“如金刚王”，于世间一切物中，最尊、最胜、最为坚固，“常住不坏”。但是“若此”能“见”、能“听”闻等六根，“离于明、暗、动、静、通、塞”等六尘之相，“毕竟无”自“体”可得，“犹如”前六识

之“念心”，若“离于前尘，本无所有，云何”世尊却教我们要“将此毕竟断灭”之六识心“以为”本“修因”，而“欲获”得“如来”所证之菩提、涅盘等“七常住果”？

【“世尊，若离明、暗，见毕竟空；如无前尘，念自性灭。进退循环，微细推求，本无我心，及我心所，将谁立因，求无上觉？如来先说湛精圆常；违越诚言，终成戏论！云何如来真实语者？惟垂大慈，开我蒙悭”。】

【注释】

“若离明、暗，见毕竟空”：“见”，指见根之性。若离于明、暗二尘，见根之性毕竟空寂。

“如无前尘，念自性灭”：“念”，识心之念。如无诸尘现前，则识之能念之自性即灭去。

“进退循环，微细推求”：我以此理进而思，退而想，前后反复推究，循环不断，微细的推求。

“本无我心，及我心所”：则发觉本来即无我心，及我的一切心所。“心”为心之本体；“心所”为心之作用，全称为心所有法，以这些心所之作用是属于心体的，故称之为心所有法。

“将谁立因，求无上觉”：既然心、心所法皆是空无，那么要用什么来立为初发心之本修因，以求无上菩提呢？

“湛精圆常”：这指六根为湛然、精明、圆满、常住。

“违越诚言”：“违”，违背。“越”，过，犯，侵犯。“诚”，实。此谓，既说六根圆常，又说离尘无体，岂非自语相违，而违背、超过了诚实之言。

“开我蒙悭”：“悭（同“吝”）”，执吝不舍，此指不舍愚见。开导我的昏蒙以及执吝不舍之愚见。

【义贯】

“世尊”，如世尊言，“若离”于“明、暗”等尘，“见”根之性“毕竟空”寂；如来又言，“如无”现“前”之“尘”，则识心之“念”之“自性”即“灭”去。我以此理“进”而思、“退”而想，前后反复“循环”不断，“微细”地“推”究研“求”，则发现“本”来即“无我心”体“及我”之“心所”；然而，若心与心所皆无，则“将谁”来“立”为本修“因”，以“求无上觉”道呢？然而，“如来先”前却“说”六根体本“湛”然“精”明、“圆”满“常”住；如是岂非自语前后相“违”背、超“越诚”实之“言，终成”游“戏”之“论”，不能当真？若如此者，“云何”可说“如来”是“真实语者”？我实不解，“惟”愿如来“垂”示“大慈，开”导“我”之昏“蒙”执“悭”愚见不舍之心！

8. 击钟验闻性不断

【佛告阿难：“汝学多闻，未尽诸漏；心中徒知颠倒所因，真倒现前实未能识！恐汝诚心犹未信伏；吾今试将尘俗诸事，当除汝疑。”】

【注释】

“心中徒知颠倒所因”：心中徒然知道颠倒因之所在。意即，光是知道，但却不能应用。

“真倒现前，实为能识”：但是当真正的颠倒现前的时候，你却不能识得；例如你种种的疑惑常常不断，这就是真正的颠倒！

【义贯】

“佛告阿难：汝学”偏于“多闻”，不勤修三昧，所以只能断见惑，而思惑却全在，因而“未”能“尽诸漏”。以致你“心中徒”然“知”道“颠倒所”在之“因”，然而你对正理的疑惑常不断生起，此即“真”正之颠“倒现前”，而你“实未能识”得！“恐汝”虽表现得似有“诚心”，然实“犹未”真正“信伏。吾今试将”以“尘俗诸事”作例子，“当除汝”之“疑”。

【即时，如来敕罗睺罗击钟一声；问阿难言：“汝今闻不？”
阿难、大众俱言：“我闻。”
钟歇无声，佛又问言：“汝今闻不？”
阿难、大众俱言：“不闻。”
时罗睺罗又击一声；佛又问言：“汝今闻不？”
阿难、大众又言：“俱闻。”
佛问阿难：“汝云何闻？云何不闻？”
阿难、大众俱白佛言：“钟声若击，则我得闻；击久声销，音响双绝，则名无闻。”
如来又敕罗睺击钟；问阿难言：“汝今声不？”
阿难、大众俱言：“有声。”
少选声销，佛又问言：“尔今声不？”
阿难、大众答言：“无声。”
有顷，罗睺更来撞钟；佛又问言：“尔今声不？”
阿难、大众俱言：“有声。”
佛问阿难：“汝云何声？云何无声？”
阿难、大众俱白佛言：“钟声若击，则名有声；击久声销，音响双绝，则名无声。”】

【注释】

“音响双绝”：“响”，回响，即回声。此谓，声音和回响都没有了。

“少选”：须臾，一会儿。

“有顷”：一阵子。

【义贯】　本节从略。

【诠论】

当佛问说：“汝今闻不？”（你现在有没有听闻？）时，事实上，佛的意思是指有没有“能闻之性”在？而当佛问：“尔今声不？”（你们现在听到有声吗？）此时佛的意思是指“所闻之尘”。而阿难等，一律把“所闻”的声尘当作“能闻”之性来答，故分不清“能闻”与“所闻”。佛在下文即详细解析。

【佛语阿难及诸大众：“汝今云何自语矫乱？”

大众、阿难俱时问佛：“我今云何名为矫乱？”

佛言：“我问汝闻，汝则言闻。又问汝声，汝则言声。惟闻与声，报答无定，如是云何不名矫乱？”】

【注释】

“矫乱”：“矫”，揉曲、诈、擅、妄、讬、强、非其事而居之。故矫乱之义为：矫曲混乱。

“惟闻与声，报答无定”：“无定”，混乱之义。此言，我问你们的能闻之性、及所闻之声，结果你们把能闻及所闻都搞不清楚，只是乱答，并没有确定的了解。

【义贯】　本节从略。

【“阿难，声销无响，汝说‘无闻’；若实无闻，闻性已灭，同于枯木；钟声更击，汝云何知？知有、知无，自是声尘或无、或有；岂彼闻性为汝有、无？闻实云无，谁知无者？是故阿难，声于闻中自有生灭，非为汝闻声生、声灭，令汝闻性为有、为无。

汝尚颠倒，惑声为闻，何怪昏迷，以常为断？终不应言：离诸动、静、闭塞、开通，说闻无性。”】

【注释】

“汝说‘无闻’”：明明是“没有声音”，你却说是“没有听到”。阿难及大众于没有声音时，答说：“没有听到。”这是据一般“常情”而言。岂知常情在此却是错误的，是颠倒的！佛意为：不管外界有没有声音，你都是“有听”！只是所听的是“无声”（无声之声）而已！因此，不管是有声也好、无声也好，问你：“有闻否？”就应该回答：“有闻。”唯有在问你：“有没有声音？”时，才可答：“有声”、或“无声”。

“若实无闻，闻性已灭，同于枯木”：如果实在没有闻性，即表示能闻之性已经灭去；若能闻之性真的已经灭去，则人便已经死了，因此你的身体便应如同一块枯木一般。

“知有、知无，自是声尘或有、或无”：能知觉有或无，当然是指声尘之有、无：尘有即知有，尘无即知无。

“岂彼闻性为汝有、无”：岂是说你的能闻之性，可以任你叫它有就有、叫它无就无？亦即，声音我们是可以要令它有，它就有；要令它无，它就无。但是能闻之性是一直都在的，不能说你要叫它消失或停止片刻，它就消失或停止，这是办不到的。因为能闻之性一直都在，所以我们是一直都在听闻的，不管有没有声尘现前，听闻是从来没有断过的！——这对凡夫乃至二乘人来讲，都可说是“崭新观念”，因为从来也没听过这样的道理。所以，我们现在既听闻了如是甚深微妙的道理，就应好好地去思惟、信解，并把从前的凡情、凡知、凡见、凡解都修正过来，才有可能入于佛知、佛见，且于如来正法得胜解。

“闻实云无，谁知无者？”：“闻”，闻性。“实”，实在，真实。“云”，说，此为假设句，义为：若说能闻之性真的已经不在了的话，那么，能够知道“此闻性已经不在了”这件事的人，又是谁呢？因为“能闻之性”即同于“能知之性”、“能觉之性”等，简言之，“能闻之性”即是心。若能闻之性已不在了，则表示心已经不在了。既已无心，那么“能闻之性已不在”这件事，也应该没有人能觉知了才对；结论：所以不应当说：“我已无闻。”

“声于闻中自有生灭，非为汝闻声生、声灭，令汝闻性为有、为无”：所以，事实上是：声尘在你的闻性之中，它自现出有生灭之相，并非你的闻性随着那声尘之生或灭，而现有、或现无。亦即，你的闻性并不随着声尘而生灭、或有无；声尘本身自有来去、生灭，能闻之性并不随之而来去、起灭，故闻性并非生灭无常。

“汝尚颠倒”：“尚”，犹、仍、还是。

“惑声为闻”：迷惑而把所闻之声，当作是能闻之性；亦即把所闻当作能闻；所以是颠倒——亦即，“认尘为心”之倒！（《圆觉经》云：“妄认六尘缘影为自心相”，即是此也。）

“何怪昏迷，以常为断”：既然你会认尘为心，认物作己，那么你若进而把常住的心性，当作是断灭的——你若会达到这样昏暗迷惑的地步的话，那也就没什么可怪的了。

【义贯】

“阿难”，当“声”音“销”亡而且也“无”回“响”时，这明明是无声，“汝”却“说”是“无闻”（若无闻，即是没有闻性）；“若实无”有“闻”性，才能称为无闻，然“闻性”若实“已灭”去，则汝身即“同于枯木”一般；此后若“钟声更击，汝云何”能觉“知”之？又，“知有”或“知无”，“自”然“是”由于“声尘”之“或无、或有”：尘有，即知有；尘无，即知无；“岂”是“彼”能“闻”之“性”能“为”（任）“汝”想令它“有”，它就现有；或想令它“无”，它就成无？能“闻”之性若“实云无”存者，则“谁”又是能“知”此闻性之已经“无”存在“者”？（以闻性若不在，则此身便不应再有任何知觉。）

“是故阿难”，事实上是“声”尘“于闻”性之“中自”现“有生灭”之相，“非为汝”之“闻”性随“声”而“生”、随“声”而“灭”，而“令汝”之“闻性为”暂“有、为”暂“无”。

至今“汝尚颠倒，惑”所闻之“声为”能“闻”之性，则“何怪”乎你竟心“昏”智“迷”乃至于“以常”住之性“为断”灭者？是故“终不应言：离诸动、静、闭塞、开通”等诸尘相，“说”能“闻”之性为“无”体“性”，成为断灭；因为闻性实是常住、不生不灭，不因动、静、通、塞等尘相之有无，而随之生灭。

【“如重睡人眠熟床枕。其家有人于彼睡时捣（同“捣”）练舂米，其人梦中闻舂捣声，别作他物：或为声鼓，或为撞钟，即于梦时自怪其钟为木石响。于时忽寤，遄知舂音。自告家人，我正梦时，惑此舂音将为鼓响。”】

【注释】

“重睡人”：沈睡之人。

“眠熟床枕”：熟睡于床枕之上。

“其人梦中闻舂捣声”：可见即使于睡梦中，闻性亦不昧。

“即于梦时自怪其钟为木石响”：“木”，舂米的杵；“石”，舂米的臼。他就在梦中觉得很奇怪，为何他家的钟声，会变得跟木石撞击一样的声响？这样的错误分别，是梦中的独头意识取身外之境、所作的分别，与能闻之性并无关。

“于时忽寤，遄知舂音”：“于时”，在那时。“寤（wù）”，醒。“遄（chuán）”，速，立即。那时他忽然醒来，醒来后马上就知道：原来刚才在梦中所听到的鼓声，却是这舂米之音。

【义贯】　本节从略。

【“阿难，是梦中人岂忆静摇、开闭、通塞？其形虽寐，闻性不昏。纵汝形销，命光迁谢，此性云何为汝销灭？”】

【注释】

“是梦中人岂忆静摇、开闭、通塞”：“静摇”，静止及动摇，亦即声尘之动静二相。此谓，这睡梦中的人，他在梦中连自己的身体都忘了，如同死掉一般，怎么还会去忆念诸尘之动、静、开通、闭塞等相？亦即，既然连根身都睡忘了！怎还会去忆念诸尘？也就是，于睡梦中实是于内根、外尘都忘了！饶是如此，他还是听得到！可见于睡梦中，虽然现前根尘并皆暂离，但能闻之性依然清晰觉知——因此可知，能闻之性乃至可以不依诸根！所以佛在上文开示阿那律无目而见、跋难陀龙无耳而闻等，即是此义。故知，即使六根全都坏灭了，闻性仍然不灭。

“其形虽寐，闻性不昏”：他的形体虽然在睡觉，但他的闻性并不因为形体的睡寐而昏昧。

“纵汝形销”：这是指死后而言。纵使在你死后，你的形骸已经销散。

“命光迁谢”：“命”，命根。你的命根之光芒也变迁谢灭了。

“此性云何为汝销灭”：“性”，能闻之性。这个能闻之性怎么会随着你的形体之灭，而一起销灭呢？

【义贯】

“阿难，是”睡“梦中”之“人”沈睡得举身都忘了，此时他“岂”会去“忆”念诸尘之“静”止“摇”动、“开闭、通塞”等相呢？（亦即，既连根身都已忘怀，又岂会忆念诸尘？故梦中人在现前法中，实如“根尘偕忘”。）即使根尘两忘，但他还是可以听到外界的声音；可见“其形”体“虽”在睡“寐”之中（于睡寐中根尘并舍）但其“闻性”仍然“不昏”昧。故可知，岂只是人犹活着时在梦中如是，“纵”使于“汝”死后，“形”骸“销”散，你的“命”根之“光”已变“迁谢”灭了，然“此”能闻之“性云何为”随着“汝”形而俱“销灭”？

【诠论】

佛在此举睡时闻性不昏、不忘、不离为例，来表示死时也是一样，因为人睡时，除了有识、暖、寿在以外，其他从外表看，就好象死掉一样。又，通常都认为人在睡时与死一样，对外在的现象都毫无知觉，而佛在此提出的例子却指出，即使在如此的状况下，闻性对周遭环境还是一样有知觉！虽然人睡着了，但闻性并不“睡”；人在休息，闻性并无休息；闻性不管人在睡时或醒时，一直都灵灵不昧，一直都在作用着！也一直都没有消散、或忘失。佛举此例，即是要我们知道：人死后也是这种情形：睡时根尘偕忘，即是六识不执根尘（只是阿赖耶执持着根身

，故即使于长时睡眠中，亦能令根身不散坏）；人虽已入睡，但其闻性还是继续在作用。同样的，人死时根尘俱舍，而闻性仍是继续再作用下去（只是化为中阴身）——永不歇息，永无止境！身有生灭，闻性不灭！

【“以诸众生从无始来，循诸色声，逐念流转，曾不开悟性净妙常；不循所常，逐诸生灭，由是生生杂染流转。

若弃生灭，守于真常，常光现前，根、尘、识心应时销落。想相为尘，识情为垢，二俱远离，则汝法眼应时清明，云何不成无上知觉？”】

【注释】

“不循所常”：不依循所具之净妙常住。

“常光现前”：真常之心光现前。

“根、尘、识心应时销落”：“根、尘、识心”即内之六根、外之六尘、中间之六识心。“应时”，立时。“销落”，销融脱落而不再黏于湛然之性。这里的根、尘、识心之十八界，为粗垢。亦即《楞伽经》所说的心的三种生灭相：“相生、相住、相灭”。

“想相为尘，识情为垢，二俱远离”：粗垢销融之后，心中便剩下纯一湛然之想，这湛然之想是一种极微细的心相，称为“想相”，是为“所想”之相。以最究极、纯一无杂的真如本心而言，这所想的“一湛之相”，也是一种尘垢，只不过此尘垢极其微细。“识情”即对上面“想相”而言，想相是所想之相，识情即能想之心，但此心又带情，亦即带有不舍之情，此即微细法爱。所以综合来讲，不论所想的湛然之相也好，能想此相的识心、以及对此能想、所想的依依不舍之情也好，于精纯之真性而言，都是尘、垢。此时以常光所照，一悟此等既为尘，便得立时远离。又“想相”即是八识相分，“识情”即是八识见分。又，此“想相”及“识情”，亦即《楞伽经》所说的心之三种“流注相”，亦即：心之流注生、流注住、流注灭，是为极其微细的法执。

“则汝法眼应时清明”：因粗垢、细垢都已尽，垢尽明现，因此你本具的法眼便清净明耀。

【义贯】

“以诸众生从无始”以“来”，即“循诸色声”之尘，随“逐”妄“念”而迁“流”辗“转”不休，“曾不开悟”真“性”本“净”、本“妙”真“常”；因而“不循所”具净妙“常”性，反而“逐诸生灭”之尘，“由是”而“生生”世世于六道“杂染”法中迁“流”辗“转”。

“若”一念回光，“弃”诸“生灭”无常之相，不缘不取，“首”住“于真常”之性，不令外缘，但令回流，久之，真“常”之心“光”即得“现前”，常光一现前，内六“根”、外六“尘”、中间六“识心”等十八界即“应时”而皆“销”融脱“落”，不再黏于湛然之性。当即顿悟心中所“想”之湛然之“相”仍“为”微细之“尘”，能想之“识”及不舍之“情”亦“为”微细之“垢”，此二微细尘垢仍会障蔽真性，如是悟了，是故于此“二”微细心垢（法执）“俱”速即“远离”；粗细二种心垢皆尽，垢尽心明，“则汝”本具之“法眼应时”透彻“清”净“明”耀，若如是者，“云何不成”如来“无上知觉”？

【诠论】

此处经文说：“若弃生灭，守于真常，常光现前。”这“守于真常”的“守”字诀，即是入道的要门，宗门的要道；此亦即五祖弘忍大师所慈悲开示的“守心”法门。五祖在其《最上乘论》中说：“若解此义，但于行知法要，守心第一。此守心者，乃是涅盘之根本，入道之要门，十二部经之宗，三世诸佛之祖。”可见这“守心”一法有多么重要！五祖又说：“一切众生清净之心亦复如是。只为攀缘妄念，烦恼诸见黑云所覆，但能凝然守心，妄念不生，涅盘法自然显现。故知自心本来清净。”五祖大师又说：“若识心者，守之则到彼岸。迷心者，弃之则堕三涂。故知三世诸佛以自心为本师。故论云：了然守心，则妄念不起则是无生，故知心是本师。”此“守心”法门好则好矣，但要起修此法门却有一大困难，即是要先“识自本心”，亦即要先悟了自心本源心地；若不悟本心，即贸然守心，即将守心妙法转成“空心枯坐”，或沈空滞寂。因此《楞严经》下文中说：“悟而后修，不悟复何修”。这也就是说：若是真修（真正起修），则必须是悟了以后才谈得上，以悟了本心后，才能在自心地上下工夫，否则连工夫要下在哪里，都懵然不知哩！

又，此段经文中“根、尘、识心应时销落”，宗门中常说的“身心俱脱”就是如是境界。

又，“想相为尘”的“想相”，是心中仍有湛然之相的心想。本来未到究竟之前，心中常存湛然之想也是好的，是善念、也是净念；但到此最后、最上境地时，连这微细的清净之念也都成为尘垢了。同样的，本来对此湛然的能想之情（“识情”），若能念念锲而不舍，也是好的，是“念根”、“念力”的表现；然而到此境地，连此识情也都是微细执，都成障碍，俱须割舍、放下，然后才令真如本心真正地毫无情执、尘垢、一法不立、一丝不挂，湛然之性，才将全体显露！

大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经义贯

卷　五

第五章　解　结

第一节　解结之元

【阿难白佛言：“世尊，如来虽说第二义门；今观世间解结之人，若不知其所结之元，我信是

人终不能解。

世尊，我及会中有学声闻亦复如是。从无始际，与诸无明俱灭、俱生，虽得如是多闻善根，名为出家，犹隔日疟（疟）！惟愿大慈，哀愍沦溺，今日身心云何是结？从何名解？亦令未来苦难众生，得免轮回，不落三有。”作是语已，普及大众五体投地，雨泪翘诚，伫佛如来无上开示。】

【注释】

“第二义门”：即前面所说二决定义的第二义：“应当审详烦恼根本，此无始来，发业润生，谁作谁受？”

“世间解结之人”：世间欲解开缠结之人。

“若不知其所结之元”：“元”，根本，亦即结头。如果不知绳结的根元。

“有学声闻”：即阿罗汉以下之声闻人。以阿罗汉方名为无学。然而阿罗汉之名为“无学”，也只是在声闻乘中而已，二乘无学之人，若不得少为足，不住化城，而回小向大，趣求无上菩提，则仍有无量的法门必须学。

“从无始际，与诸无明”：“从无始际”，即于无始最初一念妄动以来。“诸无明”，即“生相无明”，亦是“俱生无明”。

“名为出家，犹隔日疟”：虽然名为出家求解脱道，即使证了初果，乃至二、三果，亦是未得究竟解脱，依然被缚，就有如得隔日疟一样，隔日暂似解脱。《楞严正脉》说，其实不只“有学声闻”，连“无学阿罗汉”亦然：暂似解脱。诚然此言，因为阿罗汉尚未断“变易生死”，未证得无馀依涅盘，只是佛慈悲，令暂止化城，暂得休息，故言如隔日疟。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，如来虽”已宣“说”二决定义之“第二义门”；然我“今观世间”欲“解”开缠“结之人”，他“若不知其所结之”根“元”所在，则“我”相“信是人”虽欲解，然“终不能解”此结。

“世尊，我及”此“会中有学”之“声闻亦复如是：从无始际”以来，即“与诸”俱生“无明”于三界中，生生世世“俱灭、俱生”，而今“虽”已“得如是多闻善根，名为出家”求解脱道，仍“犹”如患“隔日疟”一般，有时暂似解脱，而依然被缚，并未能究竟度脱。“惟愿”如来“大慈，哀愍”我等“沦溺”生死河，愿如来开示我等，“今日”现前之“身心”之中，“云何是结”缚所在？（所结之处在哪里？）及要“从何”处下手方得“名”为究竟“解”脱？如来现在对我等之开示，“亦”可“令未来”蒙受三界生死“苦难”之“众生”，以奉修如来无上解脱之道，“得免”于“轮回，不”再“落”于“三有”。阿难“作是语已”，他自己本身“普及大众”皆“五体投地”，如“雨”流“泪翘”企“诚”挚，“伫”候“佛如来无上”之“开示”。

1．生死之结，在于六根

【尔时世尊怜愍阿难及诸会中诸有学者，亦为未来一切众生，为出世因，作将来眼；以阎浮檀紫金光手摩阿难顶，即时十方普佛世界六种震动。微尘如来住世界者，各有宝光从其顶出；其光同时于彼世界来只陀林，灌如来顶。是诸大众，得未曾有。】

【注释】

“为出世因”：“出世”，解脱、无为、远离世间有为生灭。然而得以究竟出离九法界之二种生死者，唯有“一乘”之旨，故此句之义为：为了建立一乘究竟出世之因；或，为众生作一乘究竟出世之因缘。

“作将来眼”：及作将来世众生修行大乘之人天眼目。所谓“眼目”者，即指导原则。

“普佛世界六种震动”：“普”，普遍。“普佛世界”，即遍及十方佛世界。“六种震动”，为三种形体之物：“动、起、涌”，以及三种声之动：“震、吼、击”。“六种震动”，于浅义言之，即如来神力感动诸佛世界，而成此有相现象之反应。以深密之义言之，则表如来将欲开示之法门，将可解脱六道众生，此为一般之深义；而在本经此处之深义，则为暗示以及预示如来即将开演之六根解脱法门。

“微尘如来住世间者”：微尘沙数之如来，住其本所化世界，亦即于其本处。

“各有宝光……灌如来顶”：“灌顶”之本义为加持及印可。此即表示释尊欲开示之法，为十方世界诸佛之所共同护念、加持者。有此处言灌如来顶，而不灌别处，即表此法门为顶法，最上之法，亦即所谓“十方如来一门超出妙庄严路”之大法。

“是诸大众得未曾有”：大众对佛之神力，及十方如来之神妙感应，得未曾有之叹异。

【义贯】　本节从略。

【于是阿难及诸大众，俱闻十方微尘如来异口同音告阿难言：“善哉阿难，汝欲识知俱生无明，使汝轮转生死结根，唯汝六根，更无他物。汝复欲知无上菩提，令汝速证安乐解脱寂静妙常，亦汝六根，更非他物。”

阿难虽闻如是法音，心犹未明，稽首白佛：“云何令我生死轮回、安乐妙常，同是六根，更非

他物？”】

【诠论】

十方诸佛在此开示阿难说：轮转生死的结之根头在于自己的六根，所以要解结，就要从六根下手。又，要证无上菩提，也要从六根下手。这也就是说，六根即是众生堕入生死轮回的关键，也是得证无上菩提的关键。

当然，从最广的意义来看，如释尊在前面所开示的，诸如来于六根、六尘、六识、七大等一一法皆已圆修，且皆证入无上菩提，只是阿难等人闇（yīn）钝，无法全部修习，所以只拣择一门去用功。因此，须知诸佛在此开示的，即是应机说法，亦即是开示适合阿难根机的说法。因为若言解脱与菩提，依理上而言，则任何一门应皆可通达宝所，这一点，以二十五圣自证圆通境界来看便可知。所以，以理言之，要得解脱、证菩提，并非只有六根一门，而是这一门最适合阿难，故诸佛作如是说。又，之所以诸佛异口同音如是开示，而非释尊直接开示的原因，这表示两层意义：一、为令阿难于此法速得信入；因为不只释尊如是说，十方如来皆如是说，所以阿难更不须疑。二、表示佛佛道同。

又，若以法相而言，六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）实已包括了众生的身与心两方面，只不过这里的“心”（意根）是指肉团心，是色法，而非“心识”之心，心识之心是心法。（然而须知，佛法所谓“肉团心”亦非生理学所说的心脏，而是比心脏更纯净、微细的色法，非肉眼可见；正如“眼根”并非眼睛或眼球一样。）所以六根一旦解脱，即身心俱解。

此于六根门头求解脱、证菩提的原理是这样的：若六根解脱，则根不缘尘、不取尘；根若不取尘，则识不生，识若不生，则无虚妄分别：无虚妄分别，则正智现前。又，若根不取尘，则尘不染心，根尘即不黏于湛然之性（所谓“脱黏”），亦即尘垢不覆与心；尘垢不覆于心，则心之本明显露。

又，虽说六根是解脱的下手处，但真正解脱的，是“心得解脱”，而非六根，因为六根是会坏灭的，而心不灭。所以若只是“根”得解脱，而“心”不解脱，那么此一生报尽，六根坏时，岂非解脱终竟？来世的六根是新得的，岂非复堕缠缚之中？又，根属于色，色法为物，而物本无知，故若只“根”得解脱而非“心”解脱——无心，谁知解脱？故知，所谓“六根解脱”，是指以六根为方便或下手处，而得解脱，并非真正在求六根解脱：其最终目标乃是在心，而非在六根。

2．　根尘同源，犹如交芦

【佛告阿难：“根、尘同源，缚、脱无二，识性虚妄，犹如空华。阿难，由尘发知，因根有相，相、见无性，同于交芦。是故汝今知见立知，即无明本；知见无见，斯即涅盘，无漏真净，云何是中更容他物？”】

【注释】

“根、尘同源”：根与尘为同一源，因为：一、同是四大所成。二、同源于八识，同是八识所起；以根、尘唯是一心所现。三、根尘同是如来藏妙真如性。

“缚、脱无二”：根尘既同一源，则缚与脱亦是一，亦即：缚则同缚，脱则具脱。

“识性虚妄”：“识”，指六识。因六识是依根尘而有，故无实自性，因此说其性虚妄不实。

“由尘发知”：由于六尘而发起六根之知；若无觉知的对象（六尘）现前，则六根亦无所知。故知根之知要托尘而现。亦即：能知须赖所知方能立。

“因根有相”：“相”，指六尘相，因有六根之知，方能显出有六尘之相，亦即尘亦要因根而显。此亦即：所知亦须依能知方得立。

“相、见无性，同于交芦”：“交芦”，是一种芦草，它与一般的芦草不一样，都是二根盘结相连，二茎相交而并立。“相”，指六尘相。“见”，指六根。“六尘之相”及“六根之见”皆无自体性，二者互依而生，如同二茎并立的交芦一般。

“知见立知，即无明本”：“知见”，指本性本明之知见。“立知”的“知”是指根之知见。如果在本性本明之知见上，又立诸根之知，即成为无明之根本，即如于头上按头。

“知见无见，斯即涅盘”：“知见”，指一切知见。“无”，非也。此言，若如实了知一切“知见”皆“非知见”，也就是说，毕竟无有“知见”可得，这就是涅盘的境界。所谓“无有知见可得”，亦即《金刚经》所云：“无有少法可得”之义。又，“一切知见皆非知见”，此句即如同《金刚经》所说之义理：所谓知见者，非知见，是名知见。又，此处之“知见”亦可作如实知见之义。那样，此句之义就变成：“若如实知见‘无有知见可得’，此即是涅盘净境”。“涅盘”者，不生不灭之境界也。

“云何是中更容他物”：“是中”，指本性本自涅盘，无有少法可得，无有少知见可立。在这个“本性本自清净”、“一切法本不生”如来知见的无上大涅盘境域之中，怎么还更可容立其他愚妄知见，例如立根之知见、或立尘之知见、乃至立识之知见呢？

【义贯】

“佛告阿难”：六“根”与六“尘”本“同”一“源”所出，同源于八识，同是如来藏妙真如性，故其于束“缚”与解“脱”皆一致“无二”：缚则同缚，脱则同脱。而六“识”之“性虚妄”不实，无自体性，以其为依根尘而有，故“犹如空华。阿难，由”于六“尘”才能引“发”六根之“知”，反之，亦“因”有六“根”方能显现“有”六尘之“相”，因此可知根为托尘而立，尘亦托根而有，故六尘之“相”及六根之“见”，两者俱“无”自体“性”，乃互相依傍而生，“同于”二茎并立而生之“交芦”。“是故汝今”若于本性本明之真“知”真“见”上再妄“立”依根尘而有之“知”见，即是于本明上又要加明以明之，此“即”成为“无明”之“本”（本来已经是明了，你偏偏又要再加明，这不是无明颠倒是什么？）；若了知一切“知见”实“无”知“见”可得，即是无有少法可得，“斯即”是一切法本不生的无上大“涅盘”的“无漏真净”之境界，“云何”于“是”本自清净的法体之“中更容”立其“他”虚妄之“物”（妄知妄见）？

3. 交芦中性，空有俱非，解因次第，六解一亡

【尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：

“真性有为空，缘生故如幻；
无为无起灭，不实如空华。言妄显诸真，妄真同二妄；
犹非真非真，云何见所见？中间无实性，是故若交芦。
结解同所因，圣凡无二路。汝观交中性，空有二俱非。
迷晦即无明，发明便解脱。解结因次第，六解一亦亡；
根选择圆通，入流成正觉。”】

【注释】

“真性有为空”：真如自性所现之有为法，其根元为是空。

“无为无起灭”：无为法本无起灭，以无为法是不生不灭之境界故；又，以无为法是依有为法而有故：有为既已缘生如幻，而无为又是依有为而说，故知无为法实不生。

“言妄显诸真”：之所以说有为诸法是虚妄者，是为了突显无为法之真。

“妄真同二妄”：若说实有妄与真，则妄与真二者就都是虚妄了。

“犹非真非真，云何见所见”：真性绝待，犹非可说是真或非真，如何还有能见之根，及所见之尘？

“中间无实性”：既然内根、外尘皆不可得，所以于根尘相接、中间所产生的识更加无实体性可得。

“结解同所因”：“结解”，结缚与解脱。“所因”，所依。凡夫之为结所缚、与圣人之得解脱诸缚，同是依于六根。

“汝观交中性，空有二俱非”：“交”，交芦。你观察交芦中之性，则知空与有二者俱非。以若言其有，则中空无实体；若言其空，则芦相宛然而有。故知空与有俱说不得。（交芦用以比喻根与尘相依。）

“迷晦即无明”：迷其为有、或晦其为空，二者皆是无明。亦即；若立空有二种知见，即为迷与晦，即是结缚，是为凡夫，即堕生死法。又，此义亦即“知见立知即无明本。”

“发明便解脱”：开发本明，离于空有，便得解脱。

“六解一亦亡”：“六”，六结，喻六根。“一”，一中，喻一真。六妄之结若解，则一真之名亦亡。以既无妄，何必立真？

“入流成正觉”：“入流”，入闻性之流。（此非指须陀洹之“入流”。）

【义贯】

“真”如自“性”所现之“有为”法其体本“空”，以其因“缘”而“生故”有“如幻”化。

“无为”法本“无起”无“灭”，以依有为而有故，（若无有为，无为亦无），故无为法亦“不实如”虚“空华”，（故于无为法中，亦无实法可得；若见无少法可得，此即真无为。）

之所以“言”有为是“妄”者，是为了托“显”无为“诸”法是“真”，故若说实有“妄”、或实有“真”，则此妄与真即“同”为“二妄”。

真性本来绝待，“犹非”可说“真”或“非真”，更“云何”实有能“见”之根与“所见”之尘可得？

根尘交接的“中间”所生之识本“无实”体“性，是故”知根尘二法有“若交芦”，不能各自独立而存在，故无自体；以无自体，故虽现有二相，无实二体。

凡夫之“结”缚与圣人之“解”脱，“同”于“所因”，成“圣”成“凡”并“无二路”，俱依六根；若六根结缚则为凡，六根解脱即成圣。

“汝观交”芦“中性”，即知“空”与“有二”合“俱非”可得。

“迷”其为有与“晦”其为空，皆“即”是“无明”；开“发”本“明”，离于空有，“便”

得“解脱”。

欲“解”缠“结”要“因次第”（要照次第），“六”妄之结既“解”，则“一”真之名“亦亡”；以既已无妄，何须立真?

所修之“根”须“选择圆通”之根，循此根而“入”于闻性之“流”即得见性“成正觉”。

第二节　开示圆修之门

【“陀那微细识，习气成暴流，真非真恐迷，我常不开演。
自心取自心，非幻成幻法；不取无非幻，非幻尚不生，
幻法云何立？是名妙莲华，金刚王宝觉，如幻三摩提，
弹指超无学。此阿毘达磨，十方薄伽梵，一路涅盘门。”】

【注释】

“陀那微细识”：“陀那”，全名为阿陀那，梵语adana，义为执、执持、或执我。此为第八识之别名。因为阿陀那识能持有情之身体，令之不坏，又能执持善恶业之势力，令不坏失，故以之为第八识之别名。以此识之行相甚为深细，乃众生之本识，故称为“微细识”。

“习气成暴流”：“习气”，指无明习气。以众生的习气种子，熏成业力，业力之势力流注不断，故能令众生之生死不断，且其势力强大，有如海洋底下之潮流，其力强大，不可遏抑；亦犹如悬崖之飞瀑，力量强大，如万马奔腾，莫不能御。

“真非真恐迷，我常不开演”：“真”，指此阿陀那识之体全真；“非真”，指阿陀那识所现之相实非真，并非真相，而是循业妄现。所以，阿陀那识的“真非真”，也就是所谓的“真妄和合”（但此“真妄和合”一词，依本经而言，实是假名、方便之词。因为以第一义谛言，真与妄实不和合；不但真与妄实不和合，连“和合”一法亦非真，亦非实际，实无和合——所谓和合者，只是因缘妄现。故若以第一义言，阿陀那识，乃至阿赖耶识的所谓“真妄和合”，应是：“相妄性真”——其相虚妄，其性是真。是故莫为其假相所迷惑，应直观、透视、照见其真性。此亦即所谓“自见本性”，亦是《金刚经》所云：“离一切诸相，即名诸佛。”）“恐迷”，指如来恐怕凡小权乘之肿，以无深智，故生迷惑，而执此阿陀那识为“我”，而计实有“我”，如此则与如来的“二无我法”（人无我及法无我）相违背，反而不能见真性，且有因此将“阿陀那识”混同外道邪计的神我（灵魂、魂魄等）之虞。由于此等因缘，所以佛对浅机无智者，并不轻易开示阿陀那识的道理。

“自心取自心”：众生以愚迷颠倒，而以自心之“见分”取自心之“相分”。（此处之“心”指八识心）。

“非幻成幻法”：以有此迷惑妄取，致令本来“非幻”之法也变成“幻化不实”之法。

“不取无非幻”：“不取”，不取着。若自心不取着，则见一切没有“幻”与“非幻”之二法差别，本是一真所现。然于实修中，欲“不取”须先“不缘”。又，“不取”即“不得”。此“不取”亦是十二有支中“取”支的还灭门。而于圆顿法门中，古德皆说是紧要的下手工夫，亦即解脱之本，盖不起能取之心，不取内外根尘，则真、妄偕忘。“无非幻”，义为无幻与非幻。以不取故，则幻与非幻皆不立，幻与非幻便成名言，而无实体，皆不相干。

“是名妙莲华”：“莲华”，喻真性，能出于污泥而不受染，如众生虽受长劫沦溺，然真性不失，故一切众生毕竟成佛，乃至“一切众生本来成佛，生死涅盘犹如昨梦”（《圆觉经》语）。是故“莲华”即代表众生本具、本自清净，不可污染、不可破坏的金刚佛性。（也因此佛法以莲花为表徵；也因此，诸佛菩萨之相皆坐（或立）大宝莲花之上：表示诸佛菩萨皆以此本具金刚佛性为立足点，皆从此金刚佛性出生，皆住于此金刚佛性等义。）“妙”，不可思议之义，以真性长劫不动、不灭，似染而实不染，故名为妙。

“金刚王宝觉”：“金刚”，坚固、不可破坏、能破一切，以此而代表般若之智或佛性。以般若之智能破一切无明、烦恼、一切诸障，故如金刚；以佛性不动、坚固、不可破坏，故如金刚。“王”，至高，最上、至大之义。“宝觉”，即真性。

“如幻三摩提”：“三摩提”，即三昧，义为正定或定慧等持。行者以般若智眼如实观了一切法皆悉如幻，如是了悟已，其心不动，入于三昧，得无漏智，即名此三昧为如幻三昧。

“弹指超无学”：“弹指”，一弹指顷，喻极短的时间内。“超无学”，其境界即超越阿罗汉之所证；又，“无学”在此代表二乘。此言，于极短时间内，即超越二乘所行境界。

“阿毘达磨”：“阿毘”，无比。“达磨”，法。合言：无比法，以此法为从如来顶出生，故此法为最尊、最贵，是名“大佛顶法”，亦是最胜顶法。

“薄伽梵”：梵语，Bhagavam，意译为有德、能破、世尊、尊贵。《佛地经论》云：薄伽梵具有自在、炽盛、端严、名称、吉祥、尊贵等六义。以多义故译音而不译义。

“一路涅盘门”：此为十方如来所共由的妙庄严路，由此而直通无上大涅盘之门。此经前四卷为大开圆解，是“悟门”；此处开示圆修，是“修门”；第八卷成就圆证，即是“证门”。

【义贯】

阿“陀那”乃行相幽“微”深“细”之“识”，由于此识中所含之无明“习气”种子熏转本识，因而“成”就了众生的生死业力之“暴流”；此识其体全“真”，而其无明习气之相乃“非真”，“恐”无智之人“迷”其妄相为真，或迷真作妄，故“我”于权小教中“常不开演”。

众生以愚迷颠倒而以“自心”之见分“取自心”之相分，至令本“非幻”之法，亦“成幻”妄之“法”；若于一切法皆“不取”，则一切法皆“无”幻与“非幻”，幻与非幻皆悉不立，以“非幻”之法“尚”且“不生”，无有起灭，何况“幻法云何”而得“立”？如是顿了一切幻与非幻，“是名”为不可思议之“妙莲华；金刚王宝觉”真心妙门，成就“如幻三摩提”；观一切法如幻、而其心不动，如是即得于“弹指”顷而“超”越二乘“无学”之境。“此”为如来之“阿毘达磨”（无比法），乃“十方”之“薄伽梵”（佛世尊）所共由之纯“一”直道妙修行“路”、通达无上大“涅盘”（一切法本不生不灭）之“门”。

【诠论】

关于阿陀那识，法相宗以之为第八识之别名；而地论宗、摄论宗及天台宗皆以之为第七末那识之别名，彼论以为第七末那执阿赖耶为自我，故以之为末那识之别名。然据宗门之《楞伽经》、本经（《楞严经》）及《解深密经》，则知阿陀那识实指阿赖耶识而言。阿赖耶之义为：“我、爱、执、藏”，此则与阿陀那识之执持义同。至于末那识之行相则为“恒、审、思、量”，恒与“我痴、我见、我慢、我爱”等四烦恼相应，而此“恒审思量”与“见、爱、慢、痴”之烦恼已是属于比较表面的心相，乃至是属于心所有法的范畴，故并不与阿陀那“极深细”之行相相应。是故应依了义经而理解，不应依不了义。所以依经而言，且以经证经，阿陀那识应是指第八义，而非其他。又，以阿陀那识即是“本识”，行相深细，凡愚不易正解，故如来才常不开演；而这句话在本经中，及在《楞伽经》与《解深密经》中，佛皆作如是说。若将阿陀那当作是第七识，则有二矛盾：一、第七识并非“甚深细”；二、关于第七识，佛于权教中并没有“常不开演”。故可知阿陀那识非为末那识之别名。

1. 绾巾示解结次第

【于是阿难及诸大众，闻佛如来无上慈诲，只夜伽陀杂糅精莹，妙理清彻，心目开明，叹未曾有！

阿难合掌、顶礼白佛：“我今闻佛无遮大悲，性净妙常真实法句；心犹未达六解一亡舒结伦次。惟垂大慈，再愍斯会及与将来，施以法音，洗涤沈垢。”】

【注释】

“只夜伽陀杂糅精莹”：“只夜”，重颂，即于经文长行（散文）之后，再以韵文把前面长行的要义重述一遍，这重颂有两个作用：一、便于记诵、受持，因为颂体字数一定，梵文的原文又有押韵，读来音调铿锵易颂；二、让听法者再把如来所开演的经义重点，复习一次。“伽陀”，孤起颂，即于颂文之前，并无长行。又，有些颂文中所开演的意义，是在前面经文长行中没有的，这种颂文，其形式上虽是重颂（只夜），而实质上却是孤起颂（伽陀），所以下文说“杂糅”，其义就是指此而言；以佛在上面的颂文中所开演的，虽大部分是前面长行中已说，但还有很多重点是长行中没有的，例如“六解一亦亡”那一段，及“陀那微细识，习气成暴流”、“自心取自心，非幻成幻法”、“是名妙莲华、金刚王宝觉”等皆是。
夜与伽陀，毫不死板，但其性质却都是一体精莹剔透。♡
“精莹”：剔透，犹如水晶，指如来的法偈，其形式杂揉了

“心目开明”：“心目”，即心眼，亦即是道眼。心眼开明，即见法清明，得于正解，乃至胜解。

“无遮”：“遮”，遮限。无遮限，即无分别、无限制，指于布施会中，对一切圣凡、道俗、贵贱等一切人，平等同施，不论于财施、或法施皆然，此种布施法会即称为“无遮会”。

“六解一亡舒结伦次”：“六”，六结，喻六根。“一”，一巾，喻一真之名。“亡”，无，在此指无用，不需要。若六结已解，则一真之名亦无用。“舒”，即解。“伦”，类，即法门之种类。此谓解开结缚的法门之种类及其修行之次第。

“洗涤沈垢”：“沈”，沉淀。“沈垢”，沉淀在本识中的微细无明业垢。因为至此，与会大众多数表面上的浮垢或已除灭，或沉淀至心底，是故心相表面上已得清明，才能达到“心目开明”；但这只是“心表”的清明而已，而“心底”的沉垢犹正厚实未除，仍待以无上般若大智，方能照彻。

【义贯】 本节从略。

【即时，如来于师子座，整涅盘僧，敛僧伽黎，揽七宝几，引手于几取劫波罗天所奉华巾，于大众前绾成一结，示阿难言：“此名何等？”
阿难、大众俱白佛言：“此名为结。”
于是如来绾叠华巾，又成一结，重问阿难：“此名何等？”
阿难、大众又白佛言：“此亦名结。”

如是伦次，绾叠华巾，总成六结，一一结成，皆取手中所成之结，持问阿难：“此名何等？”
阿难、大众亦复如是次第詶佛：“此名为结。”】

【注释】

“涅盘僧”：梵语Nirvasan，音译为泥缚些那，或泥洹僧；意译为裙。十三资具衣之一，似尼众五衣中之下裙而稍异。义净之《南海寄归内法傳》卷二载云：四部之殊，以着裙表异。

“敛僧伽黎”：“敛”，收。“僧伽黎”，大衣，即二十五条衣。此为如来整理内外衣。

“揽七宝几”：“揽”，引取。“七宝几”，镶嵌有七宝的小桌子。

“引手于几”：“引手”，伸手。

“劫波罗天”：梵语Kapala，亦即夜摩天，又译为焰摩天、炎摩天、或时分天。

“绾”：系。

“次第詶佛”：“詶（chóu：⑴古同“酬”。⑵古同“筹”）”即酬，答也。

【义贯】　本节从略。

【佛告阿难：“我初绾巾，汝名为结。此叠华巾先实一条，第二、第三，云何汝曹复名为结？”

阿难白佛言：“世尊，此宝叠华缉织成巾，虽本一体，如我思惟：如来一绾，得一结名；若百绾成，终名百结；何况此巾只有六结，终不至七，亦不停五，云何如来只许初时，第二、第三不名为结？”】

【注释】

“叠华巾”：宝叠华织成之巾。限于

“缉”：绩，以缕缝布之边。

【义贯】　本节从略。

【诠论】

“巾本一条”，喻心本是一。“第二、第三，云何汝曹复名为结？”如来之意为：既然于一心所成之根结，都赋与不同的名（如眼、耳、鼻、舌、身、意等），为何同一条华巾的结，你们却都给它同一个名，而不分别给予不同的名？这又进一步表示：巾之了六结既同样是“结”，身之六根结亦应同样的“根”，并无差别；然众生以无明，而强作分别，故令诸根有别；诸根既有别，则成不同；若不同，则不通矣。今欲修“圆通”，须先打破如是的虚妄分别。

附及，《楞严正脉》说：“首五句稍以倒乱”，又说“我初绾巾”等二句应放在此段之首，这样文理才不倒；又说这是译写之误；圆瑛老法师承其说。鄙则以为经文如是次第应没有错；而且，“我初绾巾，汝名为结。此叠华巾先实一条，第二、第三、云何汝曹复名为结？”这两句置于此，盖具深义焉：一、在修辞上，用来强调；二、“此叠华巾先实一条”更用来点醒听者：“心本是一”之义；三、“第二、第三云何汝曹复名为结？”为修辞中之“修辞问句”（Rhetorical question），所谓“修辞问句”者，即实非问句，而是一种以“问句”来达到“强调”、“反讽”等目的之句法。第二、第三，乃至第六个结，应不可以再称为“结”，因为“结”这个名称已用在第一绾巾了。正如六根中第一个既已称为“眼”，其他就不再称为“眼”了。如来用此事例及看似平淡的问句，而来点拨当机，令其于习焉不察、“想当然耳”的无可置疑处，而生疑情，于是猛然觉醒众生之虚妄分别、妄立名相、循名取实之过谬，亦即《楞伽经》所明之“相、名、妄想”之非，而一念回流，入于“正智”、“如如”。此如来之深意也，不可不察而以为译家有过。

2.　六结虽异，一巾所找造

【佛告阿难：“此宝华巾，汝知此巾元只一条，我六绾时名为六结。汝审观察：巾体是同，因结有异？于意云何？初绾结成，名为第一；如是乃至第六结生，吾今欲将第六结名，成第一不？”

“不也，世尊。六结若存，斯第六名，终非第一。纵我历生尽其明辩，如何令是六结乱名？”

佛言：“如是！六结不同，循顾本因，一巾所造，令其杂乱，终不得成。则汝六根亦复如是：毕竟同中，生毕竟异。”】

【注释】

“巾体同是，因结有异？”：巾体本来是同一个，会不会因为打了结，而令巾体变成不一样了？比喻：心体本是一，会不会因为有六根区隔，而令心之本体变成有异？

“吾今欲将第六结名，成第一不？”：我现若想把最后打成的这第六个结，倒过来把它称为是第一个结，这样能成吗？

“纵我历生尽其明辩，如何令是六结乱名？”：如果第一就是第一，第六就是第六，怎么可能改变呢？若要改变，纵令我是很有口才的人，而且尽我一辈子的工夫去辩说，也不能够把第六结说成是第一结，并且令听者皆承认有道理。换言之，即使再有口才的人，也无法用狡辩术而真正将这六个结的次第以及名称，全都搅乱了。

“如是”：这是佛印可阿难以上所说。

“六结不同，循顾本因，一巾所造”：这六个结虽然不是同一个，但是我们若回顾其本因（本体），实只是一巾所造。佛在上面虽印可阿难所说，但阿难一心只注意“结相”之“异”，而

没有注意“结体”是“同”；这就是见“相”不见“性”。然如来之意则在藉着观察“结相只异”，而导引入“结体是一”，但阿难之知见仍不及于此。

“令其杂乱，终不得成”；虽然六结同是一巾所造，但法如是故，既已成结，再要任意乱其次第，也是不可得了。

“则汝六根亦复如是：毕竟同中生毕竟异”：一心所成的六根与一巾所成的六结一样；在毕竟同的“体”中，生出毕竟异之“用”：用虽有别，而体仍旧是一，不会因用之多寡而改变其体一之性。

【义贯】

“佛告阿难：此宝华巾，汝知此巾元”来“只”是“一条”，当“我”系“六绾时”，即“名”为“有六”个“结。汝”现在“审”细“观察”一下：“巾体”本“是同”一个，会不会“因”打的“结”而令巾体“有”所差“异？于”汝“意云何”？最“初”的“绾结成”之时，“名为第一”结；“如是乃至第六结生，吾今”若“欲将”最后的“第六结”之“名”，首尾掉换一下，而令之“成”为“第一”结，这样能成立“不”？

“不也，世尊。六结若”真的“存”在，“斯第六”个成就的结其“名终非第一”。这个事实，“纵”然“我”经“历”多“生”、竭“尽其”一切巧言“明辩，如何”得“令是六结”搅“乱”其“名”称及次第？

“佛言：如是”！一点不错。“六结”虽各自“不同”，然“循顾”其“本”体之“因”，实是“一巾所造”，纵然是同一巾体，但欲“令其”诸结之名称次第变成“杂乱”无章，“终不得成。则汝”之“六根，亦复如是”：于“毕竟同”之体“中”，由于自心无明妄想之因缘缠结，而“生”出“毕竟”相“异”之用。

3. 六解一亡：若无诸结，即无彼此；劳见生狂华

【佛告阿难：“汝必嫌此六结不成，愿乐一成，复云何得？”

阿难言：“次结若存，是非锋起，于中自主生此结非彼，彼结非此。如来今日总解除，结若不生，则无彼此，尚不名一，六云何成？”

佛言：“六解一亡，亦复如是。由汝无始心性狂乱，知见妄发，发妄不息，劳见发尘。如劳目睛，则有狂华，于湛精明无因乱起。一切世间，山河大地，生死涅盘，皆即狂劳颠倒华相。”】

【注释】

“汝必嫌此六结不成”：“嫌”，嫌恶，讨厌，不喜欢。“六结不成”，希望六结不成。此谓，你如果实在不喜欢这六结，而希望它们不成就，不存在的话。

“愿乐一成”：“一”，一巾。而愿意且喜欢原来的一巾仍然能得恢复、成就。此比喻：你若实在厌离根结，而欲成一心清净解脱。

“是非锋起”：是与非之诤论如刀锋而起。以如是之诤论能伤人，尤其是能伤人之慧命，故喻如刀锋。

“若总解除”：“总”，完全。这些结如果全都解除。

“结若不生，则无彼此”：六结若解除，即无结存在（不存在即是不生），如是则无彼与此之位置、次第、与名相。

“尚不名一，六云何成”：若连“一巾”之名尚不可得，则“六结”之名云何得以成立呢？

【义贯】

“佛告阿难：汝”若“必嫌”恶“此六结”各异之状态，“不”欲其“成”立，而“愿乐”原来的“一”巾仍还原“成”无隔之一体，此事“复云何”而可“得”成就呢？

“阿难言：此”诸“结若存”在，则“是”与“非”之诤论必然如刀“锋”而“起”，易自伤伤人，“于”诸结“中”必“自生”起“此结非彼”结，“彼结非此”结之诤论。“如来”您“今日若总解除”诸结，因而“结若不”复“生”存，“则无彼此”之位置、次第及名相，如是则“尚不”得“名一”巾，更何况“六”结之名“云何”得“成”？

“佛言”；我所说的“六解一亡，亦复如是。由汝”自“无始”来，以“心性狂乱”故，因而虚妄之“知见妄发”，如是“发”生之虚“妄”知见自无始来“不”曾止“息”，因而成为“劳见”（能见分）而“发”为妄“尘”（所见相分）。这就有“如”过“劳目睛”成为见病，“则”妄见“有狂”乱纷飞之空“华”相出现，“于湛”然“精明”之主体上，彼等空华犹似“无因”而“乱起”乱灭。就是这样，“一切”有情与无情“世间”，包括无情器世间的“山河大地”之成住坏空，及有情众生世间之“生死”与“涅盘”，十法界一切染净诸法，“皆即”是“狂”心“劳”病所见之“颠倒”空“华”之“相”。

4. 解结须从结心

【阿难言：“此劳同结云何解除？”

如来以手将所结巾偏牵其左，问阿难言：“如是解不？”“不也，世尊。”
旋复以手偏牵右边，又问阿难：“如是解不？”
“不也，世尊。”
佛告阿难：“吾今以手左右各牵，竟不能解，汝设方便，云何解成？”
阿难白佛言：“世尊，当于结心，解即分散。”
佛告阿难：“如是，如是！若欲解除，当于结心。”】

【注释】

“偏牵其左”：“牵”，拉，扯。把有结的巾向左一拉。左边比喻“有”，拉到左边，喻凡夫以无明力强制真性令堕于有，且执着于此有，故长沦生死，不得解脱。是故把巾往左边拉扯，不但不能解开根结，结果只有令结缚得更紧而已。

“偏牵右边”：“右边”，与左边之“有”相对，即是“空”。喻二乘执空，滞于涅盘，故亦不能解九界之根结，而证圆通。“左、右”比喻空有二边，皆成边见，故空有二俱非，以皆违于如来中道正见故。

“汝设方便，云何解成”：你想看看有什么方法，才可把这结给解开。这就是所谓的观机逗教，佛不直说，而令阿难自思自解。

“当于结心，解即分散”：“心”，指问题之所在。此言，应当在结心之处，只要一解，此结就分散了，意涵不用左右牵来扯去，作一些不相干的动作：若不直攻问题的症结所在，怎能解得开？若直攻问题之症结，当下即解。所以这“当于结心”亦隐含了“直指人心”之义。（须知阿难乃大权示现，且在不久的将来便绍如来正法眼藏，为宗门之二祖，故言外亦即影射宗门心地法门，有以致之。）又，解从“结心”亦表远离左右二边的中道正见实义之修法，不作左拉右扯、二乘凡夫之“空、有”无益之行，趋中道了义之处。

【义贯】

“阿难”问“言：此”由“劳”病所见之空华相“同”内心之根“结云何”可得“解除”？

于是“如来以手将所结”之“巾偏牵”拉于“其左”边，而“问阿难言：如是”能“解”结“不”？

“不也，世尊”。阿难答言。

如来“旋复以手偏牵”有结之巾于佛自己的“右边”，于是“又问阿难：如是”能“解”诸结“不”？

“不也，世尊”。阿难又答。

“佛告阿难：吾今以手”向“左右”两边“各牵”拉此巾，“竟不能解”诸结，“汝”且“设”一“方便”，看“云何”能令“解”结之事“成”就？

“阿难白佛言：世尊”，若欲解结，应“当于结”之中“心”一“解”，结“即”便“分散”。

“佛告阿难：如是，如是”！一点也不错，“若欲解除”诸结，应“当于结心”上动手解除。

【诠论】

有人也许会问说：要解巾上之结，当然是要直接在结上动手，这还用问吗？而且，这么明显的问题，佛为何把一条手巾左右牵来扯去，这很显然并非解开结缚的方法，只是越扯越紧；而如来为何这么作？当知：佛以巾为例时，是把问题简化，且就近取譬，令我们一看就明了什么是解结之方，而什么不是解结之方；这也是如来“深入浅出”的教授法。这以巾结为例，浅显明白，但若用在众生自身的根结上，可就不是那么单纯明显了，除非是得了无漏道眼之人，或已得法眼、慧眼之大菩萨，其他一切凡夫、外道、二乘，并不能一眼就看出那样作、那样修，究竟对不对？能不能究竟解除九界之根结？而佛大慈大智，设如是方便，让我们一看，马上就明白：左牵右扯、偏左偏右、堕空执有，不只白费精力，更且把结越扯越紧了，故知凡夫、二乘之堕空执有之种种修行，实是“错用心”，“虚费工夫”，不能解除九法界“二死”（分段生死、变易生死）之根结。故知佛智实不可思议，能以如此平实简单的事例，而来解说开发世界上第一等困难、隐晦难了的问题，令有智众生一望即得比量之知见，因而心开悟解。故知佛之为“无上士、调御丈夫”者，诚然不谬也。

5. 结心在根——根结若除，尘相自灭

【“阿难，我说佛法从因缘生，非取世间和合粗相；如来发明世、出世法，知其本因，随所缘出；如是乃至恒沙界外一滴之雨，亦知头数；现前种种，松直、棘曲，鹄白、乌玄，皆了元由。

是故阿难，随汝心中选择六根，根结若除，尘相自灭，诸妄销亡，不真何待？”】

【注释】

“我说佛法”：指我以上所说的从根解除，而达圆通，以至成佛的法门。

“从因缘生”：这“因缘”是指最胜上之因缘，是如来自证的“如来密因”的因缘，而非凡小所解之因缘。

“非取世间和合粗相”：如来之最胜上密因，于此法中，乃不取着世间的任何和合的粗劣之相，以和合即是无常，无常即有生灭；然如来法为离生灭心而修，不得依生灭心而修；若依和合生灭之心或法而修，则所得之法亦是无常生灭，故知和合之法为粗劣之相；然而如来之法为依湛然精明之性，故其法至为精纯胜上。又，二乘所依粗劣和合之法，皆是二法，如依空破有，依净破染等。然如来之法系令体入本自庄严，非空非有，本自清净，不可染污，故究竟离诤，远离二法，离一切戏论，以一切戏论皆是粗相，为“众生知见”之本。

“如来发明世、出世法，知其本因，随所缘出”：如来以自觉圣智而开发明了世间及出世间一切诸法，皆了知其本起之因（此即如来藏，为一切法之究竟本因），众生依此本因，而各随其所遇之缘，出生十界依正、染净一切法。

“一滴之雨，亦知头数”：甚至一滴雨水，如来之智亦能确知其中由多少小雨滴组成，因为如来已得正遍知觉，如实了知众生以何因缘，而可得多少雨水之滋润。

“松直、棘曲，鹄白、乌玄”：“棘”，荆棘。“鹄”，即天鹅；体长三尺馀，形与鹤似，劲长，上嘴有黄赤色之瘤，全体白色。“乌”，乌鸦。“玄”，黑。此谓，松树以何因缘而挺直，荆棘以何因缘而弯曲，鹄何以生来即是白色，而乌鸦何以生来即是黑色。
“皆了元由”：如是等一切依正之法，如来皆了其元由。

“根结若除，尘相自灭”：“根”为能取。“尘”为所取。能取的六根之缠结若解除，则所取之尘自然不生。

“诸妄销亡，不真何待”：“诸妄”，指“能所”诸妄。能所诸妄既皆销亡，则不证真更何待？此即是：妄销真显是也。
【义贯】

“阿难，我”以上所“说”的从根解除而达圆通，乃至成“佛”之“法”，系“从”最胜上之“因缘”（本源心地）而“生”，然此胜因缘“非”同凡小“取”着“世间”虚妄“和合”而生之“粗”劣之“相”；此乃“如来”依自觉圣智开“发明”了“世”间及“出世”间一切“法”，了“知其”究竟“本”起之“因”（如来藏），“随”众生“所”遇之“缘”而现“出”十法界依正一切分齐之相。（以佛智正遍知觉，普知十法界一切总别之相），“如是乃至”即使是“恒”河“沙”数的世“界”之“外”的处所，其“一滴之雨”水，诸佛如来以其智“亦”能如实确“知”其“头数”（滴数——以佛如实能知彼方世界众生以何因缘，而得受用多少雨水之滋润故）；又，如来之智亦对“现前种种”依正之相，皆悉了知其因缘，例如“松”树以何因缘而得挺“直”、荆“棘”以何因缘而弯“曲，鹄”何以生来即“白”，而“乌”鸦何以生来即“玄”黑，如来于如是诸法“皆了”其“元由”。

“是故阿难”，你今欲修无上菩提，而达佛之境界，即应“随汝心”性“中”之所近，而“选择六根”中之一圆通根去修，逮你修到能取之“根结若”得解“除”，则所取之“尘相自”然“灭”而不生，能取及所取之根尘“诸妄”既皆“销亡”，此时若“不”现证“真”如实性，更“何待”乎？
6. 解结依次第——解后得人空及无生忍
【“阿难，我今同汝：此劫波罗巾六结现前，同时解萦（萦），得同除不？”

“不也，世尊。是结本以次第绾生，今日当须次第而解，六结同体，结不同时，则结解时，云何同除？”

佛言：“六根解除，亦复如是。此根初解，先得人空；空性圆明，成法解脱；解脱法已，俱空不生；是名菩萨从三摩地得无生忍。”】
【注释】

“六结现前，同时解萦，得同除不”：“六结现前”，即现前的六结。“萦”，缠、结。这现前的六个结，如果同时去把它们解开，能不能在同一时间内都解除呢？

“六结同体，结不同时”：“同体”，指同一个巾体。这六个结虽同是一个巾体，但并不是在同一个时间内结成的。

“此根初解，先得人空”：“初”，第一步，第一个层次。解脱有许多个层次，此是第一个层次的解脱：先证得人空，即“人无我”，此是小乘所证。

“空性圆明，成法解脱”：证得“人空”之后，若上上增进，则悟此人空之空性本自圆明，无空相可得，即证“法空”，亦即“法无我”，而成就法解脱。“法解脱”，即是于法解脱。此所谓“法”者，一切法也，指世间、出世间一切法，十法界、凡圣、染净一切法；此为菩萨所证及所行之境界也。菩萨得法解脱已，即于一切法而得自在，故得遍法界虚空界，游诸佛土，度脱众生，成就甚难稀有、不可思议之事。

“解脱法已，俱空不生”：“俱空”，指人空及法空之二空。这又是更高一层次的证悟：菩萨在得法解脱，证得法空之后，又更进一步，证得人空与法空二者俱是无有自性，本不生，亦即

所谓“二空亦空”。这也是《大般若经》所说的“第一义空”，或“第一义谛大空”。

“从三摩地得无生忍”：“三摩地”，正定；定慧等持，有译为三昧。这里特指首楞严三昧。“忍”，安忍，忍可，持心不动之义。“无生忍”，即菩萨于三摩地中，观一切法本不生，而忍可于心，并以此忍智持心而不动，称为“无生法忍”；因为虽然菩萨以定慧力照了，了知一切法本不生，然诸法亦常随种种因缘而如幻现起一切相，犹如空华、水月；菩萨于自住三摩地中，观了这一切空华、水月之相，虽有众相而无实性，虽无实体性而仍随缘而现种种相，如幻如化，皆不可得；菩萨以甚深智如是如实观了，得成于忍，心不动摇，此境界称为“无生法忍”。又，为何此“无生法忍”定要从三摩地得呢？因为无生法忍是诸佛菩萨所证最殊胜的无漏智之一，是与定心相应，与首楞严三摩地相应之法，非凡愚居散乱境得窥其奥，亦非二乘沈空滞寂之所能入，故唯能从以如来藏为根本的首楞严三摩地中得。

【义贯】

“阿难，我今问汝：此劫波罗”天所奉之“巾”，今有“六结现”在目“前”，若欲“同时解”除其“紊”缠之结，可“得同”时都“除”去“不”？

“不也，世尊。是”诸“结本”来是“以次第绾”系而“生，今日”若要解除之，“当”仍“须”依“次第而解，六”个“结”虽是“同”一巾“体”所成，但其紊“结”并“不”在“同”一“时”间，是“则”欲令“结解”除“时，云何”可以于“同”一时而得尽“除”？

“佛言”：众生修行欲令其“六根”之结“解除，亦复如是”，须依次第而行。“此”六“根”最“初解”脱时的境界为“先”证“得入空”（此为二乘所证境界）；其次，若得上上增进，即证悟此人空之“空性”本自“圆明”，因而远离诸相，亦无人空之相可得，于是即证法空，而“成”就于“法”得“解脱”；复次，得“解脱”于“法已”，再上上增进，如实照见人空与法空二空本身亦“俱空”无自性，其体本“不生，是名”为“菩萨从”首楞严“三摩地”中而证“得无生”法“忍”。

第六章　二十五圣圆通境界（圣人示范）

第一节　问圆通本根

【阿难及诸大众蒙佛开示慧觉圆通，得无疑惑；一时合掌，顶礼双足，而白佛言：“我等今日身心皎然，快得无疑！虽复悟知一六亡义，然犹未达圆通本根。

世尊，我辈飘零，积劫孤露，何心何虑预佛天伦，如失乳儿，弧遇慈母；若复因此际会道成，所得密言，还同本悟，则与未闻无有差别。惟垂大悲，惠我秘严，成就如来最后开示。”作是语已，五体投地，退藏密机，冀佛冥授。】

【注释】

“飘零”：“飘”，漂流生死。“零”，零落诸趣。

“积劫孤露”：“积劫”，累劫。“孤”，以众生从无量劫来，于生死中独来独往，未有善知识或善友提携、教导、护念，如人幼年丧父，无有依怙（hù），故称为“孤”。“露”，无涅盘可作依止，如人露宿野外、街头。

“何心何虑预佛天伦”：“何心”；“何”，怎么。怎么敢如此存心？“何虑”，怎么敢这样想？“预”，参预。“预佛天伦”，即成为佛之法眷。这不单指因为阿难是佛在家之堂弟而言；此所谓“天伦”盖广含佛之一切出家法眷而言。

“如失乳儿，忽遇慈母”：“失乳儿”，以久在六道飘零，未沾法乳，慧命将断。“忽遇慈母”，今得从佛出家，常随不离，饱尝法乳，慧命得续。

“若复因此际会道成”：如果由于此首楞严大会之因缘际会，而令菩提道得以成就，如是即十分庆幸。

“所得密言，还同本悟”：“本悟”，指昔日依文解义之解悟，非于深理之真悟。此言，反之，若今日所闻得之无上密因之法言，还是与往昔一样，只是依文解义之解悟，而不能真正悟入。

“则与未闻无有差别”：若徒有文字知解，而不能行证，则与未听闻并没有多大差别，以不能真实受用故。

“惠我秘严”：“秘严”，秘密严净之法门。以依如来密因，故是“秘”。以依圆通根，返闻自性，逆流断惑，此为了义之修证，非着相、不离染着之修，故是庄严清净之法。

“退藏密机”：“退”，退归本位。“藏”隐藏。“密机”，暗中求佛加持之动机。

“冀佛冥授”：“冀”，希望。“冥”，暗中。希望佛暗中以神力加持而传授。

【义贯】

“阿难及诸大众蒙佛开示”之后，以“慧觉”照了根性，而达“圆通”，得悟无生忍之妙理，且皆于此了义谛“得”决定信、“无”有“疑惑”，故皆“一时合掌，顶礼”佛之“双足，而白佛言：我等今日身心皎然”明白，畅“快”安乐、于佛所说之妙法“得”以信解，“无”有障“碍”。吾等“虽复”已“悟知一”巾之体与“六”结销“亡”之深妙“义”理，“然犹未

达”何根才是“圆通”之“本根”。

“世尊：我辈飘”流生死、“零”落诸趣，累“积”穷“劫”背离本心，如舍父逃逝，无依无怙、“孤”苦“露”宿生死旷野，“何”敢存“心”、“何”敢念“虑”以参“预佛”之法眷之出世“天伦”？然今得随佛出家，“如失乳”哺之小“儿，忽”得“遇慈母”施与法乳。“若复因此”首楞严大会之因缘“际会”，而得令菩提“道成”就，斯则幸甚；如其不然，则如今“所”闻“得”之胜妙“密言还同”于昔日“本”于文字之解“悟”，犹不得证悟，如此“则与未闻”妙道“无有差别；惟”愿如来“垂”示“大悲，惠我秘”密“严”净之法，以“成就如来最后”（最究竟之）“开示。作是语已，五体投地，退”归本位，隐“藏”其“密”求如来加持之动“机”而不明言，“冀”得“佛”之“冥授”（暗中传授）。

【尔时世尊普告众中诸大菩萨、及诸漏尽大阿罗汉：“汝等菩萨及阿罗汉，生我法中，得成无学。吾今问汝：最初发心，悟十八界，谁为圆通？从何方便入三摩地？”】

【注释】

“生我法中”：诸菩萨与阿罗汉，于佛法中得证法身，犹如于佛法中出生一般，故佛说“生我法中”，以佛及法，如父如母，能出生三乘贤圣之法身故。

“得成无学”：无学道通常指阿罗汉而言，以阿罗汉“我生（生死）已尽、梵行已立，所作已办，不受后有”，故于出世法上，名为无学。然菩萨亦有“无学”，即入地之菩萨知真本有，达妄本空故，修即无修，因此亦称菩萨之“无学道”。

“最初发心，悟十八界，谁为圆通”：当你在因地（初发心）修行时，得以开悟；在这十八界中，以哪一个法门，对你来讲，最为圆通？这“十八界”，实包涵二十五门，即于十八界中还涵盖七大。以理而言，此二十五门乃遍该诸法，头头是道，法法皆圆，法法皆通，故诸圣系随各自之因缘而修不同根，皆证圆通；至于佛世尊则于二十五门无一不修，无一不圆通。

“从何方便入三摩地”：你们以何门为方便而入首楞严三昧，自证真如？归元无二路，方便有多门；佛现敕诸圣自说，一来为众生立一榜样，以励后学，令知证道非如来之专利，学者若依教如法修行，多门皆可入道。二来显示因地依修之法，皆须亲证实悟，否则空谈无可证验，足显自心本有之圣性于诸门无不能通达，非只一门可通而已。又，以入首楞严三昧，系与定慧相应，故能亲证真如佛性，疾成菩提。

【义贯】　本节从略。

第二节　二十五圆通

A．　六尘圆通

1．　声尘圆通（憍陈那等五比丘）

【时憍陈那五比丘即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我在鹿苑及于鸡园，观见如来最初成道，于佛音声悟明四谛。佛问比丘，我初称解，如来印我名阿若多。妙音密圆。我于音声得阿罗汉。佛问圆通，如我所证，音声为上。”】

【注释】

“鸡园”：《大智度论》云：昔因野火烧林，林中有雉（zhì）鸡（鸟名，形似鸡）飞入水中，湿其身以救火，经七日夜，感得净居天人下雨灭火，因而名彼林为鸡园。

“佛问比丘，我初称解”：“初”，最先。“称”，说，宣称。佛于开示四谛法后，问诸比丘解否，我最先表示我已解了。

“阿若多”：义为“最初解”。诸佛菩萨，乃至二乘圣人之名，常是依其所证之功德或法门而得名，彼名亦即如来印可其所修证之境界，然后赐与之令其名符其德。故其名字亦即是其所修、以及所成就的功德之表徵。

“妙音密圆”：“密圆”。秘密周圆。这是指憍陈那所悟之对象（内容），为佛说法时之微妙音声，其体秘密（以音声之本体乃如来藏，故极深密），其用周圆，遍十方界。

“我于音声得阿罗汉”：我即以音声（声尘）为本修因，而得开解，悟明真谛，因此得证阿罗汉道。

【义贯】

“时憍陈那”等“五比丘即从座起，顶礼佛足而白佛言”：昔日“我在鹿苑及于鸡园，观见如来最初成道”，而后如来为我等五比丘三转四谛法轮，我即“于佛”之妙法“音声”而开“悟明”了“四谛”之理。“佛”那时“问”诸“比丘”解彼四谛理否，“我”系最“初称解”之人，“如来”即“印”可“我”所解，而“名”我为“阿若多”（最初解），而我所解者无他，乃佛之微“妙”法“音”其体秘“密”、其用周“圆”，遍于法界。“我于音声”之本修因而得开解，悟明四谛，“得阿罗汉”道。“佛”今“问圆通，如我所证”者，即以“音声为上”。

【诠论】

六尘本来是以色尘为首，现在二十五圣自证圆通境界，却是以“声尘圆通”居先，又以“耳根

圆通”殿后，这便暗示了这二十五圆通法门的归趋，以本经的当机者阿难而言，乃至以此方世界众生一般普遍的根机而言，还是以从耳根一法门入，最为直捷、简便。当然，若是最上上根器人，能当下“不由方便”、“直指人心”，那自然又是更为快捷便利，一门顿超；然而那是“如来种性”之人，千万人中难得其一。又如其他特例，例如此中除了观世音菩萨外之二十四圣，皆各有其特殊之胜上因缘，而得以其他法门，会本心源、开悟圆通，那也另当别论——不过那又必须于外有很殊胜的善知识因缘，得值遇真大善知识教授，于内又必须有极殊胜之善根，方得成就。因此，除了这两类特例之外，从种种方面来考量，佛在本经中以种种暗示或明言，都在推许耳根圆通法门，以其对此世界之一般众生而言，适用性比较大。

又，在这里经中说：“佛问圆通，如我所证，音声为上”，当然是指若根性方面与憍陈那相近的有情，对他们而言，其本修法门，还是以声尘圆通法门最为殊胜。但这并不表示声尘圆通便是一切法门中殊胜与否。所谓“最上”系对机而言，法门若“对机”即殊胜、最上；若不对机，即不得言殊胜，遑论“最上”；于此音声圆通法门如是，其他法门也是一样，行者应可比知。因此于以下二十四种圆通法门中，关于这点即不再赘言。

2. 色尘圆通（优波尼沙陀尊者）

【优波尼沙陀即从座起，顶礼足而白佛言：“我亦观佛最初成道，观不净相，生大厌离，悟诸色性，以从不净白骨、微尘，归于虚空，空、色二无，成无学道。如来印我名尼沙陀，尘色既尽，妙色密圆，我从色相得阿罗汉。佛问圆通，如我所证，色因为上。

【注释】

“优波尼沙陀”：义为色性空。

“观不净相，生大厌离”：我依佛所教而观色法之不净相，而对欲念生大厌离。“不净相”指“九想观”之相（即观想人死后，其尸体产生如下九种变化）：一、膨胀想，二、青瘀想，三、坏想，四、血涂想，五、脓烂想，六、虫啖想，七、分散想，八、白骨想，九、烧想。

“悟诸色性，以从不净”：悟了诸色法，是从最根本的不净（种子不净、生处不净等）而来。共有七种不净，详后“诠论”中说述。

“白骨、微尘归于虚空”：我又于九想观中，观众生肉体死后终成白骨，白骨遇野火燃烧后化为微尘，微尘于风过处，应念消散，犹如虚空。

“空、色二无，成无学道”：“二无”，二者皆无相。我又观虚空与色法二者，皆无相可得，因此而证色、空二空，而得成就无学道果。

“如来印我，名尼沙陀”：如来印可我之所证，并以我所实证的“尘性空”（色性空）之法，而赐我之名为“尼沙陀”（复次，因诸圣证得法身，以法成身，故以所证法之名，而名其本身，是即有三义，一、表“实至名归”：二、为表显其所证之法，及其功德；三、显示此圣之本起因缘。）

“尘色既尽，妙色密圆”：妄尘之色相既得销尽，则真性之妙色即得显现无量庄严、深密、圆满周遍法界。以不为凡外所知所见，故称深密。

【义贯】

“优波尼沙陀”尊者“即从座起，顶礼佛足而白佛言：我亦”得因缘际会而“观佛”于“最初成”无上“道”，我于彼时依佛所教而“观”色之“不净”九“相”，因此于欲念“生大厌离”，并“悟”了“诸色性”之生起，“以从”种种“不净”而来，因此了知众生妄色之种种相好及其美色，终归于“白骨”，乃至白骨遇野火燃烧后化为“微尘”，微尘再遇野风一吹而散，“归于虚空”，故我即了知一切色相不可得；色既不可得，而空亦不可取、不可得，是故“空”与“色，二”俱“无”相可得，我因而证色与空二者俱空，而得“成无学道”。于是“如来印”可“我”之所证，而以我所证之法“名”我为“尼沙陀”（尘性空），妄“尘”之“色”相“既尽”，真性之“妙色”即显其殊胜秘“密圆”满周遍，无量庄严，大用现前；故“我”系“从”观悟“色相”而“得阿罗汉”道。故今“佛问圆通”法门，“如”以“我”自“所证”者而言，即以“色”尘为本修“因”而证圆通之法“为上”。

【诠论】

如来为护修行人，令他不对自己的色身，及他人之身起贪着，因而妨碍正道，故教令修不净之相，以破其着心；又，此不净想亦是为断除众生无始以来最难破除的“身见”、或“我见”，亦即“萨迦耶见”。如来所说之不净，共有七种，称为“七种不净”：

一、种子不净—种子又分为两种：（1）内种子：谓人的色身，是从往昔所造的烦恼业因，所得的果报；此为内种子不净。（2）外种子：谓此身系从外承受父母流遗之体而生，故名为外种子不净。

二、受生不净—谓人之生，是由于从父母交媾、赤白相合，以成其身，故称为受生不净。

三、住处不净—谓女人之体是不净聚，处胎十月中，胎儿居于生、熟二脏之间，故名住处不净。（“生熟二脏”，谓初受饮食为生脏，饮食变坏为熟脏。）

四、食啖不净—谓处于胎中时，唯食母血以资其身，故名食啖不净。

五、初生不净—谓怀胎十月满足，头向产门，流血淋漓，腥秽狼籍，故名初生不净。

六、举体不净—谓人之全身，只是一层薄皮包裹，薄皮之内，从头到脚，纯是秽物，故名举体不净。

七、究竟不净—谓人于此生业尽报终，捐弃冢间，如朽败木，大小不净，流溢于外，膨胀烂坏，骨肉纵横，故名究竟不净。

以上为七种不净。

3. 香尘圆通（香严童子）

【香严童子即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我闻如来教我谛观诸有为相。我时辞佛，宴晦清斋，见诸比丘烧沈水香，香气寂然，来入鼻中。我观此气非木、非空、非烟、非火，去无所着，来无所从，由是意销，发明无漏。如来印我得香严号，尘气倏灭，妙香密圆；我从香严得阿罗汉。佛问圆通，如我所证，香严为上。”】

【注释】

“我时辞佛”：“时”，那时。“辞”，辞别。

“宴晦清斋”：“宴”，安也。“晦”，韬晦。“清斋”，清净之斋室。谓，我即宴安自处，晦迹韬光于清净之斋室。

“沈水香”：梵语agaru，音译为阿伽嚧，意译为不动。又称为沈香，系采自热带所产之瑞香科常绿乔木之天然香料。此香木之学名为Aquilaria agallocha，材质甚厚，为青白色。印度、波斯、逻罗、交址（zhǐ水中的小块陆地）、及我国广东南部、海南岛等地均有产。其木朽败或采伐时，由中心木质部分渗出黑色树脂，即是沈香。其香浓郁，木心坚实，入水必沈，故称沈水香，可供药用，治疗风水肿毒。沈香树之种类甚多，据《增广本草纲目》卷三十四沈香条载，由于产地、形色等因素之不同，沈香亦有各种名称及等级，如称栈香、黄热香、猥刺香、鸡骨香、海南沈、上沈香等。或谓上有黑色光泽之沈香，称为伽罗，系最上乘之香。《华严经》云：阿耨达池边出沈水香，名莲花藏，若烧一丸，普熏阎浮；据此则可知：鼻不须蒙烟而得闻此香木之香气。

“我观此气非木、非空、非烟、非火”：我谛观此香气，并非从木材来，因为光有木头，若不燃烧，香气如何能远传？故知此气非从木来；亦非从虚空中来，若香气是从虚空中来的，则虚空即自能生香气，更何须沈香木？又，虚空常在，应能常生香不断，而实不然，故知香气非从空生；香气亦非从烟生，因人于远处闻香之时，其鼻并未被烟熏，且其烟亦未及于远处即散失无形，故知此香气并不从烟来。香气亦不从火中来，若火中有香气，则不一定要烧香木才会有香气，烧任何物应皆能出香气，而实不然，故知彼香气并不从火中来。

“去无所着，来无所从”：此香气灭去时，并不着于任何一处，而是毫无去踪可得；此香气来时亦无所从来，竟不知它到底是从哪里来的。于是彻见香尘当体空寂，其生之时，了无生相可得，当其灭时，亦无灭踪（灭相）可取。

“由是意销”：“意”，指能分别之意识。所分别的香尘既空寂，则能分别之意识亦因此而销泯。

“尘其倏灭，妙香密圆”：“倏（shū：忽然，极快地）”，忽然，以其为顿悟故。谓，有漏的香尘之气倏然消灭不生，则自性之妙香，其体秘密圆满周遍法界。因为自性之妙香不可以肉眼见，亦不能以肉鼻而嗅知，故称之为秘密。

【义贯】

“香严童子即从座起，顶礼佛足而白佛言：我闻如来教我谛”实“观”察世间“诸有为相，我”于彼“时辞”别“佛”离去之后，退而自修，“宴”安自处，“晦”迹韬光于“清”净之僧“斋”之中，“见诸比丘”燃“烧沈水香”，其“香气寂然”，无声无形，不现任何迹象地“来入”于我之“鼻中。我”即“观”察“此”香“气”为从何而来；

我即观了此香之气“非”从“木”来（因木若不假火烧，香无由出并且远传）；

此香气亦“非”从“空”而来（若从空来，虚空即自有香，何须烧香？）；

此香气亦“非”从“烟”来，不假烟载（因远处闻香，但闻香气，而不见烟，亦不受烟熏——若受烟熏，于眼、鼻、喉等皆生不适，然闻此香，唯有适悦之感，无有不适，故此香非从烟生）；

此香气亦“非”从“火”来（若从火来，则世间一切火皆应能出沈香味，而实不然）；

如是一一观了，则见此香味灭“去”之时，一“无所着”（香气灭已，不复可得）；

香气“来”时亦“无所从”来（香气生处不可得，灭处亦不可得），即彻见香尘当体空寂；

以所分别之尘空寂故，能分别之识亦空寂，以此照了，“由是”而“意”识亦随而“销”泯，因而“发明无漏”之智。

职是之故，“如来印”可“我”所证者，我因而“得香严”之称“号”。以有漏香“尘”之“气倏”然消“灭”，于是显现自性之“妙香”，其体秘“密圆”满，周遍法界。故“我”系“从香严”之法门，而“得阿罗汉”道。今“佛问圆通”法门，“如”以“我所”自“证”者，

则仍以“香严”圆通法门“为上”。

4. 味尘圆通（药王、药上菩萨）

【药王、药上二法王子，并在会中五百梵天，即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我无始劫为世良医，口中尝此娑婆世界草、木、金、石，名数凡有十万八千，如是悉知苦、酢、咸、淡、甘、辛等味，并诸和合、俱生、变异，是冷、是热，有毒、无毒，悉能遍知。承事如来，了知味性非空、非有、非即身心、非离身心，分别味因，从是开悟。蒙佛如来印我昆季，药王、药上二菩萨名。今于会中为法王子，因味觉明，位登菩萨。佛问圆通，如我所证，味因为上。”】

【注释】

“五百梵天”：此五百梵天因皆是药王、药上二菩萨的眷属，同修一法门，故皆同时起座。

“并诸和合、俱生、变异”：“和合”，指有些药是和合性，必须与其他药配合才能治病。“俱生”，指某些药生来之性即可治病，如甘草生来是甜，黄连生来是苦，一药可治一病。“变异”，指有些药材须经修炼泡炙等手续，令其性或味改变，方有疗效。

“承事如来”：此指承事释迦如来。

“非即身心”：“身”指舌根，“心”指舌识。谓药味非即是舌根或舌识，以若无药来入于口，舌根、舌识不可能自知药味。

“非离身心”：谓若离于舌根与舌识，亦无药味可得——无舌，谁来尝知药味？无识，谁来分别药味？

“分别味因”：“分别”，此分别为了知之义。“因”，本因。此谓，我于是而分别了知味尘之本因，既无定体，又无所从来。

“从是开悟”：我因此而开悟了味尘之相妄性真，本如来藏妙真如性。

“昆季”：与昆仲同；兄弟也。

“因味觉明”：因观味尘而圆悟本觉妙明之真性。

【义贯】

“药王、药上二法王子，并在会中”与其同行之眷属“五百梵天，即从座起，顶礼佛足而白佛言：我”于“无始劫”中，皆“为世”间之“良医，口中”常“尝此娑婆世界”中之“草、木、金”属、矿“石”等药材，其“名数凡有十万八千”之多，“如是悉知”其“苦、酢、咸、淡、甘、辛等味，并诸”药，分别其中那些是“和合”之性，那些是“俱生”之性，那些是“变异”之性，其药性“是冷”、还“是热”、是“有毒”、还是“无毒，悉能遍知”无遗。

之后得以“承事”释迦“如来”，由于宿昔所业，又蒙如来开示，而豁然“了知味”尘之“性非空”（以舌与药一接触，则药味炽然现前，故非空）；

味尘之性亦“非有”（药虽现有味，然味尘实无自性，离舌无味，故味尘自性非有）；

味尘亦“非即身、心”（以若无药来入于口，舌根与舌识亦不能自知药味，故味尘不即身心）；

味尘亦“非离身、心”（以离于舌根与舌识，亦无药味可得），我由此而“分别”了知“味”尘之本“因”，既无定体，又无所从来，“从是开悟”味尘之相妄性真，一切味尘本如来藏妙真如性。

于是“蒙佛如来印”可“我昆季”（兄弟）二人之所修证，而赐以“药王、药上二菩萨”之“名”。

“今于会中为法王子，因”观“味”尘而圆悟本“觉”妙“明”之真性，“位登”于“菩萨”，今“佛问圆通”法门，“如我所”自“证”者，则以“味”尘为本修“因”之圆通法门“为上”。

5. 触尘圆通（跋陀婆罗菩萨）

【跋陀婆罗并其同伴十六开士，即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我等先于威音王佛闻法出家，于浴僧时随例入室，忽悟水因，既不洗尘，亦不洗体，中间安然，得无所有。宿习无忘，乃至今时从佛出家，令的无学，彼佛名我跋陀婆罗，妙触宣明，成佛子住。佛问圆通，如我所证，触因为上。”】

【注释】

“跋陀婆罗”：义译为贤首、贤守、贤护。以其位居等觉，为众贤之首，故称“贤首”。又因此菩萨以贤德自守，此为能自利，故称“贤守”；又以贤德普护众生，此为能利他，故称“贤护”。

“开士”：“开”，开悟。能自开悟，又能开悟众生之大士，即是菩萨之异称。

“威音王佛”：《法华经》云，有二万亿威音王佛相继出世，跋陀菩萨所说的，当是在最初的一尊威音王佛的像法之中，因为跋陀婆罗与常不轻菩萨同时。跋陀婆罗等起先由我慢心重，常轻慢诽骂常不轻菩萨，后来因为见到常不轻菩萨的神力，才自悔前非，因而信从，故得闻佛所

遗之教法，而发心出家。本经中直言“先于威音王佛闻法出家”，此为从略而言。又，《法华经》云：“尔时常不轻菩萨者，则我身是；尔时四众，常轻是菩萨者，今此会中，跋陀婆罗菩萨等是。”可见跋陀婆罗菩萨从最先初发心起，即宿世受释迦如来（前身）之教，因此今世释迦成佛，跋陀婆罗亦证道果。

“于浴僧时”：佛制七众净浴律仪，半月僧众用浴一次。（佛制此律本意为：昔时印度水少、可贵，为不浪费，故制半月一浴。即使在中国北方及西北偏远及沙漠地带、黄土高原、水资源亦甚可贵，很多人一个月难得沐浴一次。又，与此相反，有些人修行苦行，为免取水麻烦，故常经年不浴。佛亦为令僧众避免污垢之讥，而制此合于中道之律仪。当然，今时生活物质方便，则每日一浴亦甚得宜，以符清净之旨。然而出家人若因天热，而一天冲凉三四次，则是太过，不合惜福之旨。）

“忽悟水因”：“水因”，由于水洗之因。此言，忽然悟到由于水洗之因缘，而于身有冷、暖、涩、滑等触。

“既不洗尘”：然而此等诸触既不由于以水洗尘而有，以尘本无知，何能成触？又，若尘能成触，何须水洗方生？故知此触实非从以水洗尘而来。

“亦不洗体”：此触亦不因水洗身体而有。以身体乃四大假合，本属无情，何能觉触？故知此触亦非从水洗身体而来。

“中间安然”：由上所说，此触既不从水洗根（身体）而来、亦不从水洗尘而来，是即根尘悉泯，能所双亡，故中间之识不生分别，安然不动。

“得无所有”：即原来之妄触，于内外求之，了不可得。

“宿习无忘”：过去观行成就，熏习成种，在八识中历劫不失。

“乃至今时从佛出家”：“今时”，今生。“佛”，指释尊。

“令得无学”：此指菩萨之无学，非声闻之无学。

【义贯】

“跋陀婆罗”菩萨“并其同伴十六开士，即从座起，顶礼佛足而白佛言：我等先”世“于威音王佛”时，“闻法出家，于”半月“浴僧时，随例入”浴“室”沐浴。我于彼时，“忽悟”由以“水”洗之“因”缘，而有诸触（冷、暖、涩、滑）生起，然而进而观察，则见此诸触“既不”是因以水“洗”身上之“尘”垢而有（以尘本无知，何能成触？且尘若自能成触，何待水洗方生？故知此触非从以水洗尘垢而生），此触“亦不”因水“洗体”而有（以体乃四大假合，本属无情，何能觉触？故知此触不是从水洗身体而来），故知水既不洗体、亦不洗尘，而令触生，我如是觉了，故达根尘双泯，能所双亡，于其“中间”识不生分别，“安然”不生。原来之妄触如是于内根外尘推求之，“得无所有”（了不可得），于是我得观行成就，熏习成种于八识中；如是“宿”世所“习”善业，历劫以来曾“无忘”失，“乃至”于“今”世之“时从佛”（释尊）“出家”，秉教断证，“令得”成就菩萨“无学”位，而回观昔于威音王佛时之本因缘，“彼佛名我”为“跋陀婆罗”，显示微“妙触”尘本离有无，“宣”示“明”了唯一藏性，随心应量，循业发现，而得“成佛子住”，（位居等觉，堪绍佛位）。

今“佛问圆通”法门，“如我所证”，即以“触”尘为本修“因”之圆通法门“为”最“上”最胜。

6. 法尘圆通（摩何迦叶尊者）

【摩诃迦叶及紫金光比丘尼等，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：“我于往劫，于此界中，有佛出世，名日月灯，我得亲近，闻法修学；佛灭度后，供养舍利，燃灯续明，以紫金光涂佛形像；自尔以来，世世生生，身常圆满紫金光聚。此紫金光比丘尼等即我眷属，同时发心。我观世间六尘变坏，唯以空寂修于灭尽，身心乃能度百千劫犹如弹指。我以空法成阿罗汉。世尊说我头陀为最，妙法开明，销灭诸漏。佛问圆通，如我所证，法因为上。”】

【注释】

“摩诃迦叶”：中文之义为大龟氏，为其族姓，又称为大饮光，由于大迦叶尊者的身光能盖过其他的光，故称他为大饮光。

“紫金光比丘尼”：是大迦叶俗家的妻子，两人同时发心出家。（在佛法中，有很多夫妇同时发心出家的例子；也有更多是先后发心出家的。在先后出家的例子中，有些是夫或妻先发心出家，之后再回来度他的眷属出家，如释尊就是这样。有些虽然夫妇都同时发心，但因尚有某些尘缘未了，譬如有孩子未成长而无人可托付，或父母在堂，乏人照料，而约好由一人先出家，另一人等俗事安排妥当再出家。夫妇若能同时发心学佛，乃至出家，而转世俗的伴侣为道侣，则是极为殊胜的福报，这是无量世修来的福，才能感得如是夫妻同心，有志一同，这对助成道业是一大助力。又，在家居士，若能夫妻一起学佛，虽不能出家，也是非常殊胜的因缘。再者，在家居士学佛，千万不要只顾你自己一人修行，一定要努力、想办法也令配偶能发心学佛，得佛法的利益；否则全家只你一人学佛，不管你修得再好，也是有“自了汉”的味道。又，学佛人，若连身边的人都不能利益到，如何能说是大乘道之佛弟子呢？再者，你的亲人，今世有缘成为你的眷属，莫白白令他们与你作为夫妻、或父子、或母女一场，而空无所得，岂不遗憾？）

“日月灯”：佛名。此佛以日、月、灯三智而立名。“日”能于昼间照明世间，令众生得以作务，此表佛以世谛智照世事，成就世人善事。“月”能于夜间照亮世间，令众生光明清凉，表佛以真谛智，照真如理。“灯”，不论白天、黑夜，于诸暗处悉皆能照明，表佛以真俗双融之中智，真俗无碍，理事双照。以此佛之真、俗、中三智具圆，故号为日月灯佛。

“亲近、闻法、修学”：佛于经中曾说，有些佛弟子，于归依后能亲近三宝，有些则于归依后不但能亲近，且又能闻法；有些于归依能亲近，又能闻法，并且于闻法后又能依教奉行。这是因为有些人根器下劣，只以“归依”一事为满足；有的人仅以能亲近为满足；有的人则以闻法为满足；有的人不只以闻法为满足，亦不以知解为究竟，而希望依法起修。如是当然以最后一种人为最有善根，最为有福、智之人，唯此种人能堪成就菩提，馀者不能。

“舍利”：中文之义为灵骨。这是由佛之大悲愿力，以三昧智力，自碎金刚不坏之身，而成舍利，恒久流布于天上人间。佛留舍利于世间，盖有四个用意：

一、表示佛法之修学不虚，且其成就不可思议，乃至能令无常之色身转成金刚不坏之体，常住世间，而这只是佛之应化身即得如是，更何况是佛之法身，则更是常住、不生不灭，由此可知。

二、佛留舍利于世间，令世间众生睹佛舍利，能恒常忆念佛，及忆念佛之悲心及不可思议的功德之力。（也就是佛以自己的身体，留给世人恒久之纪念、礼物。）

三、表示佛为了度化众生，即使粉身碎骨亦在所不辞——“分身舍利”即是以“三昧真火”自焚色身，自碎其骨。

四、每一颗舍利都代表及含摄佛于无量劫辛勤修行、无量功德之所成就，所以是无上福田，因此众生恭敬、供养、礼拜，即能修得无上之福德。

又，佛之舍利每一颗体积虽然很小，而且分布各处，但须知每一颗小舍利都有佛力在摄持。

【复次，当今之世，佛法紊乱，常听有所谓“舍利花”，乃至有说某人，或某人的父亲、母亲过世了，其在世时虽未学佛，只因在临终或出殡时，请某法师去念些经或咒，遗体火化之后，便有许多“舍利花”，家属便请回去供养。依理而言，应该没有这么便宜的事。须知，舍利应是亡者在世时，皈依三宝，非常精勤如法修学三无漏学（戒定慧），净身语意三业，而得转无常之肉身为金刚不坏之体。所以舍利是所谓“大修行者”修行到达相当成就的一种表征；因此没那么便宜，不须修行就能有舍利。又，如果不修行就能有舍利，那么舍利也没什么值得可贵了。又且须知，我们礼拜舍利，不是礼拜舍利本身，而是礼拜舍利背后的法，礼拜此圣贤、菩萨得以转肉身为金刚不坏之身的法、及礼拜此圣贤在法上的努力。若只信敬礼拜舍利本身，只能得世间有漏福，不能开智慧；若礼拜舍利所涵、所表之法则是礼拜舍利所代表的法身及其大智大悲，如是正信礼拜，则能令人开智慧、趋向法身，乃至证得无上法身功德。

又，以最严格的意义而言，行者肉身荼毗之后，若能得舍利，其身应已转为金刚不坏身，已非三界无常身，故是当体不坏的“肉身菩萨”，而且是“全身舍利”，因此其遗体不用坐缸、也不用防腐处理，当下即是“肉身菩萨”，因为其心意意识已转染为净，三业皆已清净，故非无常败坏之法。

又，现下有些人，到佛教文物流通处去购买舍利回来供养，或者因为你买他的舍利塔，店主人就送你一颗舍利；须知舍利代表法身，不应买卖圣贤之法身，那不但是不如法的，且有大罪；试想，贩卖如来法身，那比贩卖人口的罪过严重多少？为佛弟子须如是觉知。】

“燃灯续明”：“燃灯”是指燃佛前的灯。“续明”，令光明不断。

“以紫金光涂佛形像”：《付法藏》云：毘婆尸佛灭度之后，那时有个贫女，对佛遗像感伤，她想要修治庄严佛像，但又没钱，便去乞讨了一些钱，然后去找金匠，劝他也发心，同成功德；金匠很欢喜地答应了。当他们二人把佛像整治好之后，即发愿：生生世世结为夫妇，成为同修道侣。从那时起，九十一劫以来，此二人不论生于人中或天上，身常是紫金色，且心常爱乐佛法。此二人即是大迦叶及紫金光比丘尼的前身。

“紫金光聚”：“聚”是众多之义，表示其身所发之紫金光，不只是一点微光，而是非常众多。

“同时发心”：这有两个意思：一、指最初同时发心以紫金来涂治佛之形像；二、指今世两人同时发心出家。

“我观世间六尘变坏”：外界只有色、声、香、味、触五尘，第六法尘为生于众生心中：众生以意根摄取五尘于其心中落谢的影子，而成为心中之法尘，此法尘即成为意识所缘的对象。意识缘法尘、起种种计度分别，遂为一切染净分别之源。迦叶以智眼谛观外五尘及内法尘，皆刹那刹那转变坏灭；诸尘以能刹那迁变，故无实自体，以无实自体，故自性空。因此，这就是观“无常故空”的无常空观。

“唯以空寂修于灭尽”：迦叶体悟诸法于相上虽刹那变坏，然其性实“无自性空”，于是对他

产生两种作用：一者，他于无常诸相便起厌离；二者，他即了诸相本性空寂，故实本不生灭，因此他便能于表相之幻惑生灭迁流之相，不生住着，因而得以尽舍一切有为生灭的幻化之相，进而唯以合于诸法本性空寂之义理，而修“灭尽定”。灭尽定又称为“灭受想定”，是圣人所修的无漏定。此定因为是超过色界的“四禅定”（四静虑）及无色界的“四空定”，故又称为“第九次第定”。四静虑及四空定都是有漏定，乃凡圣所共修者。唯有“灭尽定”是无漏定，须依圣道而起；圣者入于此定，即以此定之定力，断三界烦恼，灭六识之心心所法，证解脱身，故称为“灭尽”。详见如下之“诠论”。

“身心乃能度百千劫，犹如弹指”：因为于灭尽定中，心心所法灭尽、寂止，六用不行（六识不起现行），心住无漏圣道，故离于无常，以无“无常”，故时间对他来讲也是静止的；或者更确切地说，因为超离了无常法，所以在此定中他便“超越了时间”，能化无量劫有如一刹那。反之，亦可化一刹那为无量劫；例如世尊于般涅盘之前，一日一夜竟能开演一部《大般涅盘经》，即是这种神力，称为“久暂无碍门”。

“头陀”：义为抖擞，指抖擞精神，精进作意，舍离一切世间贪着，依十二法而行，故又称为十二头陀，义为“头陀十二行”。“头陀十二行”之内容为：

一、住阿兰若（离于愦闹）
二、常行乞食（虽修远离行，亦须令众生有供养、修福的机会）
三、次第乞（如法乞、无分别乞）
四、一座食（或称一抟食，避免数取食，或于食分别）

五、节量食（即不过量食，即《瑜伽师地论》所说的“于食知量”，这对修禅定的人而言很重要）
六、日中一食
七、粪扫衣（即取别人丢弃的衣服、洗净、缝补后，染色、再制成衣。）
八、但三衣
九、冢间坐
十、树下坐
十一、露地坐
十二、但坐不卧

头陀虽有十二项，但简言之，即是在“衣、食、住”等日常生活方面（前八项）极其刻苦，再加精进修定（最后四项）。又，世尊于成道前亦曾修头陀行；后来世尊正法眼藏的传人（大迦叶尊者），“碰巧”也是头陀行者，这可说是暗示了：道虽在心悟，但要荷担如来家业的人，须能极其刻苦精进，不着世染。这点对于我们末法行人，应有所启示才对。

“法因为上”：“法”，指法尘。“因”，本修因。以证法尘本空为本修因，此为最上之法门。

义贯】

“摩诃迦叶及”其眷属“紫金光比丘尼等，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我于往劫，于此”娑婆世“界中，有佛出世，名日月灯”佛，“我得”以“亲近、闻法”而照着“修学”。我于“佛灭度后，供养”佛“舍利”并于佛前“燃灯续明”不绝，并且又“以紫金光”之漆“涂佛形像，自尔”时“以来，世世生生，身常”有“圆满”之“紫金光聚；此紫金光比丘尼等，即”是“我”的“眷属”；我们多劫以来，常“同时发心”供养佛及出家修道。“我”以理智“观世间”之“六尘”念念迁“变”刹那“坏”灭，无常迅速，其体空寂，故我“唯以”合于法性当体“空寂”之法而“修于灭尽”定，寂灭心心所法生灭之相，入不生灭；以不生不灭故“身心乃能度百千劫”之长时，“犹如”一“弹指”顷。“我以”诸法无自性“空”之理智而观“法”尘，照破法尘生灭之相，入不生灭，诸根识之结使皆尽，而“成阿罗汉”道。“世尊”曾“说我”于佛弟子中“头陀”之行“为最”上，以微“妙”离于生灭有无之“法”性现前而“开”悟“明”觉，“销灭诸漏”，成无漏道。今“佛问圆通，如我所证”，即以照破“法”尘生灭妄相之本修“因”是“为”最“上”之法。

【诠论】

“灭定尽”：《瑜伽师地论》卷五十三说：

“云何灭尽定？谓已离无所有处贪，未离上贪，或复已离，由止息想作意为先故。诸心心所唯灭静、唯不转，是名灭尽定。此定唯能灭静转识，不能灭静阿赖耶识。”

今试简释此段论文如下：

“云何灭尽定？谓已离无所有处贪”：谓行者入于无色界的第三定（无所有处定），然后离于对此定的贪着。

“未离上贪”：“上贪”指对第四定的贪，因第四定是在第三定之上，故名为“上”，第四定称为“非想非非想定”。此句言：但是尚未离于对上地“非想非非想处天”的“贪”。

“或复已离”：或者已离于对“非想非非想处天”的贪，亦可。

“由止息想作意为先故”：“想”，指想心所。此谓，以止息一切心行中的“想心所”，以这样的“作意”当作先导：亦即，须先起此“止息想心所”之作意，方能起修此灭尽定。

“诸心心所唯灭静、唯不转，是名灭尽定”：“静”是止息，“不转”是不起现行。此句言：等修到了一切心法（指前六识及第七识），以及全部的心所有法都寂灭静止了、不再起现行，此定心便称为“灭尽定”。

“此定唯能灭静转识，不能灭静阿赖耶识”：“转识”指前七识，又称七转识，以前七识是由第八识所转生，故称“七转识”。“阿赖耶”，即藏识，亦即第八识，阿赖耶有“我、爱、执、藏”之四义：以一切众生执此为“我”，贪“爱”此识，此识能“执持”有情之身根令不坏散，及至于命尽之时；又，此识能积“藏”有情所造的一切业，令不散失，故此识为有情一切业力及习气贮藏之所；一切有情之堕生死，以及能否证涅盘菩提，皆由此识中所积存之染净业习之所感、所牵引、所推动。《瑜伽师地论》此句之义谓：灭尽定只能寂灭静止前七识，但并不能寂灭静止第八识，也就是说，灭尽定并不能灭八识中的习气。因此二乘之圣人虽能入灭尽定，但也不能以彼定力灭习气，故他们只能得有馀依涅盘，而不能得无馀依涅盘；若要得无馀依涅盘，则必须能灭八识习气才行，但这只有以佛及大菩萨的金刚喻定，或首楞伽摩三昧才能作到。故《楞伽经》说：“一切烦恼习灭，我称为涅盘。”此处“烦恼”指前七识及诸心所，“习”指第八识中之习气。“涅盘”指无上大涅盘，亦即无馀依涅盘。

又，《成唯识论》说：

“灭尽定者，谓有无学，或有学圣，已伏或离无所有贪，上贪不定。由止息想，作意为先。令不恒行、恒行染污心心所灭，立灭尽名。令身安故，故亦名定。由偏厌受想，亦名灭彼定。”

“灭尽定者，谓有无学，或有学圣”：谓能入此定者，唯有圣人，在声闻中，须是四果之“无学”圣人，若是“有学”，则必须是三果阿难含以上，至于初果及二果圣人则尚无能修入灭尽定，以初果二果仍须来欲界受生，故仍有“异生性”，因此不堪能修此定——此为依窥基法师之《成唯识论述记》所说。

“已伏或离无所有贪”：若行者已经伏了，或能离于对“无所有处天”的贪着。

“上贪不定”：但对上界“非想非非想处天”的贪则不一定，谓或已离此贪，或尚未离，二者皆可。

“由止息想，作意为先”：先由止息心行的“想心所”，这样的“作意”来起修。

“令不恒行、恒行染污心心所灭”：令“不恒起现行”的前六识，及“恒起现行”（一直不断在起现行）的第七识（染污末那识）等之心王及心所都寂灭了。因为前六识须对境方生，故不是“恒起现行”；而第七末那识则不论是现前有境或无境，一直都是恒起现行的，故第七识称为“恒行之染污识”。

“立灭尽名”：所以施设这个定为“灭尽”之名。

“令身安故，故亦名定”：因为此定能令五蕴身得安稳，故亦称为“定”。

“由偏厌受想，亦名灭彼定”：“彼”指受与想。由于受想二心所，于诸有情之扰动最为深远，可说是有情生死之根源；因为一切有情之所以会于生死而不厌，即是贪着三界之种种“受”：由贪受故，不舍生死。又，一切有情心想不绝，以有种种想，故有种种法，乃至种种众生。故此经云：“一切众生皆由想生。”，乃至无想天之“无想”，仍是属于一种“想”，是为“无想之想”，仍是有为、有漏，故圣人不修无想定。《俱舍论》卷五说：诸入无想定的异生，“彼执无想是真解脱”（计执“无想处”是真涅盘），又说：“故得此定必不能入正性离生”（“正性离生”即入见道圣流，断“见所断烦恼”之生。此即言，若人入此“无想定”，即不能入圣流、证圣道，永远与圣道无缘，以其邪见计非涅盘为涅盘故。）“以诸圣者于无想定，如见深坑，不乐入故。”（因为诸圣人见“无想定”有如一个大陷阱，所以不喜欢入此定）“要执无想为真解脱，起出离想而修此定，一切圣者不执有漏为真解脱及真出离，故于此定必不修行。”（以上引《俱舍论》）

再回到本题：“灭受想定”（灭尽定）。前面引《成唯识论》中说，由于圣者修灭尽定时，虽然彼定能令一切心心所都灭尽，但在一切心所有法中，诸圣者“偏厌受想”二种心所（以受想二心所对证涅盘的妨害最大，而且对有情生死的影响也最巨故），因此“灭尽定”才又名为“灭受想定”。是故须知。虽名为“灭受想定”，但其所灭者不只是受与想两个心所而已，而是除了第八识以外，其他前七识的一切心心所都灭，只是由其势力强者、较重要者（即受与想二心所）而得名。又虽名为“灭尽定”，然并非真正一切灭尽，只是前七识的心心所灭了，至于第八阿赖耶则不灭。又欲入此灭尽定须“或依非想非非想处相而入于定，或依灭尽相而入于定。”（《瑜伽师地论》卷十二）。

以上简述“灭尽定”。经上说，迦叶尊者现在鸡足山中，等待弥勒菩萨下生成佛，以便传释尊之袈裟给弥勒。迦叶尊者所入之定即是“灭受想定”：由此可见，圣者入此定后，并非“一切尽灭”，他还是可以出定，以作弘法利生之事业。

B. 五根圆通

7. 眼根圆通（阿那律陀尊者）

【阿那律陀即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我初出家，常乐睡眠，如来诃我为畜生类。我闻佛诃，啼泣自责，七日不眠，失其双目。世尊示我乐见照明金刚三昧；我不因眼，观见十方精真洞然，如观掌果。如来印我成阿罗汉。佛问圆通，如我所证，旋见循元，斯为第一。”】

【注释】

“阿那律陀”：又译为阿？（nóu）楼陀，义为无贪（不贫穷），或如意（于世间受用如意可得）。因为过去劫为樵夫，时大旱饥荒，阿那律以自己所要吃的一团稗饭（小米饭）供养乞食七日不得的辟支佛，而感得九十一劫不受贫穷的果报，得如意乐。阿那律为白饭王之子，故也是佛的堂弟。

“常乐睡眠”：睡眠也是五欲（财、色、名、食、睡）之一，叫作睡眠欲，以欲界的有情皆有睡眠的贪欲，而以睡眠为乐，故称睡眠欲。又睡眠也是五盖（贪、瞋、睡、掉、疑）之一，称睡眠盖，以睡眠能盖覆本心之明，故称睡眠盖。又，睡眠依法相来说，属于大昏忱、大无明；人入睡以后，除有呼吸外，有如死后之中阴身，其心识则随业飘荡，虚妄造作，毫无自主能力，故多睡、爱睡，增长无明，汩没心光，退没精进，遮障觉道。所以修行人，尤其是出家人，最忌贪睡、多睡。如今末法时期，大道场越来越少，很多出家人都独居、独修，这本是非常好，因为近于阿兰若行。但若因独自一人，没人管，而懈怠多睡，则辜负了出家修道之本意。故佛说：“勿以睡眠因缘，致令一生空过也。”因为睡眠即是昏忱盖，亦是无明的现行，能障奢摩他道，且能障明觉，故在佛法中的修行是非常重要的课题，因此，将在后面的“诠论”中，再进一步申论之。

“我闻佛诃，啼泣自责”：这是有善根的人才能这样。有什么善根呢？有“有惭、有愧”的善根，因为有惭有愧，因而作错了事被诃责，而能惭愧、反省，从而自责；更不会因被责而对师长起怨恨之心。（当今末法时期，人根转钝，作弟子的，即使作错了事，师父都说他不得，更加是骂不得，美名之为“脸皮嫩”、“自尊心强”，其实是正好相反，是脸皮厚、无惭无愧、不听教诲。钝根障重之人，作错事时都说他不得，更何况是参究时的当头棒喝，如何承当得起？末法时期，你到哪里去找一个愿听人家劝、能受教的人？实在稀有难得，大多我慢、自高，难调难伏；佛弟子众既多如是，也难怪正法要沈没为末法了。）

“如来诃我为畜生类”：阿那律乐睡眠，不仅平常多睡，连听佛讲经时也爱睡，因此遭佛诃责。佛诃阿那律之偈为：“咄咄何为睡？螺狮蚌蛤类，一睡一千年，不闻佛名字。”

“乐见照明金刚三昧”：这是这个三摩地（三昧）的名字。“见”，是指见性。“照明”，指照明自性。“金刚”，是决定、坚定、无动无坏之义。“见”有两种，一种是往外见尘，一种是往内见性；后者即是所谓的“返观内照”，也就“返流照性”，或如观音法门所说的“入流”。而此金刚三昧之“见”，即非用眼根来见（因阿那律的扶尘根已坏，故不能再用），而是用本有智光之见；以本有智光之见，返照本性本明，一念心通，三昧成就，心光独露，灵光独耀，即能照彻三千大千世界，故于十方界，无不洞然。

“精真洞然，如观掌果”：“精”，指乐见照明之见精，或精明。“真”，真实，表所见为当下十方之实相，而非虚妄之幻相。“洞然”，明白、清楚。“掌果”，掌中之果，犹云：“如观掌中之物”，那样清楚且亲近，并非觉得很遥远而显出任何视线不明；换言之，“就如同在眼前一样”，一目了然。

“旋见循元”：“旋”，旋转，回旋。“见”，见精。失明之人，扶尘之眼根虽坏，但第八识能见的见精并不会坏，只是要知道怎么使用它，令它（见精）能离于根，不须再依于根而作用。这就要令此见精回复到本初“一精明、未分成六和合”的本来面目；若能复其本然，则分隔的六和合（六根、六识），便泯然回复到一精通同的状态；这“一精通同”的状态，便称为“圆通”；若达此圆通，则能舍根用精、或者六根互用。“循”，顺。“元”，元明之真见。因为旋转外驰之见精，而令之内流返照，因而循着本元心光而内照本明。因此，这个法门的关键就在这“旋”字诀上，若能了达此“旋”字诀，则二十五圣圆通法门之要诀，皆悉通达。

【义贯】

尊者“阿那律陀即从座起，顶礼佛足而白佛言：我”最“初出家”时，“常乐睡眠，如来诃”责“我为”有如“畜生类。我闻佛诃”责之后，便“啼泣自责，七日”七夜“不眠”，遂“失其双目。世尊”愍我而开“示我乐见照明金刚三昧”法门，我依法修持，成就此三昧，而发天眼通，故“我”能“不因”（不依）扶尘及胜义二种“眼”根而得“观见”此三千大千世界中之“十方”一切有情无情相，无不“精”明“真”实“洞然”明白，观此一切，有“如观”置于我“掌”中的一个“果”实一样清楚、明了。“如来”因此“印”证“我成阿罗汉”道。

今“佛问圆通，如”以“我”自身“所证”者而言，则以“旋”转彼外流之“见”精，令离尘、背尘，而得依“循”本“元”之真见，脱黏内伏而合觉，“斯为第一”最上法门。

【诠论】

如上所说，由于睡眠是人生中之一件大事，尤其对于佛法行人之习定者，能否少睡眠或离睡眠盖，更是一大课题，因而在此再稍加探索。关于修行者多睡眠，除了因自己懈怠懒惰之外，还有两种情形，也会令行者多睡眠，有心修行者，于此不可不知：

一、初心人最初修定习止（修奢摩他），远离愦闹，离于散乱，摄心专念，粗心渐渐止息，但有时由于止息太过，反而令心太过沈没，因而起昏忱。（散乱与昏忱是习定者的两个大敌，也是两个大关：散乱障奢摩他（止），昏忱障毗婆舍那（观）；若过了散乱关，“奢摩他”即可得；若过了昏忱关，“毗婆舍那”即可得。若两关皆通过，则三摩地便可证得，且渐心地开明，得以止观双运）。此时，虽非自己喜欢睡，但以心沈而昏故，常堕于睡眠状态，昏昏忱忱地，甚至在静坐之座中，即挡不住昏忱盖来袭。有时甚至会见眼前一大团强大的黑暗不知从何方

忽然袭来，其势迅急犹如闪电一般，其力量也如雷震一般强大，于是眼前及心中突然一阵黑，人好像中风一般，立即就昏了过去，人仿佛就在一刹那间顿时睡着了，眼睛都睁不开，心中觉得好困好困，打从心中睡出来；乃至起座以后，还是很累、很昏，常昏沈镇日，久久不醒。这种情况，若不觉知，也不知对治，可能延续数月之久，而且会令行者非常恐慌，以为是着了魔。然而修定者须知这不是“着魔”，故不用害怕；须知那犹如闪电来袭的暗相，并不是“魔”，而是自心中的昏忱盖，是无始以来所积聚的无明力现前之状；然而那也不是自然应有的现象，可说是一种禅病，也是几乎所有的禅者所必须克服的难关（虽然每人所碰到的困难有程度大小的不同），若此昏忱关通不过，得定无望。故须极其勉力，摄心修观，及种种对治，方能克服，以趋近奢摩他道。

二、末法时期魔强法弱，若静修时，虽未正修禅定，然以福薄，而魔来扰，令好睡眠，称为“睡魔”，若有此现象，应即觉知，礼佛忏悔业障，即能除此魔相。

又，关于睡眠，修行者于静修时，若修得对，修得好，第一个现象就是：睡眠自然减少，且心中常自明觉。再者，跟睡眠有关的即是所谓的“不倒单”。须知行者若能真正离于睡眠盖，完全是由于习定所得之定力所持，因此自然而能离于睡眠；故须知并非可以不修禅定，而光练“不倒单”，就可以成就离睡眠盖，而不用睡觉，那是倒果为因，舍本逐末。若不修定，而光练不倒单，勉强自己不躺下来睡，短时间（熬个几天）可能还可以，若几个月连续不断，可能会上火（火气大）虚火上升，因而有头痛、神经衰弱等症状产生。

又，初心者发心精进，也不要说都不睡，若能做到“少睡”即可，如经上说：“初夜分、后夜分勤行精进。”只是中夜分（大约是夜里十点种到清晨两点之间）右胁、累足而卧，休息一阵。这样很理性，也可长久。当然，如果定力强了，中夜分的休息时间便可自然的缩短为两小时或三小时就够了。又，如果不是因为修定、定力所持，而勉强晚上不睡，结果白天精神不继，反而变成在白天睡，而且睡得更多，变成日夜颠倒，则是得不偿失。因此不如依佛所教：初夜、后夜勤行精进，久久自然道力成就。

再者，关于食与睡，佛法与外道不同，佛法认为人不能不吃，但却可离睡或睡得极少。因为佛说一切众生皆“依食而住”，以食物而维持、长养身命，而一切众生所依之食共有四种：段食、触食、思食、识食。因此佛法修行者虽不可贪食、多食、美食，但却不可不食，或行断食，只须少食，“于食知量”便可：若修“断食”或“不食人间烟火”，即道家所谓的“辟谷”，那是外道法，不是佛法。又，最近还有人提倡所谓“饿七”的（七日七夜不吃，只喝白开水），须知那不是佛法，是外道法。若修外道法，而欲成佛道，则犹如蒸沙煮饭，了不可得。更何况那样修行也违犯了三皈依：因那样即是“皈依外道法”，依外道法而修行，非真佛子，并且混滥佛法，误导众生，远离菩提正道，其过甚大，不可不知。

又，这睡眠及昏忱盖之患，佛的十大弟子中，不仅阿那律遭遇到，连神通第一的大目犍连，及其他尊者，在得道时，也都碰到过同样的困难。可见，遭逢这睡眠昏忱盖的问题，并不是什么特殊、或个别的问题，而是修行者多半要面对的问题（你若不修行，就不会有这问题——换句话说，你若甘为凡夫，不愿舍生死，多睡眠根本不是个问题；如果你愿舍生死，愿求三昧，那才会成为问题。）只要努力去解除此障难，则虽有此障难，亦不须避讳。

以此事极关重大，故将经文陈述于后，以利我同道，愿十方同道皆悉速除一切盖障，从闻思修，入三摩地，断惑证真：

一、《法句譬喻经·教学品第二》（《大正藏》卷四、四五七页）

“佛昔在舍卫国只树经舍。佛告诸比丘：当勤修道，除弃”五“阴”之“盖”障，因此得“心明、神定，可免”生死“众苦。有一比丘”，其心“志不明达”，每于“饱食”之后“入室闭房”而“静眠，爱”乐自“身”、纵“快”其“意，不观”诸法“非常”（无常），常“冥冥”昏昏整天“懈怠”不修行，“无复尽夜”（日夜皆睡）。在某一天“却后七日，其命将终，佛愍伤之，惧”其“堕”于“恶道，即入其室，弹指”而“觉”（叫醒他），“曰”（以下是偈颂，在此为了行文方便，故不加以分行陈述）“咄，起！何为寐？”（喂，起来！你为什么要睡觉呢？）“蝡（wēng：即牛虻）、螺”丝、“蚌蠹类”，其身外都有硬壳“隐蔽”其身，“以”其身污染“不净”，再加上其心“迷惑计”彼五蕴色身“为”其真“身”，为其所有。端“为”其身“有被”五欲所“斫”伤之“疮”，而其“心”则“如婴”受种种“病痛”（“被”，满布之义。“婴”，同瘿，受、罹患之义）。身心如是邂“遘于众厄难”（“遘”，遭遇。）“而反为用眠”（不知觉悟，反而在此睡大觉。）“思”惟圣道“而不放逸，为仁”圣而修“学仁”圣之“迹”（“仁”，圣也，指佛。“仁迹”，佛道）。若能修学圣道，即能“从是”（从此以后）“无有忧”恼，“常念自”寂“灭”之心“意”（“念”，观之义。）常怀“正见”而“觉务”自“增”上法（“务”，事业。）“是为世间”光“明”之道；如此而修，“所生”之“福千倍”于世间福业，其行者“终不堕恶道”。

“比丘闻”佛之“偈便惊”而“寤”（醒来），“见佛亲”自来教“诲”更“加敬悚”（敬畏）喘“息”不止。（因为佛世时，除诸大弟子是由佛亲授外，其他弟子皆是拜大弟子们为师，由他们直接教授。）“即起稽首，为佛作礼。佛告比丘：汝宁自识本宿命不？”（你可知自己往昔的宿命吗？）“比丘对曰：”我因现世五“阴”五“盖所覆”蔽故“实不”能“自识”宿命“也。佛告比丘：”在往“昔”有一尊“维卫佛时，汝会出家”，但由于“贪身”乐及“利养”，因而“不念经戒”（“念”，顾念、思惟），每每“饱食”之后“却眠、不念”诸法“非常”，你后来“命终”之后“魂神”即“生”到“蝡虫”之“中”（即：堕为蝡虫。“蝡（

wēng）”牛马皮上之虫。）“积五万岁”（生为蝓虫，受诸生死，共五万年。）“寿尽复为螺蚌之虫”及“树中蠹虫”（蛀虫）“各五万岁。此四品”（四种）“虫”之性为“生”于“长”久暗“冥”之“中，贪”爱自“身，爱”其身“命，乐处幽”暗“隐”蔽之处，“以冥”暗“为家，不喜光明，一眠之时，百岁乃觉，缠绵”不舍于“罪网，不求出”脱之法“要”，你一直到“今”世“始罪”报受“毕，得为沙门，如何”仍“睡眠不知厌足。于是比丘重闻宿”昔因“缘，惭怖自责，五盖”如乌“云”消散而“除，即得罗汉”。

二、《中阿含·长寿王品》、《长老上尊睡眠经》第十二（《大正藏》卷一、五五九—五六O页）

“闻如是：一时佛游婆耆瘦，在鼍（tuó）山怖林鹿野园中，尔时尊者大目犍连游摩竭国，在善知识村中，于是尊者大目犍连独安静处，宴坐思惟，而便睡眠。世尊”以神通力“遥知尊者大目犍连，独安静处，宴坐思惟，而便睡眠。世尊知已，即入如其像定，以如其像定，犹若力士屈申臂顷，”即“从婆耆瘦鼍山怖林鹿野园中，忽”然隐“没不现，”而“往摩竭国善知识村”在“尊者大目犍连”之“前”出现。“于是世尊从定而寤”起。

“告曰：大目犍连，汝着睡眠！大目犍连，汝着睡眠（你睡着了）！”“尊者大目犍连白世尊曰：唯然世尊。佛复告曰：大目犍连，如”你所修法之“相”令你“着睡眠，汝”即“莫修彼相”（你就不要修那个法），“亦莫广布”（也不要教人修那个法），换个法门自修教他，“如是睡眠便可得灭”除。“若汝睡眠”如“故”而“不”能“灭”除“者，大目犍连，当随本所闻法”（原来所受学的法）“随而受持”（自己照着去修），“广布诵习”（亦广为他人说），“如是睡眠便可得灭”（自修又教他的功德，可灭除甚重业障）。“若汝睡眠”仍然如“故”而“不灭者，大目犍连，当随本所闻法，随而受持”，于“心念”之、于“心思”惟之，“如是睡眠便可得灭。”（前面是依法去诵持，有音声的念诵经法。此处是无音声的忆持、思惟其义。所以前面是修闻慧，这里是修思慧。）“若汝睡眠”仍然如“故”而“不灭者，大目犍连，当以两手扪摸于耳，如是睡眠便可得灭。若汝睡眠”依然如“故”而“不灭者，大目犍连，当以冷水澡洗面目及洒身体，如是睡眠便可得灭。若汝睡眠”依然如“故”而“不灭者，大目犍连，当从室出，外观四方，瞻视星宿，如是睡眠便可得灭。若汝睡眠”依然如“故”而“不灭者，大目犍连，当从室出，而至屋头，露地经行，守护诸根，心安在内，于前后想，如是睡眠便可得灭。若汝睡眠”依然如“故”而“不灭者，大目犍连，当舍经行道，至经行道头，敷尼师檀，结跏趺坐。如是睡眠便可得灭。若汝睡眠”依然如“故”而“不灭者，大目犍连，当还入室，四叠优多罗僧”（袈裟）“以敷床上，襞僧伽梨”（摺大衣）“作枕、右胁而卧，足足相累，心作”光“明想，立正念正智常欲起”床之“想。大目犍连，莫”妄“计”着躺在“床”上是快“乐”的，也不可想睡“眠”而“卧”是很“安”稳“快”活的。“莫贪财利、莫着名誉”……（中略）

“尔时尊者大目犍连即从座起，偏袒着衣、叉手”（合掌）“向佛白曰：世尊，云何比丘”修行“得至究竟？究竟”纯“白”清“净、究竟梵行”及“究竟梵行讫”（圆满）？“世尊告曰：大目犍连，”若有“比丘若觉”知“乐、觉”知“苦、觉”知“不苦不乐者，彼”比丘即以“此”对三受的“觉”知去“观无常”（以诸受皆悉无常，若觉知苦，应能以觉苦而观苦无常，同样的，觉乐、即观乐无常；觉不苦不乐，即观不苦不乐无常。）“观兴衰”（兴衰即是生灭，再由无常观而观生灭。）“观断”（观法断除之相）？“观无欲”（由观断除法，故进而能观断除欲，除欲故无欲染。）“观灭”（无欲故烦恼灭），“观舍已”（烦恼灭故能舍离一切贪着），“不受此世”（即不贪着、贪取此世间一切。以不贪、不取，故能不受。）“不”贪“受”此“世”间一切“已，便不疲劳”（“不疲劳”，不劳碌、奔驰、造作，故达无为。）“因不疲劳”奔逐造作、达于无为“已，便”证“般涅盘，”自证知我“生已尽、梵行已立，所作已办，不更受”后“有，知如真。大目犍连，如是比丘得至究竟”之道，“究竟白净，究竟梵行，究竟梵行讫”（圆满）。“佛说如是，尊者大目犍连闻佛所说，欢喜奉行。”

8. 鼻根圆通（周利盘特伽尊者）

【周利盘特伽即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我阙诵持，无多闻性，最初值佛，闻法出家，忆持如来一句伽陀，于一百日，得前遗后，得后遗前。佛愍我愚，教我安居，调出入息，我时观息微细，穷尽生住异灭，诸行刹那。其心豁然，得大无碍，乃至漏尽，成阿罗汉，住佛座下，印成无学。佛问圆通，如我所证，反息循空，斯为第一。”】

【注释】

“周利盘特伽”：义为继道。

“我阙诵持，无多闻性”：经上说周利盘特伽往昔曾为法师，由于吝法，不教弟子，因此感得愚痴之报。

“忆持如来一句伽陀，于一百日，得前遗后，得后遗前”：佛制出家后，要先学四句偈：“身语意业不作恶，莫恼世间诸有情，正念观知欲境空，无益之苦当远离。”此中最后一句“无益之苦”指外道无益解脱之苦行，如是苦行以无益故应当远离，不应修学，应依佛正法而修学。周利盘特伽为了学这四句偈，于三年之中，五百罗汉先后教他，都不能成诵。他哥哥摩诃盘特先他出家入道，见他这么愚钝，即使出家也不能修行，就令他还俗回家。周利盘特伽因此在精舍外的路上哭泣，为佛所见，佛问其故，周利盘特伽即说其因由，佛愍其愚，即带他回精舍，亲自教导他。

“教我安居，调出入息”：“安居”，指远离愦闹杂处，独自静修。“调出入息”，即是安那

般那法。因为周利盘特伽缺多闻性，文字上他记不起来；调出入息之法可不依文字，所以对周利盘特伽很适合，是为对机之法门。又调出入息时，须调之令无风相（无声）、气相（不结滞、不顺畅）、喘相（出入不尽），且令深深密密。

“我时观息微细，穷尽生住异灭”：我那时依佛所教，于静坐中，观察自己的出入息，乃至可以观到出入息生住异灭的极微细相，例如能观到出息之生、出息之住、出息之异、出息之灭，以及入息之生、入息之住、入息之异、入息之灭。乃至于“出息生”之生相、“出息生”之住相、“出息生”之异相、“出息剩”之灭相——也就是出息之“生、住、异、灭”四相，亦皆观知各各有“生、住、异、灭”四相；如此仅仅一个“出息”之中便含有十六相；入息亦然，也有十六相；这样，于息之一出一入，便共有三十二相。这就是法相学、阿毘达摩、及《大毘婆沙论》所说的“大生、小生”。

“诸行刹那”：“行”，迁流造作，生灭之义。经言一刹那有九百生灭。

“住佛座下”：因成阿罗汉，所以才有资格于众会中近佛而坐。“住”在此为坐而不动之义：于佛座下坐而不动，故名住。亦有表示依佛所教证而不退、不动摇之义。

“反息循空”：观出入息是缘出入息而观，今则进而反息出入之相而观“能观之自性”。“循”，顺。“空”，空理。循顺空理，了知本性实无能无所，一切法非我我所，能观之心、所观之息，两皆空寂，本不生灭、亦不出入，本如来藏、妙真如性。

【义贯】

“周利盘特伽即从座起，顶礼佛足而白佛言：我”宿昔以来“阙”修讽“诵”忆“持”之业，“无”广学“多闻”之“性”；我于“最初值”遇“佛”时，“闻法出家，忆持如来一句伽陀，于一百日”内，“得前”半句便“遗”忘了“后”半句，记“得后”半句又“遗”忘了“前”半句。“佛”怜“愍我愚”痴，便亲自“教我安居”处静，于静坐中“调出入息，我”在那“时”依教而“观”气“息”，功夫纯熟，心渐“微细”（起先只调息之出入，后便能观察息相之出入、来去、生灭）最后甚至能“穷尽”出入息之“生、住、异、灭”四相，乃至能观察到四相“诸行”之“刹那”差别之相。如是观已，“其心豁然”开通，“得大无碍，乃至漏尽，成阿罗汉”道，从而得以“住佛”之“座下”，蒙佛“印”证我“成无学”道。今“佛问圆通，如我所证”而言，系心鼻根，“反”观风“息”之相，“循”顺无能无所之“空”理，达心空阔圆通，“斯为第一”最上之妙法。

9. 舌根圆通（憍梵钵提尊者）

【憍梵钵提即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我有口业，于过去劫轻弄沙门，世世生生有牛呵病。如来示我一味清净心地法门，我得灭心，入三摩地，观味之知，非体非物，应念得超世间诸漏。内脱身心，外遗世界，远离三有，如鸟出笼，离垢销尘，法眼清净，成阿罗汉。如来亲印登无学道。佛闻圆通，如我所证，还味旋知，斯为第一。”】

【注释】

“憍梵钵提”：义为牛呵。“呵”，牛噍也。噍，即是嚼。故牛呵，也就是牛吃草后反刍，口中常常不断的在咀嚼。

“我有口业，于过去劫轻弄沙门，世世生生有牛呵病”：“我有口业”，我过去造了恶口之业。“轻弄”，轻蔑戏弄。“世世生生有牛呵病”，憍梵钵提因过去劫以轻蔑戏弄之心，詈（lì）骂一些出家人为牛，由此恶口业，反而自己生生世世有牛反刍咀嚼的毛病。再者，若有人无端戏弄、或侮辱出家人，骂彼为某种畜生，结果骂者自己来世反堕此畜生之报。此类事经中所载很多，如笑出家人像猴子一般，自己便多生世堕为猴身；或怒斥众比丘为“一群猪”，自己便多生堕为猪身之报。因此须知：不是只有身业才会令人受报，甚至一句戏言、一言轻蔑辱骂，也是会令人受极重果报的，故口业不可不慎，不可不防护。由一言之讥，而多生堕畜类，多划不来？因此修行者，一切所言，切莫逞一时之快。又，此处是说讥弄沙门，其实对一切人皆不应生轻心、慢心、恼害之心，方为佛之弟子。

“如来示我一味清净心地法门”：佛应极而施教，因为牛呵病（反刍咀嚼）与味觉有关，也就与舌根有关。“一味清净”，舌根所知之味有种种差别不同，而佛所教者，非观诸味差别之相（别相），而是教他去观诸因缘所生之众味共同之相（共相）；亦即非观“味相”，而观“味性”：味性即诸味之共相，共相即是一相，一相即是味性，故是一味，以一味故，诸味实无有差别：甜者实非甜，以因缘故甜，而因缘不可得故，甜实非甜，甜不自甜；同样的，苦者非苦，因缘故苦，而因缘不可得故，苦实非苦，苦不自苦。同理，淡味、无味皆然：淡实非淡，淡不自淡，淡不可得，唯是一味。以觉“所知味”是一相、一性故，故反观能知之舌根与舌识之种种分别及差别，实皆虚妄，皆不可得。能知之味觉及所知之味，既皆是一味，即离一切分别；若离于分别，即是离于遍计所执性；即离遍计所执，即性离杂染；若离杂染，即圆成实性；若是圆成实性，则根尘皆是一味清净，亦即一道清净。如此根尘离于分别、一味清净，以根尘和合于中生识，而识依心，心依本性，故层层往内推求，反观内照：以味尘及舌根系一味清净故，舌识亦是一味清净；舌识一味清净故，诸识亦一味清净；诸识皆一味清净故，心意识亦一味清净；心意识一味清净故，藏识一味清净；藏识一味清净故，真如本性一味清净。因此这就是世尊所示的由舌根、尝味而入一味清净的心地法门。以真如本心即是心地，故称心地法门。“地”者，根据也，根本也。以真如本性为心之根据、根源，故称心地；若法门能令人彻本心源、悟自真如者，方可称为心地法门，非一切修心者皆可称为心地法门，以其他一切修心，不一定能达究竟之心地本源——真如本性，亦即是如来藏。

“我得灭心，入三摩地”：“灭心”，寂灭缘尘分别之心识。“入三摩地”，即入正定。以心识不缘尘，不起分别，故不起虚妄现行；心识不现行，故寂止；以心寂止故能入于正定。此正定系合奢摩他（止）及毗婆舍那（观）为一体的，亦即是止观双运之定，故于此定中有观，观中有定。

“观味之知，非体非物”：“体”，舌根之自体。“物”，外物。此言：于三摩地中，观能尝味尘的觉知，非生于舌根自体，亦非从具有甜苦等味的外物中出，能尝、所尝，不在内根、不在外尘，有如幻化，能所俱非真实，乃如来藏妙真如性之所现。

“应念得超世间诸漏”：“应念”，犹言当下。“超”，超越，超出。“漏”，烦恼。三界共有三漏：欲漏（欲界）、有漏（色界）、无明漏（无色界）。“超世间诸漏”，即是超三界。

“内脱身心，外遗世界”：“脱”，解脱。“遗”，遗弃，放舍，犹弃无用之物，以不再执取、受用，故称“遗”。“身心”，能取者。“世界”，所取者。以内脱身心、外遗世界，故能取与所取悉皆销亡，无能无所，得大自在。

“远离三有”：“三有”，三界又称三有：欲有、色有、无色有。远离三有，即是离三界系。

“如鸟出笼”：“笼”，比喻三界五阴。“在笼”喻迷真取妄而受系缚，“出笼”喻证真离妄而离一切系。

“离垢销尘”：“垢”，心垢。心垢者，能取及贪取之心，以心若不取、不贪，心本无垢，尘亦不能染；以自心取着，故令心有垢，转尘性为染。“销”，销落、销熔。“销尘”，以第一义智慧之火、销熔妄计分别之味尘之垢染性，见味尘之垢染性，实不在于味，味尘染性不可得，乃至味尘之自性亦不可得，称为“以无分别智销熔尘性”，因而照见诸尘无性，乃至诸法无性。

“法眼清净”：又简称“法眼净”。以能照见诸法，故称法眼。以此法眼能照见诸法无性，究竟清净，故称法眼清净。又，“法眼净”在声闻教中是一个密语（或代号、暗语），表示“证道果”。以法眼净，得亲见、亲证诸法实相，本自涅盘寂静，即是得见涅盘性，亦是得“诸法实相印”。

“还味旋知”：“还”，返也，即返观之义。返观诸味尘，不得诸味尘性差别，入于味尘一性：既证一味之性，复由所知之味，反推于能知之觉，由味尘一味，故了前能觉知味尘有种种味之觉，实属妄觉，因而照见真觉亦本一味清净，因而以第一义智力旋转妄知妄觉，而合于本元心地之真知真觉，因此，根、尘、识心圆明通达。

【义贯】

“憍梵钵提即从座起，顶礼佛足而白佛言：我有口”不善“业，于过去劫”中曾“轻”蔑戏“弄沙门”唤彼为牛，因此“世世生生”感得“有牛呵”反刍、口中常不断咀嚼之“病”态。“如来”视我根极因缘而开“示我”味尘、舌根，乃至根尘识、一切诸法本自“一味”究竟“清净”，通彻“心地”本源之“法门，我”依之而修，因此而“得”寂“灭”缘尘分别之“心”识，妄心寂止故，得“入三摩地”，复于三摩地中“观”能尝“味”尘“之”觉“知”，观彼觉知并“非”出于舌根之自“体”，亦“非”出于甜苦等外“物”（觉味之知，非从舌出，非从物来），能尝所尝不在内根、不在外尘，因缘幻化，本如来藏妙真如性，我如是观了，“应念”（当下）即“得超”越“世间”一切“诸漏，内脱”能取之“身心，外遗”所取之有情、无情“世界”，顿然“远离三有”之系缚，得大自在，“如”受困之“鸟出”于樊“笼”，远“离”能取之心“垢、销”熔所取“尘”之染性，见诸法无性，不垢不净、清净平等一味，故证“法眼清净”，解脱微细三结，“成阿罗汉”，于是“如来亲”自“印”证我“登无学道”；今“佛问圆通，如”以“我所”自“证”者，即以“还”观诸“味”尘之差别本不生，入于一味；复由悟味，进观根识，而“旋”转妄“知”妄觉之根识，入于本元清净一味之圆明觉性，“斯为第一”最妙法门。

【诠论】

从阿那律的眼根圆通开始，到周利盘特伽的鼻根圆通，以及现在憍梵钵提的舌根圆通法门，其中都有一个“旋”字、或“反”字、或“还”字。如眼根圆通的“旋见循元”，鼻根圆通的“反息循空”，舌根圆通的“还味旋知”，这些都开示了同一个道理，同一个修证原理，即：“反观内照，返流照性”：这些也就是所谓的“口诀”，或密诀。表示此原理之口诀，除了此三种圆通外，还有下面的须菩提的意根圆通之“旋法归无”，目犍连的意识圆通之“我以旋湛，心光发宣”等，这些都与最后一个法门，观音菩萨的耳根圆通之“入流亡所”相呼应；而且此返流照性以达于圆通之法门，即以耳根圆通达于最高潮，并且以耳根圆通之返流照性，作为一切圆通法门之总结。

10. 身根圆通（毕陵伽婆蹉尊者）

【毕陵伽婆蹉即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我初发心从佛入道，数闻如来说诸世间不可乐事。乞食城中，心思法门，不觉路中毒刺伤足，举身疼痛。我念有知，知此深痛，虽觉觉痛，觉清净心，无痛痛觉。我又思惟：如是一身宁有双觉？摄念未久，身心忽空，三七日中，诸漏虚尽，成阿罗汉，得亲印记，发明无学。佛问圆通，如我所证，纯觉遗身，斯为第一。”】

【注释】

“毕陵伽婆蹉”：义为馀（yú余）习。他过去五百世都生为婆罗门，生性憍（同“骄”）慢。他有次出门乞食，欲过恒河，就对恒河神说：“小婢住莫流！”恒河神即停流让他过去。因为阿罗汉是大圣人、超三界，超过一切诸天神王，所以下界神当然也要听他的话。可是呼他为小婢，恒河神觉受辱，心有不甘，向佛申诉，佛即令毕陵伽婆蹉向河神道歉。毕陵伽婆蹉即当众向河神合掌道：“小婢莫瞋，我向你道歉。”众皆失笑。佛就对河神安慰说：“毕陵伽婆蹉对你实无慢心，那是他的馀习，因为你过去是他的婢女，他改不过来。”

“从佛如道”：从佛剃落而入于出世之道。

“数闻如来说诸世间不可乐事”：“数”，屡。佛常开示说：“人生即是苦！”以及“一切世间不可乐。”——世间之中，一切皆悉无常，并无真实的快乐可得；但愚夫计着，以为于无常法中有乐可得，是故劳劳碌碌，往外奔驰，追求无乐之乐，这就是凡夫的颠倒：无乐计乐。圣人了知，无常败坏法中，无乐可得，是故不执、不取，因而离染、离系。这就是四圣谛中之苦圣谛。

“心思法门”：“思”，思惟。“法门”，指苦圣谛法，以此苦圣谛法可令众生得解脱，故是解脱之法门。于乞食路中，都在摄心思惟法门，表示毕陵伽婆蹉很用功，很用心在修，行住坐卧都在修。无怪乎他很快就开悟了。我们看经，学诸圣贤，就是要留意这些要点，努力效学。

“不觉路中毒刺伤足”：因为心中只顾观苦圣谛，所以没有注意到路上有毒刺，因而为其所伤。

“举身疼痛”：“举身”，全身。痛是一种苦，而他正好在观苦谛，忽然碰到苦事，正是发悟的好因缘。

“我念有知，知彼深痛”：“念”，即是观之义。“有知”，身中有个能觉知者。此言：我此时即观我身中有个能觉知者，可觉知此深巨之痛。

“虽觉觉痛”：虽有能觉之心觉知此深痛。

“觉清净心，无痛痛觉”：但我又更深一层推求，观了我本觉清净之心，实无有任何痛受，能痛此清净之觉心（亦即：没有任何“痛”能痛到它！）因为清净之觉心实不被痛受染着——清净之觉心，无有痛之妄觉。又可作是观察：被毒刺刺到的脚，痛是在脚，然若无心，脚是四大，四大本是无情物，脚如何自己能知痛？因此痛应不在脚。若说以心执取痛受，故觉有痛，则痛是在心？然而心又没有被毒刺刺到，如何没有被刺到的反觉得痛？此不应理，是故说痛在心、或说心觉得痛，不应道理。因此，遍身寻痛处而不可得，故知痛受虚妄，而能觉痛之心实为“妄觉”，所觉之痛受亦是“妄受”。以能觉所觉皆悉虚妄，故实无能所可得；以实无能所可得，故清净心中实无痛、痛觉。

“我又思惟：如是一身，宁有双觉？”：“宁”，怎么。“双觉”，即能知痛之“觉”，以及清净觉心之“觉”。如是进一步观察，故知前说之“清净觉心”实是第八识之见分，而“能知痛之觉”实是前六识。然则，前六识之觉固然是妄觉，而第八识之见分亦非真觉。

“摄念未久，身心忽空”：摄念一心谛观此真觉、妄觉，即达觉所觉空，故疼痛之身及觉痛之心识，忽然俱被清净觉力所销熔，妄身妄心皆不可得。

“三七日中诸漏虚尽”：“虚”，空。指三七日（二十一日），住于三昧，由三昧力销尽诸漏。

“纯觉遗身”：“纯觉”，纯一本来之觉性。由返观内照而体入纯一之本来觉性，因而遗忘身心，入于一真圆明之境。

【义贯】

“毕陵伽婆蹉即从座起，顶礼佛足而白佛言：我初发心从佛”剃落而得“入”出世之“道”，曾“数闻如来”开示“说诸世间”实苦，乃属“不可乐事”，故不应乐着，应速求出离。我曾“乞食”于“城中”，于途中一“心思”惟此苦圣谛“法门”，因只顾作观，“不觉路中”有“毒刺伤足”，因而“举身疼痛”。当下“我”即“念”（观）身中“有”个能“知”觉者，正在“知”觉“此深痛”；接着我又进一步观：我身之中“虽”有能“觉”之心在“觉”此深“痛”，而我本“觉清净”之“心”中，实“无”有任何“痛”能“痛”此清净“觉”心（清净觉心不被痛受染着；清净觉心无有痛之妄觉），于是“我又”进一步“思惟：如是一身，宁”（怎）“有双觉”？既有能知痛之六识之觉，又有清净无染之觉。我因此“摄念”，一心谛观净觉与妄觉，“未久”（不久），疼痛之“身”根及觉知痛受之“心”识“忽”然“空”寂，无能无所，于是我于“三七日中”住三摩地，以定力故，断惑证真，“诸漏虚尽，成阿罗汉”，证法无生，“得”佛“亲”自“印记，发明无学”道。今“佛问圆通，如我”自“所证”者，则以由痛受而返照身根及心识，而体入“纯”一无二、无杂之本“觉”因而“遗”忘“身”心，入于一真圆明之境，“斯为第一”最上圆通妙法。

11. 照意根圆通（须菩提尊者）

【须菩提即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我旷劫来，心得无碍，自忆受生如恒河沙，初在母

胎，即知空寂，如是乃至十方成空，亦令众生证得空性。蒙如来发性觉真空，空性圆明，得阿罗汉，顿入如来宝明空海，同佛知见，印成无学，解脱性空，我为无上。佛问圆通，如我所证，诸相入非，非所非尽，旋法归无，斯为第一。”】

【注释】

“须菩提”：义为空生，又称善现。

“旷劫”：久远劫。

“心得无碍”：“心”在此为意根；以解空故心得“无碍”。

“自忆受生如恒河沙”：表示多生多劫以来，便有生得之宿命通，没有“隔阴之迷”。

“初在母胎，即知空寂”：这是指今生，最初在母胎的时候，即知四大本空、五阴非有，当体空寂。此指悟“人空”。

“如是乃至十方成空”：这是指出胎以后，如是乃至由本悟之“人空”，进而悟“法空”，悟了十方世界、森罗万象，皆悉空寂。这境界与深心菩萨一样，悟人法双空，属于自利之行。

“亦令众生证得空性”：出家以后，自行化他，广为有情，宣说人法二空之理，故亦能令众生证得二空之性。这是属于利他之行。

“蒙如来发性觉真空”：须菩提虽悟了人法二空，但尚未了知空性即是如来藏妙真如性，蒙佛开示显发，才得悟“性觉真空、性空真觉”之究竟极理。“性觉真空”的“性觉”，指本性所显之觉，这是相对于须菩提前所自悟、依于六根、六识之觉，亦同于毕陵伽婆蹉的“虽觉觉痛”之觉，皆非属真觉，故依此觉所知之空，亦非真空。惟有“性觉”上所显之空，才是真空，以其为合于真如之性之空，究竟无分别之空。

“空性圆明”：“圆”，圆满，因为此真空之性不堕偏空，故是圆满的。“明”，又此真空之性不落断灭空，故属明觉之空，为明觉之性之所显现，具有明觉之力用，故非空无所有，不同于断灭。故此空性即是空如来藏之妙真如性，契证圆明。

“解脱性空”：“解脱”，为真实解脱，以证空而不住空，故不为空缚，因此是真解脱，非同一般二乘，沈空滞寂，被空所缚，非真解脱。“性空”，契合真如性之空。

“我为无上”：以须菩提所证之空，为真空不碍妙有，故是无上。

“诸相入非”：“诸相”。有情相及法相。“非”，非有，即是空也。人法二相都入于空，会归于空性，即人法双空：人法二相虽有无量，究竟观之，皆归于同相或一相之本字空寂。

“非所非尽”：第一个“非”，是能非，即能空，指能空之智。“所非”，所空，指所空之法。“非所非”，即能空与所空。合言之即：能空与所空皆悉灭尽，能所双亡，达于无能无所，诸相平等之境。此“非所非尽”与观音法门之“空所空灭”相吻合。

“旋法归无”：“旋”，转。“法”，指诸法之相。“无”，空性。旋转诸法之相，会归其本元第一义之空性。

【义贯】

“须菩提即从座起，顶礼佛足而白佛言：我”从“旷劫”以“来”，即能“心得无碍”如虚空，且“自”能以生得之宿命智力“忆”知曾所“受生”其数“如恒河沙”数之多。我今生“初”处“在母胎”时，我之本识“即”能了“知”自五蕴身心本自“空寂”，悟知人空，“如是乃至”出母胎后，因与外在器界直接接触，更由人空而悟得法空，于是悟知“十方”世界森罗万象，皆悉“成空”，如是证悟人法二空，自悟自利。其后从佛出家，即以此法广利众生，“亦令众生证得”人法二“空”之“性”。我虽悟得人法二空，然尚未了达空性即是如来藏之妙真如性，幸得“蒙”佛“如来”为我开示显“发性觉”（本性之觉）所显之空，方为究竟“真空”，性空真觉，因此悟入如来藏妙真如性之“空性”，得十方“圆明”，而证“得阿罗汉”道，“顿入如来”所行“宝明”妙性真“空”性“海”，广大无边，无量庄严，故得于实际理地“同”于“佛知”佛“见”，证入现量，佛“印”许我“成无学”道，虽证二空，不被空缚，得真“解脱”，契入真如“性空”，不碍妙有，故“我”所证“为无上”究竟之理。今“佛问圆通，如”依“我所证”者，则以证悟人法“诸相”实皆“入”于“非”（空），而能“非”之空智及“所非”之法亦悉“尽”（空寂），如是以胜义智力“旋”转诸“法”之相，会“归”于本元第一义之“无”相，无有少法可得，“斯为第一”最妙圆通法门。

C. 六识圆通

12. 眼识圆通（舍利弗尊者）

【舍利弗即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我旷劫来，心见清净，如是受生如恒河沙，世出世间种种变化，一见则通，获无障碍。我于中路逢迦叶波兄弟相逐，宣说因缘，悟心无际。从佛出家，见觉明圆，得大无畏，成阿罗汉，为佛长子，从佛口生，从法化生。佛问圆通，如我所证，心见发光，光极知见，斯为第一。”】

【注释】

“心见清净”：“心”，此指心识。“心见”，心识之见，亦即眼识。之所以不直接说是“眼识”的原因，因为舍利弗根熟器大，其眼识不同于一般之眼识，虽能了别色尘，然亦能不为尘所染，故其见清净，因此说“心见清净”。此则是由于虽了别而不取，以不取故不染，以不染

故无障碍，如下所说。

“如是受生如恒河沙”：“如是”，指如此以眼识清净之境界去受生，经历了无量世。

“世出世间种种变化”：指六凡四圣、十法界、善恶、染净、显密性相、大小、权实一切诸法。“变化”，指差别、演变。

“一见则通”：这一切，我只要一见，当下即以眼识便能通达了知，意即不用再待意识去计度分别。（依唯识而言，前五识为了总相，是粗分别；第六意识为了别相，再作细分别。然舍利弗以根器大，故可不假意识计度，但以前五识的眼识便能微细了达诸相。）

“兄弟相逐”：“逐”，随逐。兄弟相随逐，亦即：兄弟在一起走。

“宣说因缘”：舍利弗本来拜梵志沙然为师，沙然殁后，舍利弗无师可事；有一天在路上，碰见迦叶波三兄弟，他们之间在自说因缘法之深偈：“诸法从缘起，如来说是因，是法因缘灭，是大沙门说。”

“悟心无际”：“心”，如来藏心。因为舍利弗听到迦叶波所诵的偈，圆摄“空、假、中”三谛三观之理；一切世出世间，能圆摄此三理者，唯有如来藏性。又因舍利弗无始以来修得之上上根器，故一闻此偈，即能自悟如来藏心。“无际”，无有际限，以如来藏心，心广如虚空，无有边畔。

“见觉圆明”：佛之开示，令舍利弗眼识之“见觉”得以达到识精明微圆满。舍利弗先前眼识虽然无障碍，但尚未能达到圆满明彻之境，现承佛教诲，才能得识精圆明，于法自在。

“成阿罗汉”：虽圆悟至理，具四无所畏，但为接引乐修小法之人，故以方便智力，权取四果成阿罗汉，此即《楞伽经》所说之“权阿罗汉”，非“实法阿罗汉”，但为助佛法化，更以悲心方便示现为阿罗汉。又，别经上说：“舍利弗过去已成金龙如来，乃不舍大悲，倒驾慈航。”故知舍利弗出家七日即通达佛法，半月便证得圣果，皆是大士示现。

“为佛长子”：以得大无畏，能降伏邪外之众，且于佛弟子中，示现智慧第一，故称为佛之长子，此为以智德而居长，非以年龄或出家年限而居长。

“从佛口生，从法化生”：这是指法身，非指色身而言。《法华经》中说：菩萨为佛之真子，从佛口出，从法化生。舍利弗实是菩萨示现，非真声闻，故是佛之真子。“从佛口生”，指听闻佛法，而得悟证法身，故有如从佛口中生。“从法化生”，于教法中，承法滋润、长养之力，而得成熟、成就，证得菩提涅盘法身之转依，转父母生身为金刚法身，此转变不可思议，犹如变化所生，故称“从法化生”。

“心见发光”：“心见”，心眼之无分别见。“发光”，发出本有智光。

“光极知见”：“极”，穷尽、究竟。“知见”，指佛之知见。谓此智光照彻无极，乃能及于佛之知见，令我现前悟入佛知佛见。

【义贯】

“舍利弗即从座起，顶礼佛足而白佛言：我”从“旷劫”以“来”即得“心”识之“见”（眼识）“清净”不染色尘，“如是”眼识清净而“受生”，所受之生“如恒河沙”数之多，在这期间，我于“世出世间”六凡四圣、善恶染净、权实大小、有系无系等一切法之“种种”差别“变化”，只须“一见”当下“则”能以眼识而“通”达了然，不劳意识计度分别，因此我于眼识早“获无障碍”。今世“我于中路逢迦叶波”三“兄弟”互“相”随“逐”，彼此“宣说因缘”生法无上深义之偈，我一闻偈，当下即“悟”了如来藏“心”周遍法界“无”有“际”限；由于慕佛胜法故，“从佛出家”，佛之开示，更令我眼识之“见觉”得达识精“明”彻“圆”满，证入如来藏性，“得大无畏”，示“成阿罗汉，为佛”之“长子”，所证法身为“从佛口生，从法化生”，今“佛问圆通，如”依“我所”自“证”者，则以“心”眼之无分别“见发”出本有智“光”，此本智之“光”得“极”照悟入佛之“知见”，入如来地，“斯为第一”最妙圆通法门。

13. 耳识圆通（普贤菩萨）

【普贤菩萨即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我已曾与恒沙如来为法王子。十方如来教其弟子菩萨根者修普贤行，从我立名。世尊，我用心闻，分别众生所有知见，若于他方恒沙界外，有一众生心中发明普贤行者，我于尔时乘六牙象，分身百千，皆至其处，纵彼障深，未得见我，我与其人暗中摩顶，拥护安慰，令其成就。佛问圆通，我说本因，心闻发明，分别自在，斯为第一。”】

【注释】

“普贤菩萨”：“普”，普遍。“贤”，善。此菩萨之身及所作功德，遍法界一切处，纯一妙善，故称普贤。又十方普佛世界之如来，皆称其贤善，故称普贤。

“我已曾与恒沙如来为法王子”：“法王子”，菩萨之义。此表示所承事之佛如恒沙之多，所作事业堪绍法王之位，故称法王子。

“修普贤行，从我立名”：《华严经·普贤行愿品》云：“一切如来有长子，彼名号曰普贤尊。

”普贤行，即十大愿王也。“从我立名”有两个意义：一、令行者效学普贤；二、令普贤菩萨加持拥护。

“我用心闻，分别众生所有知见”：“心闻”，即耳识。我只用耳识，而不须再经第六意识，即能随念分别一切众生之所有知见。其理同上一章中，舍利弗眼识圆通章之注释。众生之知见有种种不同，有大小乘知见、善恶知见、邪正知见、权实知见，分歧不一，而普贤菩萨只用心闻，便可一一了别。又，此处不直言“耳识”，而说“心闻”，亦同上一章一样，表示此耳识不同于一般之耳识，它虽能分别，却不受声尘之所染，又暗示此耳识实会归于本心之用，以本心之用无边，故此心闻之用亦是无边。

“若于他方恒沙界外”：表示即使在极远极远之处。

“有一众生心中发明普贤行者”：“心中发明普贤行”，即是于心中有念动，以心念之动概依言语，即使未发声由口说出，但内自思惟，亦有“心声”产生，这样的心声因与普贤之本行相应，故亦于普贤菩萨之心能一念相应，因此普贤菩萨心即有所感，而能“闻知”其心声，不论是远在天边海角，亦皆能感应闻知。又，此亦与十大愿王之法力有关；以十大愿王之力，周遍法界。

“乘六牙象”：“六牙”，表六波罗密。“象”是白象，表清净梵行。又，象表力大，能负众生远至菩提。

“纵彼障深，未得见我，我与其人暗中摩顶”：佛及菩萨加持众生有两种，一种是“显加”，一种是“冥加”。显加即是佛菩萨现身，当面为他加持、说法，令他开悟。这是对善根大、业障薄的众生之所作。冥加即佛菩萨暗中加持，这是对根小、障重、福薄之人所作。为何有此差别？因为根大之人，虽亲见佛菩萨现身，亦不执着，但生欢喜。而障重之人，或生执着，一见还欲求再见，乃至多见；又，见佛菩萨现身后，或因此对他人生憍（骄）慢，或对所见起疑、乃至不信，如是等业障、所知障、法障之所障故，不堪亲见佛菩萨。若修行者精勤如法修行，诸佛菩萨感其心诚、愍其障重，故暗中加持。“摩顶”，即是加持，可去除行者惑业等之障难。

“我说本因”：“本因”，本修因。一切诸佛菩萨，各以其因缘，皆有本修因。此于《圆觉经》中又称为“本起因地”。

“心闻发明”：以心识之闻性随念分别，开发本智之光明。

“分别自在”：“分别”，了知之义。“自在”，无碍。于分别一切众生之知见，自在无碍。

【义贯】

“普贤菩萨即从座起，顶礼佛足而白佛言：我已曾与恒”河“沙”数之佛“如来为法王子”，亲承供养无量诸佛。“十方”世界之“如来教其弟子”具“菩萨根”器（圆顿之机）“者修普贤行”，是即大乘入法界行，此行即是“从我”而“立名。世尊，我”只“用心”识之“闻”（耳识），不用意识，即能随念“分别”了知一切“众生所有知见”，如邪正、大小、权实等。甚至“若于他方恒”河“沙”数之世“界”之“外”，乃至只“有一众生心中”开“发明”了“普贤行”而欲深入究竟“者，我”即“于尔时乘六牙”白“象，分身百千”作种种示现，“皆至其处，纵彼”行者业“障深”重，“未得”亲“见我”身，“我”乃“与其人”于“暗中摩顶”加持消其惑业，“拥护安慰，令其成就”大行。今“佛问圆通，我说”最初“本”修“因”，但以“心”识之“闻”开“发”本智光“明”，于“分别”了知众生知见得“自在”无碍，“斯为第一”最妙圆通法门。

14. 鼻识圆通（孙陀罗难陀尊者）

【孙陀罗难陀即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我初出家，从佛入道，虽具戒律，于三摩地心常散动，未获无漏。世尊教我及拘絺罗，观鼻端白。我初谛观，经三七日，见鼻中气出入如烟，身心内明，圆洞世界，遍成虚净，犹如琉璃；烟相渐销，鼻息成白。心开漏尽，诸出入息化为光明，照十方界，得阿罗汉。世尊记我当得菩提。佛问圆通，我以销息，息久发明，明圆灭漏，斯为第一。”】

【注释】

“孙陀罗难陀”：“孙陀罗”，艳；“难陀”，喜；合称艳喜。其在家时之妻子名为孙陀罗。因为佛弟子中名叫难陀的有多位，故以孙陀罗难陀名之。孙陀罗难陀是释尊的同父异母弟，为净饭王第二子，具三十相，比释尊只少了白毫相及耳垂肩相，且容貌很像释尊。

“于三摩地心常散动”：亦即不能常住于定。

“未获无漏”：以心常散动，不能住定，故定力不足，不能以定力寂灭息止诸漏，获得无漏。

“拘絺罗”：义为大膝，是舍利弗的母舅，未出家前又称长爪梵志。

“观鼻端白”：有古德说：“白乃注目谛观鼻尖微有白相也。因其散乱心多、不成三昧，教其唯观此白，住心不散。”长水亦说：“前作数息，即约根说；今约观识，缘鼻端白，以驻其心，令不散动。”此二说皆说鼻尖真正有一白相，而摄心观之，令心不散。近世有大德于其讲义中意同于此而曰：“故佛教观鼻端白，两目注视，鼻尖微有白相，令其注心一处。”然而，蕅益大师的《楞严文句》中却说：“分别香臭诸气通名鼻识。此识本无色质可见，但依鼻识而造诸恶，名为黑业；摄鼻识而制心一处，名为白业，故令观端白，以摄散心，别是一种权巧法门

也，此与通明禅观相似。”蔼益大师之意以为：在鼻尖并非真有一色质之白相，而可以眼观；且所谓“白”，是白业之白。证之以下面之经文，当以此说为胜，且合经义。其理如下：一、难陀所修的是鼻识圆通，故应不是用眼观看的。二、此处的“观”，乃观想之义，所谓观想即是想像。而一切观想修法的原理及方法，都是外境并非实有，而是行者于心中想像以造境，且若行者“观想成就”，则心中所想之境像便得现前；故此“观鼻端白”，依下面经文而知，实是观想鼻孔中所呼出的“气息”成为白色；若此观想成就，所呼之气真的成为白色，则不但行者之心能由此观行而入定，且能转身中无始以来之黑业为白业。这就与观心中有一“月轮”一样，其实心中实无月轮，然而行者若如是作观，且观想成就，即能令心识清凉、明彻、并且发光，犹如月轮，并可因此而灭一切障，转一切业，此即所谓修“月轮观”成就。又，继前所说（亦如下面经文所示）：既然能观“鼻息”为白色，则亦能进一步观鼻息成为金色、或琉璃等宝色；若此等观行亦成就，即可更转原所证得之“白业”成为“圣业”。再者，于安那般那法中，为观“鼻息”之长短、冷暖、甜苦、涩滑等相；而本法（鼻识圆通法）则为观想“鼻息”之色转为白色、金色、琉璃等色。最后，安般法中所谓的“系心鼻头”、“鼻端”或“鼻尖”，并非指肉鼻之顶端，其实是指鼻孔而言！而安般法中“观息长短”等，并不是用眼去“看”，而是用鼻子之嗅觉去“感觉”鼻息的长短、冷暖、涩滑等。再者，若用两眼一直不停地看着鼻头，看久了，真不知要用左眼看，还是用右眼看才好！因为不可能两眼同时都看着鼻头：如果真是两眼同时专注在鼻头上看，看久了，恐有得斗鸡眼之虞！（此非戏言，据闻，斗鸡眼就是这样练的。）

“经三七日”：指经由观行，摄心入定三七日。

“见鼻中气出入如烟”：虽然观想鼻息为纯白，但以心中有恶业障，故虽观行成就，所出之息不能纯白，而为烟相，此为心中恶业化为黑烟（代表沈重黑业）、灰烟（代表中间业），或白烟（代表轻度不善业）而排出，此是因观行而灭罪转业之相。

“身心内明，圆洞世界”：因为心识之恶业藉烟相而排出，因此才能达到身心内充满光明，乃至圆满洞达外之世界。

“遍成虚净”：“虚”。空。“净”：无染。

“犹如琉璃”：气息变成琉璃色、青色而透明。

“烟相渐销，鼻息成白”：鼻息的烟相渐渐消失，而成为白色。

“心开漏尽，诸出入息化为光明，照十方界”：“息相”即是“心相”之显现，息黑则心之意业染污，息白则心之意业洁白，息光明则心业圣洁光明。此言，以行者之藏识开显故，证得无漏之清净本心，因而心光显发，故出入息亦随而化为光明，其光可映照十方世界。

“世尊记我当得菩提”：“记”，授记。佛授记难陀当来必定成佛。

“我以销息”：“销息”，销熔气息粗恶之相。此销气息恶相之法，即是转变心识中恶业之无上方便。此亦即如来毗钵舍那法之不可思议功德威力。

“息久发明”：销息既久，便得开发智慧光明。

“明圆灭漏”：“漏”，烦恼。接着，已开发之智慧光明，更进而能达到圆满，照彻十方，因而灭除诸漏。

【义贯】

“孙陀罗难陀即从座起，顶礼佛足而白佛言：我初出家”时，“从佛入”于出世“道，虽”能“具”足“戒律”无所缺犯，然而“于”修“三摩地”时“心”则“常散”乱“动”荡，不能住于定，因此“未”能以定力去除惑业而“获”得“无漏。世尊”因而“教我及拘絺（chi）罗，观”想“鼻端”之气息化为纯“白”之相。“我初”摄心“谛观，经三七日”，心不散乱，得于定中“见鼻中”之“气”息“出入如烟”，烟气排出，“身心”之“内”渐渐“明”彻，终至“圆”满“洞”达外之“世界”，普“遍成”为“虚净”无染之相，“犹如琉璃”，接着“烟相渐销，鼻息”转“成”纯“白”之色，于是我的如来藏本“心”便得“开”显，诸“漏”灭“尽”，心光发明，“诸出入息”亦随而“化为光明”之相，“照”彻“十方”世“界，得”证“阿罗汉。世尊”后授“记我当得”无上“菩提”。今“佛问圆通，我以”渐次“销”熔气“息”之粗恶相，销“息”既“久”，开“发”智慧光“明”，复令光“明圆”满照彻十方、“灭”除诸“漏”，达于无漏解脱，“斯为第一”最妙圆通法门。

15. 舌根圆通（富楼那尊者）

【富楼那弥多罗尼子即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我旷劫来，辩才无碍，宣说苦、空，深达实相。如是乃至恒沙如来秘密法门，我于众中微妙开示，得无所畏。世尊知我有大辩才，以音声轮教我发扬。我于佛前助佛转轮，因师子吼，成阿罗汉；世尊印我说法无上。佛问圆通，我以法音降伏魔怨，销灭诸漏，斯为第一。”】

【注释】

“富楼那弥多罗尼子”：即满慈子，为佛十大弟子中说法第一。

“辩才无碍”：有四种无碍辩才：

一、法无碍辩——于真俗二谛，一切诸法，皆悉通达，演说无碍。

二、义无碍辩——对于诸法之义，种种差别，通达无碍。

三、辞无碍辩——能以种种妙言词，广宣一法或诸法，无有障碍。

四、乐说无碍辩——能以以上三种辩才，为众生说法无厌，或随顺众生之所闻而说，通达无滞。

“宣说苦、空，深达实相”：“苦、空”之法可以是小乘法，亦可以是大乘法；若为众生说诸法无常故“苦”，令疾求出离；或为众生说诸法缘起性“空”，令乐求住于涅盘，如此则是声闻乘所说之“苦”与“空”义。若为众生说诸法无常故苦，然以其性无常故此苦实亦念念灭，以念念灭故，苦无自性；以苦无自性故，实无有苦相可得而灭之，是故苦灭相亦不可得；如是了达，则诸苦毕竟灭；诸苦虽灭，然亦无灭相可得，是即灭而不灭，不灭而灭；如是即于苦相深达实相。于“空”亦如是，一切法无自性空，无有空相可得，无有能空、所空，本性空故，非作故空，无能无所，是为第一义大空。菩萨通达此故，是故于涅盘、生死，不取不舍。是即于空深达实相。此即为大乘之“苦”与“空”义。

“恒沙如来秘密法门”：诸佛之无上乘第一义深奥法门。以此诸法门非诸陋智、劣根所能闻能解，且非器不传、无信不说，故称“秘密”。

“得无所畏”：如来有四无所畏。以富楼那代佛宣说正法，作大师子吼，故亦得佛德之一分。如来四无所畏为：一、漏尽无所畏，二、一切智无所畏，三、说障道无所畏，四、说尽苦道无所畏。以无所畏，犹如师子，故说法自在。

“以音声轮”：音声轮即身五轮（顶轮、口轮、喉轮、心轮、脐轮）中之口轮，以音声于法中是用来说法的，故音声轮即代表法轮、或转法轮，“轮”者，承载、碾碎之义。承载者，运载众生至于彼岸，度脱之义。碾碎者，为破坏三障，及降伏四魔之义。

“因师子吼，成阿罗汉”：以内自修成就、通达，更具四无碍智、四无所畏，故能代佛转轮，如师子吼，伏化邪外，成就无量功德，故虽示现成阿罗汉，而实是佛之真子。

“降伏魔怨”：魔有四种：一、五阴魔，二、烦恼魔，三、天魔、四、死魔。所谓魔者，即是见人修行，心生不乐，有如怨家，欲来恼害，作诸留难、破坏，即称为魔，怨人修行。

【义贯】

“富楼那弥多罗尼子即从座起，顶礼佛足而白佛言：我”从“旷劫”以“来”，即得四种“辩才无碍”，善能“宣说”大小乘二种“苦、空”等法之义，且得“深达”第一义“实相”之理。“如是乃至恒沙如来”之大乘了义“秘密”深奥“法门，我于”大“众”之“中”皆能以“微妙”言词而宣说“开示”，令得法益；我于法说“得”四“无所畏。世尊知我有”生得之“大辩才”，故契合我之根性，而依于舌识“以音声轮”之修法，令自他两利，“教我”开“发”显“扬。我于佛前，助佛轮”正法“轮，因师子吼”说法无畏，伏化邪外，成无量功德，示“成阿罗汉。世尊印我说法”于人中最为“无上”。今“佛问圆通，我以法音”而“降伏”自他种种“魔怨”，因而“销灭诸漏”结使，而证圆通，“斯为第一”最妙圆通法门。

16. 身识圆通（优波离尊者）

【优波离即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我亲随佛逾城出家，亲观如来六年勤苦；亲见如来降伏诸魔，制诸外道，解脱世间贪欲诸漏。承佛教戒，如是乃至三千威仪、八万微细，性业遮业，悉皆清净，身心寂灭，成阿罗汉。我是如来众中纲纪，亲印我心，持戒修身，众推为上。佛为圆通，我以执身，身得自在，次第执心，心得通达，然后身心一切通利，斯为第一。”】

【注释】

“优波离”：为佛弟子中持律第一。佛为太子时，优波离为东宫之理发师。佛逾城出家，优波离恐亦有失职之咎，故即随佛出家，但他不是国王所派遣，故不在五比丘之列。

“亲见如来降伏诸魔，制诸外道”：佛在雪山苦行六年，本可成道，但恐怕众生以为苦行可成道，因而贻误众生，故舍苦行，且不在雪山成道。于是起去，诣菩提树下安座。这时，五位陪伴的内臣以为太子退了修道之心，故未曾跟去，唯优波离始终不离，故如来以菩提座上降伏魔军，乃至成道后制诸外道，优波离皆得亲见。

“解脱世间贪欲诸漏”：一切世间，贪欲为本，故贪有欲贪、色贪、无色贪，此即是三界贪；又三界之三漏：欲漏、有漏、无明漏亦是以三界贪为本。故若无贪欲，则诸漏自灭，回超三界，更不受轮回之苦。而优波离亲见释迦菩萨降伏众魔，更知修道成败的关键，皆在于菩萨的心中有无贪欲，以菩萨心无贪欲，故诸魔动他不得，只有怏（yàng）然败退。若菩萨于魔军来袭时，心中稍有贪欲之念蠢动，即为魔所趁，进而为魔所制。故知有无贪欲是有漏与无漏的分水岭，凡与圣之所由判。

“承佛教戒”：“戒”，梵名尸罗，义为清净，清净即是无染。故知戒的精神即在令行者达到离染的境界；而所谓“染”，即是指欲染，乃至三界之杂染，其本为前所说之三界贪，若离三界贪，方名为持戒清净比丘。

“三千威仪、八万微细”：这是指大乘菩萨之戒律。此为依小乘比丘二百五十戒，再往上修，便于二五○配上四威仪（行、住、生、卧），两者相乘（二五○乘以四），得一千；再乘上三（三聚净戒），便成三千，如是而得“三千威仪”。再以三千威仪配上身三语四的身口七支，三千乘七，便成二万一，再配上四惑（贪、瞋、痴、慢），二万一千乘以四，便得八万四千，这就是“八万细行”的由来。

“性业遮业”：“性业”，有些事，其体性本身就是恶的，若作这些事，即有罪业，如杀、盗、淫、妄等。但有些事，其本身并不一定是恶，如饮酒、荤食、垦土等，但这些事会引人造恶，成为造恶或犯戒的因缘，故佛制戒“遮止”佛弟子作这些事，因此就能防止一切犯戒、造恶的因缘，而于大小乘之尸罗皆得护持清净，故这些戒称为遮戒，而能令人犯遮戒之业，即称为“遮业”。

“身心寂灭”：以持小乘戒令身口不造恶业或不净业，故身得寂止。以持大乘戒制心，故其心亦寂，因而身心寂灭。

“众中纲纪”：“纲纪”，即是法律、规矩、统领。优波离梵文之义就是“上首”，且他又是持律第一，而僧团的戒律，就如同国家的法律一般。又，佛令优波离领众持律，且稽查持犯，处断轻重，统领僧众，维持律法，故说是僧众中之纲纪。

“亲印我心”：优波离依小乘“制身”之学，持戒修身，于大众中是为第一，这是他的“显迹”；而其“密行”却在于依大乘制心之戒，无念总持，心戒清净，因此如来亲自印可其心地之戒。

“我以执身，身得自在”：“执”，持也。小乘戒律执持五根及前五识，令不随五尘造作，故五根及前五识便得离杂染；以离染故，身得自在。

“次第执心，心得通达”：于身得自在后，再以大乘心戒持心，悟得本心，且悟无能作所作，能所销亡，故心得通达。

【义贯】

“优波离即从座起，顶礼佛足而白佛言：我”于昔日“亲随佛逾城出家”后又“亲观如来六年勤苦”，而且“亲见如来降伏诸魔，制诸外道，解脱世间贪欲诸漏”。佛成道后“承佛教”我小乘众“戒，如是乃至”大乘的“三千威仪、八万微细”之行，及规范“性业”与“遮业”的一切尸罗，我“悉皆”敬持“清净”，无有毁犯，若“身”若“心”一切恶不善行、恶不善念悉皆“寂”止息“灭”，成就无漏道，示“成阿罗汉。我是如来”弟子“众中”的“纲纪”上首，蒙佛“亲印”可“我”持大乘“心”地戒之密行，而以声闻乘“持”制身之“戒修身”以为显迹，而摄化大众，佛并于大“众”之中“推”我“为上”首，维系僧团。今“佛问圆通，我以执”持小乘制“身”之戒，令身离染，“身得自在”，接着“次第执”持大乘“心”地之戒，“心得通达”，悟无能作所作，成就究竟无作尸罗，“然后身心”离于能所，于“一切”境“通”达无碍，无所不“利，斯为第一”最妙圆通法门。

【诠论】

关于此章经文中所言“遮业”或遮戒，虽然包括多项，但其中最重要的，还是不饮酒戒。这不饮酒戒，虽是遮戒，但却是五戒之一，而五戒是在家戒的根本，也是一切戒法的基础。因此若破了五戒，不但在家人失了优波塞（优波夷）的资格，连出家人也破了出家戒体，不复能称比丘、比丘尼。但末法时期，有些人对饮酒戒毫不尊重，亦不如法受持。例如有人饮酒而藉口说：“因为冬天山上冷，喝一点保暖。”或说：“冬天晚上双脚冰冷谁不着，须喝点酒，促进血液循环，才睡得着。”这都是不对的。此外，尚有一派人，不但供佛用酒，连修法、作法也用酒，平常更是荤酒不忌，不但不忌，还认为那是“不着相”的“无上法”，说是非一般凡夫着相的境界。须知这些都是与如来正法相违的，非如来法，诳惑众生，自误误他，破坏佛法。非善知识，是恶知识，应速远离，不应亲近。

17. 意识圆通（大目犍连尊者）

【大目犍连即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我初于路乞食，逢遇优楼频螺、伽耶、那提三迦叶波，宣说如来因缘深义，我顿发心，得大通达。如来惠我袈裟着身，须发自落。我游十方，得无罣碍。神通发明，推为无上，成阿罗汉。宁唯世尊，十方如来叹我神力，圆明清净，自在无畏。佛问圆通，我以旋湛，心光发宣，如澄浊流，久成清莹，斯为第一。”】

【注释】

“宣说如来因缘深义”：此即“诸法从缘起，如来说是因，是法因缘灭，是大沙门说。”这个偈子。一说：舍利弗听到此偈之后，就去告诉目犍连，因为他们两人原是好朋友。然而依于此经，则是目犍连自己亲闻。又，二人根器、业力、因缘都相近，故皆闻同一偈而开悟、出家。

“我顿发心”：“顿”，顿然，当下。“发心”，由本所修之意识心而开发真如本心。

“得大通达”：以真心显发，故得心通；心通鼓得大通达。此大通达即是神通。

“袈裟着身，须发自落”：这就是所谓的“善来比丘”。若佛世尊对着请求出家的人宣说：“善来比丘！”，那人即应时须发自落，袈裟着身，即得比丘具足戒，成为沙门。这是由于彼人宿昔之愿力所感及佛世尊的威神之力所加持。又，此亦为出家人得比丘戒的十种缘之一，但这一种得戒之缘，只限于世尊的特授之作法，别人无法如是传比丘戒，“善来比丘”最早的即是憍陈如等五比丘。而根据《善见律毗婆沙》卷七所载，于佛世时，以“善来比丘”而出家、得戒者，共一千三百四十一人。依《四分律》，比丘共有八种：一、名字比丘，二、相似比丘，三、自称比丘、四、善来比丘，五、乞食比丘，六、着割截衣比丘，七、破结使比丘，八、受大戒白四羯磨如法成就得处所比丘。“善来比丘”为此中之第四种。关于善来比丘，经上说：“诸佛常法，若称善来比丘，便成沙门。是时世尊告迦叶曰：‘善来比丘！此法微妙，善修梵行。’是时迦叶及五百弟子所着衣裳尽变作袈裟，头发自落，如似剃发，以经七日。”（《中

阿含经》卷十五，《大正藏》卷二、页六二一）此外，诸经论中也都载有关于“善来比丘”之事，如《佛本行集经》、《毘尼母经》、《四分律》、《五分律》、《摩诃僧只律》、《十诵律》、《俱舍论》等。

“我游十方，得无罣碍”：这是指以神境通（或又称神足通）而游于十方。“无罣碍”，即自在无碍。

“神通发明”：“发明”，开发明彻。此指以神通力而发明如来藏心。

“推为无上”：目犍连之神通力为佛弟子中第一，故如来推为无上。“无上”但指在佛弟子中无有上，不包括佛在内。因为目犍连的神通力，若与佛世尊相比则犹如小巫见大巫。

“宁唯世尊，十方如来叹我神力”：“宁唯”，岂只。岂只是释迦世尊一人赞叹我的神力，连十方如来也都如是赞叹。同样，并非十方如来皆共赞叹目犍连的神力，就表示目犍连的神力即可与如来相提并论。就如同《地藏经》中，释尊也赞叹地藏菩萨说：“地藏，地藏！汝之威神不可思议！”而且也说地藏菩萨的威神之力，不仅是释尊一人称叹，连十方如来亦共赞叹。但这也并非表示地藏菩萨的威神就可与如来相比。相反的，地藏菩萨自己却对释尊涕泣而说：他的神力完全是因为如来加持才得如是！如果不是如来慈悲加持，他绝对不能得这样的神力，作这么多变化，成千百亿分身、化身，度脱无量有情——如来之弟子，有智慧、善根者，于此须善思之！是故勿以得少为足，以行少为傲，诚如《楞伽经》中说：若无如来加持，世间乃至无有一人能修行者（更何况开悟）！乃至无有一人能说一法（更何况“广度众生”）！故知一切皆是如来慈悲威神力故，故此间称为“一佛所化世界”：是故，为佛弟子，勿矜己能，勿夸己德，一切皆当“推仰如来”——此除为觉知如来恩德之外，复为发菩提真修行者去除我慢、销泯四相（我相、人相、众生相、寿者相）之无上微妙法门，何以故？“推仰如来，无能无所”，能所亡故，我相即灭；我相灭故，我无可得；我不可得故，“慢”何附丽（丽）？——是故，若有修行、所证、所悟、所得，即当作是思惟：“都不是我自己行，都是佛菩萨的护念加持。”这样一想，还有什么好骄傲的？又，我相者，轮转生死之本。是故真修行者，于一切所修所行、所知所解，应如是了知，如是信解，如是降伏其心，如是正知而住。（附及，目犍连在此不是着我慢，而是他本是菩萨，示现声闻而来护佛正法，故仍依声闻法而作是说；此是声闻常法，非关我慢，因为慢是六大根本烦恼之一，而阿罗汉烦恼已尽，故不可能仍有“慢心所”现行，他只是奉佛教敕、依法自陈所证境界，其他二十四圣亦皆如是。）

“我以旋湛”：“旋”，旋转。“湛”，湛然常住之体，指如来藏心。此言：我以旋转有分别之意识，归于如来藏湛然之体。

“心光发宣”：“宣”，宣流。心地之光显发宣流。

“如澄浊流，久成清莹”：意指：以这样的“旋湛”之功，而令“心光发宣”，并不是只旋转一次就大功告成了；因为“理可顿悟，事须渐修”，心识中无始以来业力的积习，十分的强大，《地藏经》中说：“众生业力甚大，能深巨海。”所以这以旋湛力令心发光的工夫，就如同要把一条污浊的河流之水，令它澄清一样，须要下很大工夫，且须经一段时间，方能有成，故说“久成清莹”。“莹”，晶莹，透彻明亮。旋转久了，即成清净晶莹。

【义贯】

“大目犍连即从座起，顶礼佛足而白佛言：我”当“初”尚未出家时，“于路”上“乞食，逢遇优楼频螺、伽耶、那提三迦叶波”，彼等“宣说如来因缘深义”之偈，“我”一闻偈“顿”由意识而开“发”本“心，得大通达”。即投佛求出家，“如来惠我”为善来比丘，当下应言即自然“袈裟着身，须发自落”，而得具足戒，成为沙门。“我”以神境通而“游”于“十方，得无罣碍”，并以“神通”力而显“发明”了第六意识本如来藏性（于是神通境界更加提升，以从如来藏本心而发故。）故佛世尊“推”许我于佛弟子中神通最“为无上，成阿罗汉”道。“宁惟”（岂仅是）“世尊”如是推许，连“十方”世界之“如来”亦皆称“叹我”之“神力”，普利十方，“圆”满“明”彻，“清净”无染，“自在”解脱、降伏魔怨，得“无”怖“畏”。今“佛问圆通，我以旋”转有分别之意识，归于“湛”然常住一真之心体，此“心”地之“光”显“发宣”流，犹“如澄”清污“浊”之水“流”，旋之既“久”即得转“成清”彻晶“莹”只流，“斯为第一”最妙圆通法门。

D. 七大圆通

18. 火大圆通（乌刍瑟摩明王）

【乌刍瑟摩于如来前，合掌顶礼佛之双足，而白佛言：“我常先忆久远劫前，性多贪欲。有佛出世名曰空王，说多淫人成猛火聚，教我遍观百骸四肢诸冷暖气。神光内凝，化多淫心成智慧火。从是诸佛皆呼召我名为火头。我以火光三昧力故，成阿罗汉，心发大愿，诸佛成道，我为力士，亲伏魔怨。佛问圆通，我以谛观身心暖触，无碍流通，诸漏既销，生大宝焰，登无上觉，斯为第一。”】

【注释】

“乌刍瑟摩”：义为火头，也就是火头金刚，密教称为乌刍瑟摩明王。又密教中又有一尊秽迹金刚，是与乌刍瑟摩同尊异体之尊。类似显教之普贤菩萨与密教之金刚萨埵、或金刚手菩萨。

“性多贪欲”：此“欲”指淫欲。那时乌刍瑟摩犹在凡位。

“有佛出世名曰空王”：“第一义大空”是一切空之王，这尊佛以证此空为其本修因，故以彼为佛号，示因果不二也。《法华经》中佛说：“我与阿难，同于空王佛所发心。”可见乌刍瑟

摩亦与释尊，往昔曾同在空王佛座下为同学。

“说多淫人成猛火聚”：凡众生淫欲起时，全身火热，故说多淫人成猛火聚。此淫欲之火，不但能乱性，坏人理智，烧诸善根，而且能焚灭心中智慧之种，令成焦炭，化为乌有。且淫欲，当人在生时现为欲火，令造众业；当人死时则化为业火，引领中阴身生于恶道。

“教我遍观百骸四肢诸冷暖气”：这是空王佛善能观机施教，令行者于断惑与证真二事，会在一处，亦即是当体转烦恼成菩提也。“诸冷暖气”，指令行者不但觉了，而且观察淫心动时“暖气”如何生起，如何运行，乃至如何遍布四肢百骸，以至如何令全身皆有如猛火在焚烧一般；并且还要更进一步防微杜渐，亦即观察了知欲心未起之时，全身本来清冷之气（“冷气”），如何在欲心刚发动时，渐渐有暖气或热气产生，从何处最先产生，随后传到何处，最终如何次第及于全身。如是观了，即知淫欲之心如何影响整个色身，乃至如何令色身发起不可遏抑的变化及冲动，甚至会不计一切，必定一求满足而后已。

“神光内凝”：“神”，不可思议、超乎凡俗之理解，称之为“神”。以此“光”为真如来本心之本有智光，故超乎凡俗之思议境界，因此称之为“神光”。“凝”，凝聚、收敛。须知淫心动时，整个六识心都往外奔逐追求，故是极端放逸。然此放逸求欲之心，原与真如本心，非一非异：若放逸之，则成焚身之欲火；若内敛之，则成神光——同是一心，其用之方向不同，一往外驰、一向内聚，即有天渊之别。往外奔则光热发散，耗神费力，令心狂乱；内敛则光热内聚，转成清凉。

“化多淫心成智慧火”：这就是所谓“就路返家”，也就是前面所说：将断惑与证真合在一处，转烦恼为菩提，将最弱的转成最强的，将最大的缺点转成最大的优点：同样是火，就看你怎么用它。附及，这与现代将粪坑或垃圾场、或堆肥所生的沼气，用作燃料的煤气一样，即是转最无用之物变成最有用的。这又可见，淫心与智慧本是两极端，然而净与秽并非绝对的，也并非决定的；亦可见佛法所说的“诸法无自性”是非常有道理的。因此亦可知净与秽本无自性，以无自性故，所以可转。然而要转秽为净，是须要有大力量的，而这大力量却只在一念之间；不过这一念之间，却包含了极多的善根及无量劫的修行，方能得此智力，令于一念相应，成就此一念之转——因为一切的凡圣、迷悟、生死涅盘，也都是在于“一念之转”。故须知此一念之转，实是旋乾转坤、一百八十度大转，是非同小可的转，故勿轻此“一念之转”，以为只是“一念”而已，没什么了不得。又，前面虽说淫心与智慧皆无自性，但莫闻无自性即说“淫欲即智慧”，那是混淆是非、谤一切法的。因为只说两者皆无自性，并未说“淫欲即是智慧”，因为多淫还是会令人欲火焚身，令人于生时为迷愚之人，死后堕焚烧地狱；而智慧还是会令人清凉、光明，生时得为贤圣，当来得证无上菩提。故其间是有绝然的不同的：然其差异，如上所说，只在一念之转：一个是往外驰逐，另一个是向内凝摄。

“我以火光三昧力故，成阿罗汉”：谓乌刍瑟摩以火光三昧之定慧力，断诸结使，而证入圆通，示成阿罗汉。

“心发大愿，诸佛成道，我为力士，亲伏魔怨”：以受佛开示而得修证道果，逮得已利后，发愿护佛正法，报佛恩也。“力士”，即金刚力士，又称金刚密迹或密迹金刚。以其降伏魔怨之力巨大，故称力士。又以其行迹隐秘，不为凡夫所知，亦不易为众魔所觉知，故称“密迹”；又以其行迹连魔亦不能觉知，故其欲破魔时，魔便不易遁形。又，金刚者，坚固不坏，而能破坏一切，此指能破坏一切恶业之障。又，火头金刚之三昧真火，可焚烧一切众生诸恶业、烦恼、以及魔业、魔障，故为佛之金刚护法，最为称职。

“我以谛观身心暖触，无碍流通”：“暖触”，即火大暖热之触。“无碍”，以身中“火大观”之观行成就，故能化淫心为道心，转欲火为智火，此智火反而能够焚烧身心烦恼，故此智火令于身心中流动，所至之处，惑业焚尽，而令此智火更加盛大，此即密教护摩中所谓之“以烦恼薪投智慧火”，是故此智火所至之处，一切无碍：原来是智慧的，还是智慧，且以三昧力而智慧益进；原来是杂染、烦恼的，都被三昧真火一烧，也变成为三昧真火的一部分！“流通”，流贯通达。以此三昧智火能焚烧一切杂染恶业，故得转一切业为纯一之智火，此纯一之智火便得以流贯通达于如来藏性。

“诸漏既销”：神光智火既通达藏性，故一切诸漏无不销镕。

“生大宝焰，登无上觉”：智火既达藏性，故现在之智火不但是从五根六识心中出，乃至是从如来藏心中而出，以如来藏之智火，其性纯一、不可思议，故得自在化为众宝之焰。此时火焰不但转成众宝之色，且火焰遍于全身，不只是在头部有火而已，因此就有如诸佛如来全身发光一般，全身上下皆是三昧宝焰智火。因此，金刚菩萨即示现成佛，故说“登无上觉”。（附及，依密教而言，乌刍瑟摩明王为释迦如来之化身。）

【义贯】

“乌刍瑟摩”金刚“于如来前，合掌顶礼佛之双足，而白佛言：我常”得以宿命智“先忆久远劫前”，那时我仍身居凡位，“性多贪”淫“欲”。彼时“有佛出世，名曰空王”佛，佛世尊向我开示“说多淫”欲之“人”，于生时及死后，其身心常“成猛火聚”，佛于是依我之根性，而“教我”普“遍观”察自身“百骸四肢”之中，欲心未动时之“诸”本来清“冷”之气，及欲念萌发、起动后之“暖”热之“气”。（由此观察而确实了知淫心如何生起，淫心如何发起暖气，并如何转本来清凉之气为热火，乃至如何焚烧全身，成为一大火聚。）我又依佛所教，收摄心“神”外泄（xiè：即“泄”）之“光”，转而向“内凝”聚不动，而得正定，复以正

定力“化多淫心”之欲火，转“成智慧”之“火”，而成就火光三昧。“从是”之后，“诸佛皆呼召我，名为火头”金刚。“我以火光三昧力故”，断诸结使，证入圆通，示“成阿罗汉”，当下即“心发大愿，诸佛成道”时，“我”愿现“为”金刚“力士，亲伏”众“魔怨”，护佛正法。今“佛问圆通，我以谛观身心”火大之“暖触”，了欲火及其暖触生住异灭之相，以知其性故，从而能转化欲火为智火，是故此神光智火于身心中畅行“无碍、流”贯“通”达如来藏性，“诸漏既”为智火“销”镕，即于遍身“生”起“大宝”智火之“焰”，以第一义火光三昧力，转凡成圣，“登无上觉”地，“斯为第一”最妙圆通法门。

【诠论】

关于“转欲火为智火”这件事，还须再稍加参究一下：虽然欲火可转为智火，但欲火并非智火，智火也非是欲火；虽然两者皆是火，此二火大究竟之性虽同，但其相与用则大不相同，这是由于其目的、对象以及作用皆大相迳庭故：欲火是心中有一淫念，欲取外之有情（对象），与之行男女根交接之事（作用），从而于其中产生身触，六识复攫取此触以为受用（目的）；而所谓欲火即是在起念、期待、追求、实践、及正在采取此等身触而受用之际，全身所生的热望之火。但是智火却正好相反，它是用强烈的智慧之力，集聚而成有如火炬一般，去烧熔一切烦恼、杂染（作用），如贪欲、瞋恚、愚痴等（对象），以达离系、平等、真如之境（目的）。故，简言之，一个是有害的火，一个是有益的火，欲火与智火最大的差别即在于此；因此切莫说“欲火即是智火”。

问：“那么，‘烦恼即菩提’怎么说？”答：这道理也是一样：那是指烦恼与菩提究竟之性皆同，皆是如来藏所现，其究竟之体虽皆同，但其所现的相与用，却绝然不同；因此，虽十法界皆同一真如，但十法界之六凡四圣、三界六道，还是万象森然，丝毫不会相混相滥：愚夫还是轮转受苦，圣贤还是解脱、受正法乐住。故除非已有定慧之力，能转烦恼为菩提，否则，对你而言，烦恼还是烦恼，菩提还是菩提；光说“烦恼即菩提”，而以为不用修行，而菩提可得，甚或说：“不用修行，烦恼当下即是菩提”，那是闭着眼睛说瞎话，自欺、自慰、自我陶醉，犹如说食不饱，但有言说，都无实义。是故，虽然“烦恼性”究竟而言即“菩提性”，但你还得有那能耐、真正能“转烦恼为菩提”，不是空口说白话，就能得菩提之体、乃至起菩提之用。那么，能转烦恼为菩提的“能耐”到底是什么呢？那就是“定慧力”，而这定慧力是须极勤苦修行才能有的，不是徒讬（托）空言、不须修行即能无中生有的。若不如实知见、如法修行，便极易堕到口头禅、文字禅、野孤禅的境界中去。烦恼与菩提如是，同样的，欲火与智火亦复如是：除非你能转欲火为智火，否则莫说“欲火即是智火”，那样即成恶取空邪见。又，为了避免众生不了，而堕入如是邪见（因此以淫欲为佛道！）故以慈悲故、为护如来正法故，即使你真能“转欲火为智火”，也不作如是宣说：“欲火即是智火”，以坏因缘法相，误导众生故。最后，欲火与智火，虽然都是火，但天下有种种无量之火，不要说“所有的火其体、相、用，皆是相同”，此是愚人虚妄之论。（附及，光是人体内之火，依中医而言，就有非常多种，其性相皆不同，如肺火、肝火、心火、胃火、肾火、脾火、虚火……。更不论外器界之火了。）

19. 地大圆通（持地菩萨）

【持地菩萨即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我念往昔普光如来出现于世，我为比丘，常于一切要路津口，田地险隘，有不如法，妨损车马，我皆平填，或作桥梁，或负沙土。如是勤苦，经无量佛出现于世。或有众生于阓阖处，要人擎物，我先为擎至其所诣（yì前往），放物即行，不取其直。”

毘舍浮佛现在世时，世多饥荒，我为负人，无问远近，唯取一钱；或有车牛，被于泥溺，我有神力，为其推轮，拔其苦恼。时国大王延佛设斋。我于尔时，平地待佛，毘舍如来摩顶谓我，‘当平心地，则世界地一切皆平。’

我即心开，见身微尘与造世界所有微尘，等无差别，微尘自性，不相触摩，乃至刀兵，亦无所触。我于法性悟无生忍，成阿罗汉，回心今入菩萨位中。闻诸如来宣妙莲华，佛知见地，我先证明，而为上首。

佛问圆通，我以谛观身、界二尘等无差别，本如来藏，虚妄发尘，尘销智圆，成无上道，斯为第一。”】

【注释】

“持地菩萨”：此菩萨之本修因，为先平外地，后依佛教，往内平心，达于心地本皆平等之境，开明心地，故名持地菩萨。

“普光如来”：此如来以其身光及智光，普照法界，故名普光佛，为五十三佛之首。

“要路津口”：“要路”，来往之要道。“津口”，渡口。又，津即要也，水陆交通重要的交会之口，称为津口。

“险隘”：危险狭隘之处。

“有不如法”：指不如道路的常法，如坡度、弯度、宽度之大小，路面之高低、起伏，路质软硬等，皆有常法。

“或负沙土”：“负”，背负。

“阓阖”：“阓”，市垣，即城墙；或作市巷，即市里的巷道。“阖”，市门，即城门口。又

，阛阓合称，也就是道，或街上之义；亦可当市肆，即街上的商店之义。

“要人擎物”：“擎”，扛、搬。

“至其所诣”：“诣”，往。到达他所要去的地方。

“毘舍浮佛”：过去庄严劫千佛之最后一尊佛。

“我为负人”：“负”，肩负；“负人”即脚夫。

“无问远近”：“无问”，不论。

“延佛设斋”：“延”，请。

“平地待佛”：以表敬佛之义。此与释尊往昔布发掩泥之事，具同样的意义。

“摩顶”：是为安慰，亦是加持之义。

“当平心地”：义即：欲平大地，当平心地，因为心地是大地之本：外器界之地，为内心地之所造；亦即，心地为能造，大地为所造；大地为阿赖耶本心上所现之相分，而能现此地相者为阿赖耶之能见分；然此见相二分皆本如来藏妙真如性之所显现。是故欲平大地，当平心地，若心地平，则悟一切地，若内若外，本如来藏妙真如性，本自如如，无有不平者矣。是故《维摩诘经》云：“欲得净土，当净其心，随其心净，则佛土净。”

“见身微尘与造世界所有微尘，等无差别”：“身微尘”，即内微尘。“造世界”，地大所造之世界。“所有微尘”，即外微尘。“等无差别”，内外地大之微尘，悉皆平等，无有差别。

“微尘自性，不相触摩”：“微尘自性”，指内外地大之微尘自性。“触摩”，抵触、摩擦。内外微尘（内色、外色）既互相不抵触，即是达到“事事无碍”之境界。

“乃至刀兵，亦无所触”：“刀兵”，兵器。“触”，触伤。因已达事事无碍之境，故甚至刀兵（外之地大）砍斫身根（内地大），亦无所伤。如禅宗六祖大师延颈，刺客三挥其刀，皆如斩影，即是类此境界。

“悟无生忍”：“无生忍”，即无生法忍。“忍”，于诸法相，忍可、持心不动，故称忍。以无上智，照见诸法本不生义，现量知见，而于心忍可不动，故称无生法忍。又，“忍”，即智慧之一种；若智慧已达不动之境，即称为“忍”，换句话说：不再动摇的智慧，称为“忍”。此“诸法本不生”之智慧，已坚固不动，称为无生法忍。

“闻诸如来宣妙莲华”：“宣”，宣说；指诸如来所共宣说者。“妙莲华”，妙莲华之法，系指本经（《大佛顶经》）。以十方一切诸如来，皆共宣说如来藏清净本心之法，此法犹如妙莲华，出于污泥（三界、众生、烦恼境），而不染着（能转染为净，乃本自不染）。故此妙莲华即显如来藏性能随缘而现一切染净境界，然其自身却毕竟无染，犹如莲花。

“本如来藏，虚妄发尘”：皆本如来藏妙真如性，依众生心循业发现，虚妄显现所发之内外尘。

【义贯】

“持地菩萨即从座起，顶礼佛足而白佛言：我念往昔，普光如来出现于世，我为比丘，常于一切”重“要”道“路”行人来往必经之“津口”，或，“田地”危“险”狭“隘，有不如”道路常“法”之处，会“妨”碍或“损”折“车马”者，“我皆”高者“平”之，低者“填”之，“或作桥梁，或”背“负沙土”以实之。

“如是勤苦”而修平地之行，“经”历了“无量佛出现于世”。“或有众生于”城中“阛阓”商店之“处”，须“要人擎”搬“物”品，“我”即“先为擎至其所”欲“诣”之处，“放”下所擎之“物”后我“即”自“行”去，并“不取其”价“直”（工钱）。“毘舍浮佛现在世时”，众生共业所感，“世多饥荒”，乞食为难，“我”便作“为负”荷物品之“人，无问远近，唯取一钱”以为工钱作活命之资，而不多贪。“或有车牛被于泥溺”之中，“我有神力，为其推”动车“轮”，而“拔其苦恼”。

那“时国”中之“大王延”请“佛设斋”供，“我于尔时”，整“平地”面，等“待佛”来，“毘舍如来”愍我勤苦平地已久，“摩顶”而“谓我”言：你若欲平大地，“当平心地”，心地若平，“则世界地一切皆平”，以心为一切法本源故。

“我”一闻佛言“即”自“心开”悟解，“见”自色“身”中地大之“微尘与”外地大所“造世界”其中“所有微尘”，（内外地尘）“等无差别”，亦无高低；内外地大“微尘”之“自性”以无差别故，彼此实“不相”抵“触摩”擦，实乃色色无碍，事事无碍，“乃至”外地大之“刀兵”若加之于内地大之身，“亦无所触”伤。于是“我于”内外地大“法性”本无自性，而“悟无生忍”，示“成阿罗汉，回心今入”于“菩萨”正“位中。闻诸如来”所共“宣”说之“妙莲华”如来藏心地之法，此乃一切如来修证“佛知”佛“见”所依之“地”，一切地性平等，无有高低，不生不灭，“我先”已“证明”，率众依修，“而为上首”。

今“佛问圆通，我以谛观”内根“身”、外器“界二”种地大之微“尘，等无差别”,皆“本如来藏”妙真如性，依众生心循业“虚妄”显现所“发”之内外“尘”，证悟尘相皆如，万法唯心，诸“尘销”镕，“智”光“圆”满，而“成无上”觉“道，斯为第一”最妙圆通法门。

【诠论】

持地菩萨修行的经历，很可为我们当今末世的修行人，作为一个借鉴。因为持地菩萨往昔，久远劫中生生世世所修，都是以世间的福业为主。一直到因缘成熟，毗舍浮如来教他要平心地，才开始往内推求熏修。故知所作世间福业不是究竟的，若欲求佛法究竟，成就觉道，仍须“返求自身”，返观内照，往内熏修。于外尘境上造作，只是有为有漏的福业，不是究竟。虽然，有人业重、福薄，又乏悲心，故亦可先令修福、积福，兼以触发其利人济众之心，以为其发悲心之前行方便，作为正修行之资粮。当其由于种种勤苦利众之行，而熏发起其济众之慈心，且令恶业消灭、福德增长之后，即应教之以真实究竟之法门，以令其得佛法之真实大利。当今末法之世，众生普遍障重福薄，有许多人献身于社会福利、救济、乃至种种世间事业，这若是为了消业增福，以为菩提之资，本无可厚非。然而若以福业为究竟，视为学佛最初之目的，则是舍本逐末。须知福业是有漏的，暂时的、过度的，其本身不是佛法的目的，是属于五乘佛法中的“人乘佛法”（佛所说的“人乘佛法”亦即今人所说的“人间佛教”），须知这只是五乘佛法中最低层次之法的一部分，更非是全体佛法，尤其绝非究竟之法；而今之人欲以此佛海之一滴，视为大海之全体，并欲以之取代整个大海，而众生竞相附和，以为进步时尚，岂不可叹欤？

20. 水大圆通（月光童子）

【月光童子即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我忆往昔恒河沙劫，有佛出世名为水天。教诸菩萨修习水观，入三摩地。观于身中，水性无夺：初从涕唾，如是穷尽津液精血，大小便利，身中旋复，水性一同。见水身中与世界外，浮幢王刹，诸香水海，等无差别。

我于是时初成此观，但见其水，未得无身。当为比丘，室中安禅。我有弟子窥窗观室，唯见清水遍在室中，了无所见。童稚无知，取一瓦砾投于水内，激水作声，顾盼而去。我出定后，顿觉心痛，如舍利弗遭违害鬼。我自思惟：‘今我已得阿罗汉道，久离病缘。云何今日忽生心痛，将无退失？’尔时童子捷来我前，说如上事。我即告言：‘汝更见水，可即开门入此水中，除去瓦砾。’童子奉教，后入定时，还复见水，瓦砾宛然，开门除出。我后出定，身质如初。逢无量佛，如是至于山海自在通王如来，方得亡身。与十方界诸香水海，性合真空，无二无别。今于如来得童真名，预菩萨会。

佛问圆通，我以水性一味流通，得无生忍，圆满菩提，斯为第一。”】

【注释】

“月光童子”：“童子”，是童真入道的菩萨之义，因为彼菩萨，由其愿力所持故，生生世世皆以童真入道，故称童子，并非彼菩萨是小孩子。

“水天”：水天佛为三十五佛之一，此佛因修水观而得开悟、成就觉道，故以本修因为名。

“修习水观，入三摩地”：三摩地，梵文（Samadhi）。义为定慧等持，中文又译为三昧。三昧是佛法修行的具体成就，也是诸贤圣断惑证真，成就法身功德的重要“工具”；若无三摩地，则一切修断、证悟皆不可能，何况欲证圆通，则更加不可能。以此故知欲证圆通，须先入三摩地；入了某种三摩地，以此三摩地之力而证的圆通，即称为某种圆通。如现在所说月光童子入“水观三摩地”，以“水观三摩地”力所证之圆通，即是“水大圆通”。又如乌刍瑟摩明王以“火光三昧”力而证的圆通，即称为“火大圆通”。又如下面观世音菩萨入耳根圆通三摩地，而证“耳根圆通”。其他圆通亦皆如是，皆依其因地之三摩地而得名。又，“观”的梵文是毗婆舍那（Vipasana），此是先以数息等法摄心入定，然后于定中作水观或火观等；或者亦可直接作水等观，从而“由观入定”，亦即：由观得“止”；其法为：一心修水之观想，心缘一境（即心缘水境），得“心一境性”，因而得定。得定之后，进而在定中观想水大，即是修水观三摩地。水观三摩地成就之后，即能以此三摩地力而证圆通。故知三摩地实是佛法中一切修证的转捩（liè）点或决胜点。

“观于身中，水性无夺”：“夺”，倾夺。身中的水大，其相虽有种种差殊，但其性则一，故不相倾夺，而能共处一身、和合无碍。身中之水大所现相上之差别，例如有清浊之别（如泪水与痰），浓淡之差（如动脉血与静脉血，或口水与鼻涕）、净秽之异（如唾液与屎尿）、流动与凝滞之别（如血液与骨髓）。这些水都在身内，其相虽不同，然而并不会彼此并吞，而能“和平共存”，“各行其道”，各自发挥其功用，互不妨碍，其因即在于：其相虽别，其性则一；相有千般，因缘而现，其性唯一。

“津液精血”：“津”，咽下去的口水称为津。“液”是体液。“精”，在骨髓中贮存的人体的精华，称为精，男女皆同，不只限于男性。

“身中旋复”：这些水于身中循回往复。如尿或粪便中的水分；尿经由肾脏过滤之后，有些尿液即进入血液中，后经由全身皮肤的毛孔排出时，即称之为汗；因此可知，尿液也是在我们全身中循环的。至于粪便中的水分，则由大肠及十二指肠壁吸收，而进入血液中，因此令粪变得比较固体化。因此可知，粪便之水也是时时刻刻在全身血液中循环的。

“水性一同”：我观身中水性虽其相之清浊、浓淡、净秽、流滞等各差别不同，但其为水之性，则是一而无二，同而非异。

“见水身中与世界外，浮幢王刹诸香水海，等无差别”：此句之义简言之即：承前所说，不仅照见自身内之水，不论其外相所现有多大的不同，但其水性则都是一同；并进而照见身内种种水及身外种种水，乃至一切世界中无量种种水，都等同一性。“见水身中”，见种种水在此一

身之中。“与世界外”，与此娑婆世界外。“浮幢王刹”，《楞严正脉》说：“准《华严经》、华藏海中有大莲华，其莲华中有诸香水，一一香水海为诸佛刹世界之种，华藏世界在香水（海）中，故云‘浮幢王刹’。”须知，这个观法的大小之对比是惊人的！因为此一身中的水分甚少，而华藏世界香水海中的水何其多？！（华藏香水海之体积比地球的众大海，不知有几兆亿万倍！）以此一身之水，比于彼香水海之水，而见其性是一，实不可思议。又，华藏香水海为佛如来报身（卢舍那佛）功德所成，其香水具无量德，而我等有情众生身中之水，系业报、罪报所成，乃杂染之法，而观此二水，一为功德水，一为业报水，而照见其水性无二，亦是三摩地观行不可思议之力。

“初成此观，但见其水，未得无身”：此水观刚成就时，于三摩地中，虽只见一片是水，但以仍有水相可得，故身之四大虽皆由三摩地观行胜解之力，而转为水，但仍未空水相，故犹执此四大所化的水大之相为我身相。以前是执四大为自身相，现在四大虽皆变成水大，但仍于此水大犹执持不舍；以心执而不舍故，水大之性仍为“有”性，仍为“有”法，故不得证入“水大无自性空”；是故此心转而计执水大为自身相，是故未得无身相；若身相不亡，即是犹有“身见”，其根本原因为由于阿赖耶识中的“相分”未转，故犹有身相可得。而“相分”之所以未转、未净，是由于阿赖耶识中的“见分”仍在，以有能见之“见分”，故有所见之“相分”为其所见。而所谓“见分”及“相分”，即是阿赖耶识中的无始无明习气之种子。以此种子习气未转依，故不能“转舍”有漏的四大粗身，而“转得”无漏之妙色身，是故仍计执有粗水大之身。

“惟见清水”：观行者入三摩地，观行胜解成就，观水则现水，此水即称为“定果色”，亦即定果所现之色。是“法处所摄色”的一种。这定果色，若观行力浅的，则只有自己看得见，若观行力深的，则亦能令他人见。例如乌刍瑟摩的火光三昧也是可令他人看得到的。

“取一瓦砾投于水内，激水作声”：这可能是孩子调皮，只认为好玩而作，或是想看看那水是真的水、还是假的水。不过幸亏他只是拿一块瓦砾投在水中而已，万一他为了好意，觉得师父房中都是水，这怎么成，于是拿了水桶、水瓢，把水给舀出去，那就惨了！可见修行必须要有人护持，才不会出乱子。

“舍利弗遭违害鬼”：舍利弗曾在耆阇崛山，入定之时，有两个鬼从空中过，这两个鬼都是恶鬼，且都是大力鬼，一个名叫违害，一名叫复害。违害告诉复害说：我想用拳打这沙门。复害劝他说：不要这样。违害不听他劝，复害走了以后，违害就用拳头打舍利弗的头。舍利弗出定后忽然觉得头痛，就跟世尊说：我一向身体很好，为什么现在头会痛？世尊告诉他说：有大力鬼用拳头打你的头，那鬼的力气很大，如果打须弥山，须弥山都要裂成两半；你若没有定力所持，吃他打一拳，全身皆成粉碎。这鬼因为打你，现已受报，身堕在阿鼻地狱中受苦了。

“将无退失”：“将无”，岂无，岂非。“退失”，退失道果。

“瓦砾宛然”：“宛然”，状貌可见，清楚之义。

“身质如初”：“质”，体，或状况。“身质”，身体状况。

“逢无量佛”：之后又过了无量劫，我值遇了无量尊佛。

“山海自在通王如来”：这尊佛也是由于修水大圆通，而成无上觉的。

“方得身亡”：月光童子直到此佛出现时，才能照破执水为身的“身见”，从而破除阿赖耶识中无始无明的见、相二分，习气种子，因而转舍粗陋的四大之身。

“与十方界诸香水海，性合真空，无二无别”：水大之身，若诸识不执，即离于遍计所执性；若法离于遍计所执性，当体即是圆成实性，故此“水身”一离遍计，当下即转为圆成实自性，故其性与诸香水海之性，皆合于如来藏之真空：真空实不空，真空亦非有，离于有无。

“预菩萨会”：“预”，参与。

“我以水性一味流通”：我以观内外、大小之水性，悟其性皆本如来藏性，皆同一味，无有差别，故一切水性本自流通无滞无碍。我心于法亦如是流通、无滞无碍，得大自在。

【义贯】

“月光童子即从座起，顶礼佛足而白佛言：我忆往昔恒河沙劫”：彼时“有佛出世名为水天”佛。彼佛如来“教”授“诸菩萨修习水观”，以此而“入”水观“三摩地。观于”自“身中”，各种“水”之“性”并“无”互倾“夺”吞并、或排挤之相：最“初从”鼻“涕、唾”液等开始观起，“如是穷尽津、液、精、血、大小便利”等所有诸水，皆于此一“身中”回“旋”往“复”流通不息，其相不一（有清浊、浓淡、净秽、流滞等种种差别），然其“水性”则“一同”，以其性同一故，诸水和合互通、互变而不相侵、相夺。如是照“见”种种“水”在此一“身”之“中、与”远在此娑婆“世界外”，华藏世界海中“浮”于海中如高“幢”之法“王刹”土，其间之“诸香水海”之水性，“等无差别”。

“我于是时”才“初成此观”行，于三摩地中“但见其水”，不见其他内外四大，故以水为身，仍“未得”全“无身”相之见；以仍有水相可得，故执水大为我自身相。“当”时我“为比丘”，于静“室中安”座修习“禅”观。那时“我有”一“弟子，窥窗观室，唯见清水遍在室中”，其他“了无所见”。此弟子由于“童稚无知”（不知那水是我入水观三摩地之所现），而“取一瓦砾投于水内”，瓦砾“激水作声”，他“顾盼”（看了一看）“而去。我出定后，顿觉心痛”，正“如舍利弗”于定中“遭”名叫“违害”的大力恶“鬼”打头，出定后头痛一样。“我自思惟：今我已得阿罗汉道”，已超生死，而“久离”诸“病”之“缘，云何今日忽

生心痛？将无退实”道果？“尔时”那“童子”迅“捷来”至“我前”，对我“说如上”所见、所为之“事。我即告言”：下次“汝更见”室中有“水，可即开门入”于“此水中，除去”先前你所投的那片“瓦砾。童子奉”我之“教，后”我“入定时”，他又来，“还复见”满室中之“水”，且水中“瓦砾宛然”可见，童子果然“开门”进来，“除”去瓦砾后“出”去。“我后出定，身”之体“质”即复“如初”无恙。

之后我得“逢无量佛，如是至于山海自在通王如来”出兴于世时，我“方得”销“亡”所执水大之“身”见，而得谛观此水身“与十方”世“界”之“诸香水海”之水，其“性”皆“合”于如来藏性之“真空”妙有之性，因而通达内身与外身，内水与外水，观察了知藏性与水性“无二无别。今于如来”所，“得童真”之“名”，而参“预菩萨”之“会”。

今“佛问圆通，我以”水观而观内外“水性”，皆本如来藏性“一味”无别“流通”无碍，悟水无内外，故水性空寂不动，本自不生，“得”证“无生”法“忍”，证得圆通。诸菩萨若欲“圆满菩提，斯为第一”最妙圆通法门。

21. 风大圆通（琉璃光法王子）

【琉璃光法王子即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我忆往昔经恒河沙劫，有佛出世名无量声。开示菩萨本觉妙明，观此世界及众生身，皆是妄缘风力所转。

我于尔时，观界安立，观世动时，观身动止，观心动念，诸动无二，等无差别。我时觉了此群动性，来无所从，去无所至，十方微尘、颠倒众生，同一虚妄。如是乃至三千大千一世界内所有众生；如一器中贮百蚊蚋，啾啾乱鸣，于分寸中鼓发狂闹；逢佛未几，得无生忍。尔时心开，乃见东方不动佛国，为法王子。事十方佛，身心发光，洞彻无碍。

佛问圆通，我以观察风力无依，悟菩提心，入三摩地，合十方佛传一妙心，斯为第一。”】

【注释】

“琉璃光法王子”：因其身心发光，洞彻无碍，犹如琉璃，故以为名。“法王子”即是菩萨，堪绍法王之位（佛位），故称法王子。

“无量声”：声即是风大之相；以此佛常以风大圆通教授菩萨，契证无上菩提。

“本觉妙明”：“本觉”，如来藏本有觉性。

“观此世界及众生身，皆是妄缘风力所转”：“世界”，即依报。“众生身”，即正报。“妄缘”，指无明之缘。此无明妄缘之力激荡成业风，即转如来藏本觉妙明而为无明之见、相二分，成就内外依正虚妄之身。

“观界安立，观世动时”：“界”，指十八界，亦即空间。“世”，三世，即时间。先有诸界（空间）之安立，方有时间之成立。时间为依空间而来。而空间（诸界）则由风大之力所执持而得不坠、不散。“世动”，为三世时间之流动迁移。而时间之流动，亦是由风力之推动而密移。是故，此世间中，从空间器界之静态安立，到时间的动态密移，皆靠风力而成。

“观身动止，观心动念”：“动止”，动静。观身之行、住、坐、卧四威仪之动或静，亦是由风力所使。观心念之动相：生、住、异、灭，亦是由风力所推。以风大有二性：一为执持，二为流动。一切世间流动之性，皆属风大之性所成。前两项观界及世（空间、时间）为观依报世界。这两项，观身及心，为观有情正报。

“诸动无二，等无差别”：内之身心，外之器界，时间空间，有情无情，其中之动相有无量种，然诸动种类虽多，而其动性，无非是风大之性，故其动性等无差别；若了风性为其动性，则于诸动相皆能了知。

“此群动性，来无所从，去无所至”：所谓“动”，即是所谓生命的现象；若无动相，即如无生命一般。故一切法之动相，即表示世间万有的生机。因此对于动相的了解，十分重要，若了法之动相——变动、迁动、移动、流动——方能了法之本体及其相、用。而法之动相，即是生住异灭（有情界）、及成住坏空（无情界）。此句言：这些群动之性，因为其本是风大之性，故来无所从，非有所生，不可言此“动”从何而生；去亦无所至，亦不可言此“动”止息之后，动性灭于何方（动性到那里去了）？动性本自无生，故今亦无灭。

“十方微尘，颠倒众生，同一虚妄”：“微尘”，指如微尘一样众多的刹土，这是器界。“颠倒众生”，由无明颠倒而生之众生。一切的依正，根身器界，皆是由同一虚妄业风所转。

“如一器中贮百蚊蚋”：“一器”，比喻一世界。“百蚊蚋”，喻诸众生。在一小容器中，贮放一百只蚊子，比喻一个世界在无量的法界中，其实是很小的。

“啾啾乱鸣，于分寸中鼓发狂闹”：而这一百只蚊子不知自己所在之处，实是十分狭小的世界，而不求出离，却于其中胡乱叫嚣；并由无明业风所鼓动，而有如癫狂一般竞闹不休，例如争王图霸，求名争利，极其动乱。

“逢佛未几，得无生忍”：以如是观了一大千世界中之众生相，逢佛不久，我即见诸动无生，诸动实不动，而证得无生法忍。

“尔时心开，乃见东方不动佛国，为法王子”：“东方”，为日升之处，于相上为群动之源，因一切众生皆由日升而动，故东方主动；然由于日出东方，因而光明最初从东方出现故，于密教中东方即主发菩提心门。又，东方虽日出而主动，然大日处于虚空，自体虽不动，而能以自光明照耀世界而令众生活动；因此，大日虽为万动之源，而自体则不动，此则有如真如本心，其本体实不动，故为不动佛国之本，表菩提本觉之心，光明无量而不动也。不动佛即阿閦鞞（pí）佛，“阿閦鞞”，梵文之义为不动。琉璃光法王子以本觉心开显，因此得证本有不动光明之性，故得亲见一切不动光明之本——东方不动佛国，且以证彼佛国相应最上之性故，得生其国，且为彼国之法王子，堪绍不动法王位。所谓“不动”者，除体会自身本觉不动外，亦照见众生于群动之中，实“动而不动”，以一切动因及动性之风大之性本不生也。

“事十方佛”：琉璃光法王子成为不动佛国法王子后，即到十方世界，助佛转法轮，度十方世界众生，此即称为奉事诸佛。

“身心发光，洞彻无碍”：以历事诸佛，成就无量功德皆悉圆满，故感得身心发光，如净琉璃，洞彻映现诸法，自在无碍。

“我以观察风力无依”：“无依”，无所依，所依即是体；“力”为用，而体即为用之所依。此言：我以“风大三摩钵底”（风观）之力观察，风大之力用本即无所依之体（风大本无体），虽无有自体，其自体性空，而能显无量之力用，故知风力本如来藏妙真如性。
“悟菩提心”：因而悟了本觉菩提之真心。
“入三摩地”：以此本觉菩提之心而入不动三昧。

“合十方佛传一妙心”：此谓我于此不动三昧中所亲证者，正合于十方一切诸佛所共传之一相微妙之本心，虽动而实不动，离于有无，无有动相、或不动相可得。故究竟不动；以此究竟不动之智光，照见一切群动，实皆无动。
【义贯】

“琉璃光法王子即从座起，顶礼佛足而白佛言：我忆”念“往昔经恒河沙劫”之前，“有佛出世，名”为“无量声”佛。此佛世尊“开示”诸“菩萨”如来藏“本”有“觉”性“妙明”，以此妙明之智为本而“观此”器“世界”之体（依报）“及”有情“众生”之“身”（正报），“皆是”无明“妄缘”激荡所成之业“风”之“力所转”变而成的。

“我于尔时观”外诸“界”（空间）之“安立”，知实为法界中众生共业之风力所转动、执持，又“观”三“世”流“动”迁移之“时”间，亦是由于众生共业风力之推动而密移；复“观”诸有情“身”行住坐卧之“动”相与“止”静之相，亦是由于自身中风大之力所使（风大即气，气即是力）；再“观”有情“心”之“动”相，即心“念”之生住异灭，亦是心中无明风力之所推动；又复观察，此内外一切“诸动”之相虽多，然其动源（能动者）“无二”，皆是风大之性，“等无差别。我”于如是观察中，顿“时觉了：此群动性”所依之风大，“来无所从”，生时非有定处可说，（不可说其从何处而生），“去”亦“无所至”，灭时亦非有定处可说，（不可说此风消失于何方——若知风消失于何方，则风犹在，不可言消失），以风大无自体，故风大体本不生。以能动之风大，体本不生，故所动之“十方”有如“微尘”数之无量佛世界，其动相（成、住、坏、空），以及无明“颠倒”而生之“众生”，其动相（生、住、异、灭），如是一切依正之种种动相，“同”被“一虚妄”无实自体之动源所转。

“如是乃至三千大千”世界中之“一”小“世界内”其中“所有众生”，犹“如一”小容“器中”所“贮”存之一“百”只“蚊蚋”，皆悉“啾啾”叫嚣“乱鸣，于”所处迫窄之“分寸”世界“中”，不知出离，却在其中，由无明业风吹动“鼓发”有如癫“狂”一般，而作种种竞“闹”之事，盲目追求，互相恼害。我如是观了故，“逢佛未几”，见诸动无动，能动者无生，所动者不可得，因而证“得无生”法“忍”，即于“尔时”本觉真“心开”显，证本有不动光明之性，“乃”得亲“见东方”之“不动佛国”而生“为”彼国之“法王子”。此后，游十方界，遍“事十方佛”，令诸众生发显本觉菩提心光（犹如东方升起之日），以此胜功德感得“身心”遍“发光”明，内外“洞彻”如净琉璃，照彻诸法，自在“无碍”。

今“佛问圆通，我以”风大三摩钵底之智（风大观）“观察风”大之“力”用本来“无”所“依”之体，悟得动力无体，诸动虚妄，妄销真显，而“悟”本觉“菩提”不动真“心”，不生不灭，以此而“入”不动“三摩地”，而我于此三摩地中所证者，正“合”于“十方”诸“佛”所共“传”之“一”相无动微“妙”本“心”，离于有无，“斯为第一”最妙圆通法门。

22. 空大圆通（虚空藏菩萨）

【虚空藏菩萨即从座起，顶礼佛足，而白佛言：“我于如来，定光佛所，得无边身。尔时手执四大宝珠，照明十方微尘佛刹，化成虚空。

又于自心现大圆镜，内放十种微妙宝光，流灌十方，尽虚空际。诸幢王刹来入镜内，涉入我身，身同虚空，不相妨碍。身能善入微尘国土，广作佛事，得大随顺。

此大神力，由我谛观：四大无依，妄想生灭，虚空无二，佛国本同，于同发明，得无生忍。
佛问圆通，我以观察虚空无边，入三摩地，妙力圆明，斯为第一。”】
【注释】

“虚空藏菩萨”：虚空藏菩萨于密教中为属于宝部的菩萨，以其所有之宝如虚空一般无量，故名虚空藏。又，此菩萨以虚空为宝，虚空者，一切诸有尽在其中，是故含藏无量，故名虚空藏；又此虚空即空如来藏，故名为宝。又此菩萨得无边身，犹如虚空，故名虚空藏。又此菩萨恒能以无量内外诸宝雨诸众生，令其所愿得遂，故名虚空藏菩萨，又名虚空库菩萨，以其宝库犹如虚空之无边也。

“我于如来，定光佛所，得无边身”：“如来”，即释迦如来。“定光佛”，即然灯佛，为世尊于因地菩萨道中第二阿僧只劫的授记本师。《大智度论》云：“太子生时，身光如灯，后发心出家，直至成佛，故名然灯。”。此言：我与释尊往昔同在然灯佛所供养承事，我即于彼时证得无边身。“无边身”，以虚空为身，故名无边身；或其身广大，犹如虚空，故名。

“手执四大宝珠”：四大宝珠，表照彻四大之智珠。“手执”，表此菩萨已证此智。此为依显教义而言。以密教之义，则四大宝珠表四佛之四智（大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。）。

“照明十方微尘佛刹，化成虚空”：照彻明现遍于十方如微尘众多之诸佛世界，皆现实相，皆如实化成虚空之性。

“又于自心现大圆镜”：“自心”，表阿赖耶识，转第八识为大圆镜智，故说于自心现大圆镜。

“内放十种微妙宝光，流灌十方”：“十种微妙宝光”，依显教言即是十智。此十智又有二种。一、依《俱舍论》则为：（1）世俗智，（2）法智，（3）类智，（4）苦智，（5）集智，（6）灭道，（7）道智，（8）他心智，（9）尽智，（10）无生智。（《俱舍论》卷二十六）。二、依《华严经》，则为十住菩萨（灌顶住）所修之十智：（1）三世智，（2）佛法智，（3）法界无碍智，（4）法界无边智，（5）充满一切世界智，（6）普照一切世间智，（7）住持一切世界智，（8）知一切众生智，（9）知一切法智，（10）知无边诸佛智（唐译《华严经》卷十六）。以上为依显教而言，若依密教，则此“十种微妙宝光”为指十波罗蜜：檀、戒、忍、进、禅、慧、方、愿、力、智。“流灌十方”，菩萨以此十波罗蜜（或十智），广度十方一切有情。

“诸幢王刹来入镜内，涉入我身”：“诸幢王刹”，即上面所说华藏世界海之香水海中，如浮幢之诸佛刹土。“王”，即法王，佛也。“王刹”即佛刹。此言，我又能摄华藏世界海中广大无量之诸佛刹土，来入于我心镜之中而影现，且涉入于我身中，此为以身摄刹，依正相涉。

“身同虚空，不相妨碍”：以我身如同虚空，故无量佛刹虽入我身，却不相妨碍，此即表二种无碍门：“事事无碍门”及“广狭自在无碍门”。此为以正报摄依报：若能如是，则无量佛土，无量众生皆在我身心中矣；若如是者，则何有不能成办者？

“身能善入微尘国土，广作佛事”：此即能分身、化身无量，而入于无量佛世界中。“佛事”，佛所作事，即宣说正法、度化有情，令出苦轮，或证菩提。此为以正报入于依报。

“得大随顺”：即大自在。随顺有二义：一、随我之意乐及愿力；二、随众生心、众生根性、及众生因缘。简言之，或随自、或随他，无不自在成就一切，故称“大随顺”。

“四大无依，妄想生灭，虚空无二”：“无依”，无所依之体。地水火风四大，心外非有，无有所依之实自体可得，唯心所现；随众生之妄想而生灭：妄想生时，四大非无，似有而现；妄想灭时，四大非有，如梦中境，海市蜃楼，似有而无。是故四大之体，原与虚空无二。

“佛国本同”：一切诸佛国土亦是由四大所成，故即使是诸佛国土，其本质亦同于四大、同于虚空，无有实自体可得，唯心所现。

“于同发明，得无生忍”：“同”，相同。此言，一切器世间，其最大者，莫过于诸佛国土；若连能造诸佛刹土的四大，亦同于虚空，唯心所现，我即于此一切“同相”、“同理”之中，发明内外一切四大本如来藏妙真如性，不生不灭，因此而证得无生法忍。

“我以观察虚空无边，入三摩地”：我为以虚空三摩钵底（虚空观）之观智，观察虚空之性相无边，观行成就，而入虚空藏三摩地。

“妙力圆明”：以虚空藏三昧之力，而现种种微妙神力，照彻十方本自圆明之性。

【义贯】

“虚空藏菩萨即从座起，顶礼佛足而白佛言：我与”释迦“如来”您往昔曾同于“定光佛”（然灯佛）“所”，供养承事，我即是于彼时证“得无边身。尔时”我以空慧之“手执”照空“四大”之“宝珠，照”彻“明”现“十方”如“微尘”数之诸“佛刹”土，一一皆令如实“化”现“成虚空”之性，内外妄灭，一真显现。

我“又于自”本觉真“心”中转第八识，而“现”出“大圆镜”智，于此圆镜总智“内”复“放十种”别智（十波罗密）之“微妙宝光”，令“流灌”于“十方”法界，“尽虚空际”，而

成理事无碍法界。我又摄华藏世界海中“诸”浮“幢”法“王刹”土之依报，“来入”我心“镜内”，且“涉入我”正报之“身”中，然以我“身同虚空”，故得以身摄土，依正相涉，而“不相妨碍”，圆融自在，成就事事无碍法界，广狭自在无碍门。我复“身能善入”如“微尘”数之诸佛“国土”中，分身、化身，“广作佛事，得大随顺”，大自在。

“此”色空无碍、依正相涉之“大神力”之修得，“由我”以智“谛观：四大”本非心外实有，并“无”所“依”之体可得，唯心所现，随众生之“妄想”而“生灭”，妄想生时，四大妄生；妄想灭时，四大妄灭。妄生非生，妄灭非灭。故四大与“虚空”本“无二”相。一切“佛国”亦由四大所成故“本同”于虚空，无有实自体可得，唯心所现；我“于”此内外四大皆“同”虚空性而“发明”内外四大本如来藏妙真如性，是故得生而不生，不生而生，因此证“得无生”法“忍”。

今“佛问圆通，我以”虚空三摩钵底之智“观察虚空”所现性相“无边”，此观行成就而“入”虚空藏“三摩地”，住此三摩地中，得色空无碍、依正相融之微“妙”神“力”照彻十方“圆明。斯为第一”最妙圆通法门。

23. 识大圆通（弥勒菩萨）

【弥勒菩萨即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我忆往昔经微尘劫，有佛出世，名日月灯明。我从彼佛而得出家，心重世名，好游族姓。

尔时世尊教我修习唯心识定，入三摩地。历劫已来，以此三昧事恒沙佛，求世名心，歇灭无有。

至燃灯佛出现于世，我乃得成无上妙圆识心三昧；乃至尽空如来国土，净秽、有无，皆是我心变化所现。世尊，我了如是唯心识故。识性流出无量如来，今得授记，次补佛处。

佛问圆通，我以谛观十方唯识，识心圆明，入圆成实，远离依他及遍计执，得无生忍，斯为第一。”】

【注释】

“弥勒菩萨”：梵文为迈怛累耶（MaitreYa）义为慈氏，这是姓，其名为阿逸多，义为无能胜。以弥勒菩萨从初发心即不食众生肉，慈心增上，又以其得慈心三昧，故名为“慈无能胜”。

“心重世名，好游族姓”：“世名”，世间虚名。“族姓”，大族贵姓。弥勒菩萨当时虽已出家，但是心中仍贪重世间虚名，而好与大族贵姓之人交游。

“世尊教我修习唯心识定”：“唯心识定”，为观三界唯心，万法唯识，一切外境皆是唯自心所现，因此不复计执外在之虚名为实有，从此不再向外奔驰，广交贵族大姓，以为此等交游可以荣誉我身。故日月灯佛对弥勒菩萨教授此法，实是应病与药，十分对机。

“我乃得成无上妙圆识心三昧”：前此虽已得唯心识定，但未至妙圆之境，至然灯佛出世时，方得至于妙圆。

“乃至尽空如来国土”：“尽空”，尽虚空界。“如来国土”，佛世界。

“识性流出无量如来”：我复能从我识性之中流出无量如来，亦即能化作无量如来，作诸佛事。言“流出”，表示已达无功用行，能任运而行，不假造作，故称“流出”。

“次补佛处”：将继释迦如来，而为贤劫之第五尊佛。

“我以谛观十方唯识”：我以智谛观十方世界，一切依正、染净诸法，皆唯心识之所变现。

“识心圆明，入圆成实，远离依他及遍计执”：唯识学中讲一切法有三性：一、依他起性，二、遍计所执性，三、圆成实性。

一、依他起性——一切缘生之法皆是依他起性，以缘生之法皆无自性，皆依他缘而起，又缘生之法皆不自生，皆依他众缘而生，故一切因缘所生法皆是依他起性。故可说依他起性是现象界之事相，依众缘和合，本无自性，虽空而现有之性，称为依他起性。

二、遍计所执性——遍计所执性即是有情于一切依他起性之法（因缘所生法）上，依第六意识，起遍计执着之种种性，故遍计所执性为第六识妄想分别而现者，非真实有，亦非如依他起性之“相似有”，而是实在一无所有，唯自心妄想分别而生，如空中华。

三、圆成实性——圆成实性即指一切诸法之自性，若不依妄想分别而起遍计执，且彻见一切依他起法本无自性，则当下见一切诸法本自圆成，此即是“圆成实性”。

故此句经文谓：以悟了诸“识”与“心”无二，一体圆明，照了一切唯心识所变现，故入一切诸法之圆成实性；以契入圆成实性故，能远离诸法之依他起性，不受依他起幻化之性所诳惑，而了依他起无自性，亦能离自心妄想分别遍计所执之性；是故开悟依他如幻，遍计虚妄；知幻不幻，离妄无妄，一切法当体入圆成实，以悟一切法皆唯心识所现故。

【义贯】

“弥勒菩萨即从座起，顶礼佛足而白佛言：我忆往昔经微尘劫，有佛出世，名日月灯明”佛，“我从彼佛而得出家”；虽得出家，但因“心”犹看“重世”间之“名”闻，喜“好”交“游”大“族”贵“姓”。

“尔时世尊”因我重世名，心执外境为实，故“教我修习唯心识定”，观三界唯心，万法唯识，以修此定，故心不迷外，不再往外驰求，因而“入三摩地”。从那时起，“历劫以来”，我皆“以此三昧”而得奉“事”如“恒”河“沙”数诸“佛”世尊；久修功深，以唯心识三昧力，观一切外境皆是心识之所变现，如梦如幻，故我“求世”间“名”闻之“心，歇灭无有”。

如此，“至燃灯佛出现于世”时，“我乃”进而“得成”就“无上”微“妙圆”满之唯“识心三昧”，以此三昧力彻悟不但世名唯心所现，“乃至尽”虚“空”、遍法界一切“如来”之“国土”，甚而一切国土之“净、秽”，法之“有、无，皆是我”自“心变化所现。世尊”，以“我了如是”国土净、秽等“唯心识”所现“故”，成就真唯识性三昧自在，故能从“识性流出无量如来”，作诸佛事，广度众生，“今得”佛“授记，次补佛处”（为补处菩萨），当来为贤劫之第五佛。

今“佛问圆通，我以谛观十方”一切依正、染净皆“唯”心“识”之所变现，诸幻“识”与真“心”无二，一体“圆明”，契“入圆成实”性，以入诸法圆成实性故，得以“远离”诸法之“依他”起、无自性之性，以“及遍计”所“执”虚妄之性，以悟知依他及遍计诸法皆唯心现，本自无生，故证“得无生”法“忍，斯为第一”最妙圆通法门。

【诠论】

此章经文中，弥勒菩萨自述久远劫前，他自身于因地发心时，出家为僧，但仍贪重世间之名闻，而此贪名之心，令人往外驰逐，住于欲境，与杂染相应；须知这是妨道，与道相违的，若不改过，即永远入道无门。因为名心与利欲二者是俗人所行境界，出家人如何能再追名逐利？岂非与俗人一般无二？若剃头披袈裟，而犹追名逐利，不但害了自己，也加速正法的灭亡。故知弥勒菩萨所提往昔重名之事，这一点，对末法时期的众生，特别有警惕与借镜（即“借鉴”之义）之价值。

24. 根大圆通（大势至菩萨）

【大势至法王子与其同伦五十二菩萨，即从座起，顶礼佛足而白佛言：“我忆往昔恒河沙劫，有佛出世，名无量光，十二如来相继一劫，其最后佛名超日月光，彼佛教我念佛三昧。

譬如有人，一专为忆，一人专忘，如是二人若逢不逢，或见非见；二人相忆，二忆念深。如是乃至从生至生，同于形影，不相乖异。

十方如来怜念众生，如母忆子——若子逃逝，虽忆何为？子若忆母，如母忆时，母子历生不相违远。

若众生心忆佛念佛，现前当来必定见佛，去佛不远，不假方便，自得心开。如染香人，身有香气，此则名曰：香光庄严。

我本因地，以念佛心入无生忍。今于此界摄念佛人，归于净土。

佛问圆通，我无选择，都摄六根，净念相继，得三摩地，斯为第一。”】

【注释】

“大势至”：又名得大势。《观无量寿经》云：“以智慧光普照一切，令离三途，得无上力，是故名大势至。”《思益经》云：“我投足处，震动大千及魔宫殿，故名大势至。”大势至菩萨为西方三圣之一，当于观世音菩萨之后成佛。

“与其同伦”：“伦”，辈。

“十二如来相继一劫”：在一劫中，相续有十二尊佛出世。据《大弥陀经（即《无量寿佛经》）》，此十二如来为：无量光佛、无边光佛、无碍光佛、无对光佛、炎王光佛、清净光佛、欢喜光佛、智慧光佛、不断光佛、难思光佛、无称光佛、超日月光佛。

“念佛三昧”：念佛法门有四种：

一、持名念佛——依与音声，念佛名号而摄心。

二、观像念佛——依于化身佛（如来之化身）之色相，而观佛化身之三十二相、八十种好，而摄心入定。

三、观想念佛——依报身佛（如来之正报与依报）之色相，而观想如来净土依正庄严之相，包括佛世尊、二胁士、诸大菩萨、二乘圣人，以及莲花座、莲花池、宝地、宝楼阁、宝树等，广如《十六观经》中说。

以上二种，皆是《十六观经》之观法。然此二者之差别在于：第二种观像念佛，是念佛化身；第三种观想念佛，是念佛报身。

四、实相念佛——此为念佛法身。法身佛如何念？即是忆念思惟佛之法身功德。什么是佛的法身功德？佛的法身功德为：如来十号、如来十力、四无所畏、四无碍智、佛十八不共法——一

切诸佛皆以此诸法而成其身，故此诸法即佛之法身。若于如是诸法，发心信解、信佛确有如是法，解其一一法之义，常自思惟其义，念念不忘，名为念佛法身。此即是实相念佛，而非徒托空言（但言“念而无念，不念而念”），不落虚妄或断灭。又，若更发心欲成就如是等法身功德，与佛无异，则更是胜义的“念佛法身”。复次，佛之法身功德虽则无量，但总归于实相；实相者，即如来藏真如本性。是故但念此真如本性，亦即是实相念佛，是为最上殊胜之念佛法身。

“譬如有人，一专为忆，一人专忘”：“有人”，此指有二人。“忆”，即是念，念念不忘故称忆，亦名忆念，忆持不忘故。“专”，全或全心之义。此二人之中，其中一人全心全意想念另外一人。“一人专忘”，另外一人却用心作别的事务，而致遗忘、不想念此亲友。这专忆之人，比喻如来。这专忘之人，即比喻众生。佛如来以大慈故，不舍不忘众生，常怜念一切众生。然而众生多以专心趣求生死之务，不遑忆佛、念佛，甚至完全忘舍如来。

“如是二人若逢不逢，或见非见”：“如是”指一念、一忘，这种情况。这样两人不同心的状况下，不论他们二人会不会再相逢，或会不会再见面，但二人之间的关系定然不会很密切。以此比喻，如果你心中没有佛，不忆佛、不念佛，即使你能面见佛世尊，对你也不会造成什么大影响，因为你极可能与佛世尊擦身而过，而都不知不觉。

“二人相忆，二忆念深”：如果二人之间都互相忆念，则合二人的忆念之力，其力定然远比一人专念、一人不念，深厚得多。因为互相忆念，你心中有我、我心中有你，即使我们彼此远在天涯海角，我俩的关系也都还会很密切的。

“如是乃至从生至生，同于形影，不相乖异”：“从生至生”，从一生到另外一生，或从此生至彼生，也就是“生生世世”之义。“形影”，形即是身；形与影，即如同树形与树影，比喻两者为密不可分。“乖”，违，违背。“异”，离异。此谓，如同形影一般，不会分开的。义即：若人念佛，因为佛也一直都在护念你故，则生生世世，佛都与你常相左右，不会和你分开的。

“如母忆子”：以佛深爱众生故，以母喻佛。又，因为佛是众生之法身父母，能出生众生之法身故，以母喻佛。

“若子逃逝”：“逃逝”，离家出走；离什么家呢？离如来本家。以离佛家，故亦代表不信佛法、毁谤三宝、修学外道、贪爱世间、造诸恶业等等，称为离佛逃逝。

“虽忆何为”：“何为”，有何用处？孩子若逃家不归，亦不想家，母亲虽然想念此子，有什么用呢？

“子若忆母，如母忆时，母子历生不相违远”：孩子若亦想念母亲，如同母亲想念孩子一般深，则母子二人虽然分开了，纵经多生多世，因为两心相系，故母子之缘极深，因此也不会永久分离，所谓有缘必相会。这比喻：你若忆佛念佛，纵使现在暂时不能见佛，但因常念佛，故与佛缘深刻，佛总去你不远，且很快便得相见。

“必定见佛”：见佛有三种：一、梦中见，二、定中见，三、现前见。

“不假方便，自得心开”：“假”，藉，利用，使用。“心开”，心开悟解。此言，不须利用其他法门，光是念佛、见佛，便可以令人心开悟解。

“如染香人，身有香气”：“染香”，将香染色。世人有将香染成种种颜色，以求悦目。染香之人，其身上虽不带香，但也常有香味。比喻念佛之人，本身虽未成佛，但也会染有佛之气分。

“香光庄严”：此则念佛法门，以佛法身之“香”、智慧之“光”，来庄严本觉之心佛。

“我本因地，以念佛心，入无生忍”：大势至菩萨因地修行之法门，为以“念佛之心”入无生法忍，可知大势至菩萨所谓只念佛，是在“心念”，不在口念。若口念而心不念，也是徒然。因此，有人说大势至菩萨的“念佛圆通法门”，是指持名念佛，而且只是持名念佛，并非其他。若以经文之义观之，经文中并没这么说，也没这样限制。再以这句经文“以念佛心入无生忍”，更可知大势至菩萨之念佛，并非以持名为限。更何况众生根器千差万别，岂可只以一法而局限一切人？事实上，以经验而言，若以持名配合简单的观像或观想，则效果会更好；至少不易昏沈，又更容易摄心，不会口虽在念，而心在打妄想，（美名之为“散心念佛”），若一直都是用散心在念，不求以方便努力摄心，那样念佛，所为何事？岂非同于打发时间？怎能称为修行？

“我无选择”：指仍以本修因，不作其他的选择。

“都摄六根”：“都”，全。“摄”，收摄。收摄六根成为一心之念。

“净念相继，得三摩地”：念佛之念即是“净念”。此净念相继不断，即成“心一境性”。心若得“一境性”，即是得定。心若得定，即可入念佛三昧。故可知，念佛实是为了修念佛三昧。若得三昧，一切所作，皆得成办：从往生净土乃至开悟见性，无事不办。

【义贯】

“大势至法王子与其同伦五十二菩萨，即从座起，顶礼佛足而白佛言：我忆往昔恒河沙劫”之

前，“有佛出世，名无量光”佛，于其后有十一佛，共有“十二如来”前后“相继”于“一劫”中出现于世。“其最后佛名超日月光，彼佛教我念佛三昧”法门。

“譬如”世间“有”二“人”，其中“一”人“专”心“为忆”念此亲友，另“一人”则“专”于世务而“忘”此亲友。“如是”不同心之“二人”之间，不论他们“若”相“逢”或“不”相“逢，或”得再“见”、或“非”能再“见”面，两人之关系定不可能十分密切。若“二人”不论见与不见，而皆彼此互“相忆”念，则合“二”人之“忆”念，其“念”即转“深”切。二人若得常“如是”相忆念，则二人之关系便极为密切，“乃至从”一“生至”另一“生”，生生世世，二人即“同与形影”一般，“不”会“相乖”离别“异”。

“十方如来怜念众生”，即犹“如母忆子”一般。“若子”舍家“逃逝”在外流浪（不忆念佛，堕于恶趣，不求出离），母“虽忆”念此子，有“何”可“为”？（单忆不足以成益。）“子若”亦“忆母”，有“如母忆”子之殷切“时”，如此相念殷切之“母子”，纵“历”多“生”多世，亦“不”致“相违”背“远”离。（以缘深故，多生多世常相左右。）

“若众生”于“心”中常“忆佛、念佛，现前”或“当来必定”能“见佛，去佛不远”，且“不假”其他“方便，自得心开”悟解。犹“如染香”之“人，身”上虽不带香，却“有香气”；念佛之人虽未成佛，亦得有佛之气分，“此则名曰：香光庄严”。

“我本”起“因地”之修行，为“以念佛”之定慧“心，入无生”法“忍。今于此”娑婆世“界摄”化“念佛人，归于净土。”

今“佛问圆通，我”仍依本起因地之法门而“无”其他“选择；都摄六根”令不散乱，成为一心，此一心之“净念相继”不断，即成心一境性，而证“得三摩地。斯为第一”最妙圆通法门。

大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经义贯
卷　六
第七章　25.耳根圆通（观世音菩萨）
第一节　法菩提心、从闻思修入三摩地

【尔时观世音菩萨即从座起，顶礼佛足而白佛言：“世尊，忆念我昔无数恒河沙劫，于时有佛出现于世，名观世音。我于彼佛发菩提心，彼佛教我，‘从闻思修，入三摩地’。”】

【注释】

“从闻思修，入三摩地”：“闻、思、修”即闻慧、思慧、修慧；以三慧而得入三摩地。

【义贯】

“尔时观世音菩萨即从座起，顶礼佛足而白佛言：世尊，忆念我”往“昔”于“无数恒河沙劫”之前，“于”那“时有佛出现于世，名观世音”佛。“我于彼佛”前“发菩提心，彼佛”因而“教我从闻、思、修”三慧“入三摩地”。

【诠论】

本章经文中“从闻、思、修入三摩地”这句话，不但是所有二十五圣圆通法门所共通的最重要的一句话，也可说是一切佛法的修行中最重要的一句话。

“闻、思、修”即开慧，思慧、修慧，这是省称（省略的说法），其全称为：闻所成慧、思所成慧、修所成慧。“闻所成慧”为听闻或阅读佛法，以八识田心中无始以来所得的善根（信解力），而对所闻之佛法，起正信正解之智慧，称为闻所成慧。若有人善根力不足，或少善根、或无善根，因此虽得听闻佛法之因缘，然以缺善根种子，于所闻法，辄生不信、不解，乃至起疑、谤，此等人虽多听、多闻、多读，亦不能得“闻所成慧”；因为他听闻而得之佛理，对他而言，只是一种“资讯”，或只当作是学术上的知识、或是一种“哲学”的道理；换言之，只同世间文字言说，徒然增进其世智辩聪，乃至增长慢心，以便语人言：“我也看过了很多佛经！”甚或：“佛经的道理我也懂！”如是之人不可能成就“闻所成慧”。

“思所成慧”是依于闻所成慧，再进一步去如理思惟其中的义理。例如听闻到“人生即是苦”或“一切世间无有乐者”等苦谛所摄的道理，便随顺所教而思惟：为何人生即是苦？人生有那些苦呢？人生有四苦、八苦；什么是四苦、八苦呢？哪些人须受这些苦呢？哪些人不须受这些苦？——一切人皆须受，不论贫富、贵贱、老少、男女、种姓。何时须受呢？出生之后、日日在受、时时在受、念念在受。何时得脱此等诸苦呢？除了修如来正法一途以外，世间无有一法能令众生得脱此苦……。如是思惟已，于苦谛便得智慧生起，即称之为于苦谛得思所成慧。

什么是“修所成慧”？读者诸君请特别注意：佛法中所谓的“修”，尤其是“闻思修”的“修”，或“修所成慧”的“修”，都不是指别的，而是特指禅定而言！换言之，佛法中所说的“修”，都是指“在禅定中修”！举例而言，三十七助道品，全都是在禅定中修习的项目，都不是所谓在日常生活的行住坐卧中修的。举如从第一项“四念处”开始，便是在定中观身、受、心、法四种“循身观”。当然，在修思念处观之前，必须先以安般法摄心入定，然后才能起观。修过四念处之后，“四正勤”（或称“四正断”），也是在定中精勤观察自心，而修“已生恶念令速断，未生恶念令不生，未生善念令速生，已生善念令增长”，这称为四正勤。接着，“四如意足”，即是四种禅定，令心于“欲、勤、心、观”四种法如意自在。其次，“五根”，信根、进根、念根、定根、慧根也是在禅定中修习增长，令信、进、念、定、慧于心识中强

固、有如在心中生根一般，坚定不动，故称为五根。再其次“五力”，信力、进力、念力、定力、慧力。五根再滋长壮大，便如树干之有力。五根只是自体不动，不为恶法所动，例如若有信根，便能不为一切邪说，恶法所动。若有精进根，便能不为内外懈怠因缘所动。若有念根，便能不为忘失之法动其正念。若有定根，便不为乱缘散动其心。若有慧根，便不为种种虚妄邪伪境界坏其正知见。这是五根，其用只是消极的：然而五力、以有“力”故，则能起正面、积极的作用。如行者已经成就“信力”，当邪说、谤法之外缘现前时，便能以正信力破除它，令自他于正法不起疑、不退正信之心，这称为“信力”成就。若已成就“精进力”，则于懈怠之内外诸缘现前时，亦能迅速破除，令精进不退，称为“精进力”成就。若已成就“念力”，则任何内外忘失正念因缘起时，能速破之，令即还住正念，称为“念力”成就。若已成就“定力”，则一切时中皆住定中，皆有定力所持，任何乱缘不能动之，亦能摧伏一切乱缘，称为“定力”成就。若已成就“慧力”，则任何邪说、颠倒之言、愚痴之说、无知之论，皆能以慧力拣择而破除之，称为“慧力”成就。总之，这五根、五力皆是依禅定力而得成就。

其次，“七觉支”，又称为“七菩提分”，因为觉即是菩提。这七觉支是圣人所修的法，不是凡夫境界（非如一般依字面所说），因为这七“觉”（七种觉悟）是要在已成就无根、五力以后，才依于已成就的五根、五力而修的（当然，前面的四念处、四正勤、四神足，在此时也都必须已经成就了，因此现在这“七觉支”，正如前面的五大项（四念处、四正勤、四如意足、五根、五力），当然也全都是在禅定中修的！又，前面所说的五根、或五善根是无漏的善根，并非有漏的，故是禅定中证得，并非我们一般所说的：“那个人很有善根。”的善根。因此，七觉支是在定中修七种觉：择法觉、精进觉、喜觉、轻安觉、念觉、定觉、舍觉。于定中成就此七觉之后，乃得进修八圣道分。

“八正道”，又称“八圣道分”，关于这项，一般的误解便更大了！须知这八种，全是圣人所修的“圣道分”（圣道的法），故称八圣道分，绝对不是凡夫境界。圣人于定中依此八圣道分，配合四圣谛，而作四谛十六缘观，修成之时，即证四双八辈道果，是故八正道全然不是凡夫言说境界。

以上所言三十七助道品，皆是在禅定中修，这是根据《解深密经》、《瑜伽师地论》、《俱舍论》、《阿含经》、及《大毗娑婆论》等经论所说。又，一切修行皆不能离于禅定，关于这一点，《楞伽经》、《解深密经》、《圆觉经》、《起信论》及以上诸经论亦皆有开示。可叹法已汩没，正法之真象鲜为人知。余今有幸得知，故广宣说，愿普令皆闻，依教正修，令正法复起。

以上举三十七助道品，现在再举本经中所说。本经二十五圣圆通，一一圆通皆是诸圣依其三摩地而证得，其中经文中明言者，如佛一开始所说：“吾今问汝：最初发心，悟十八界，谁为圆通，从何方便入三摩地？”佛在此开宗明义就摆明了，圆通境界是以三摩地而得的；易而言之，若无三摩地，即无法修证圆通。

其次如阿那律尊者眼根圆通，是由修习“乐见照明金刚三昧”而证得。再如憍梵钵提尊者舌根圆通，他说：“如来示我一味清净心地法门，我得灭心，入三摩地……。”次如乌刍瑟摩明王火大圆通，是以“火光三昧”而得成就。其次，月光童子水大圆通，由于修习“水观三摩地”而得成就。再者，琉璃光法王子之风大圆通，他说：“我以观察风力无依，悟菩提心，入三摩地，合十方佛传一妙心。”又如虚空藏菩萨之空大圆通，他说：“我以观察虚空无边，入三摩地，妙力圆明。”。其次，弥勒菩萨的识大圆通，是以唯心识定而证得，他说：“尔时世尊教我修习唯心识定，入三摩地……。”接着，大势至菩萨的根大圆通，他说：“都摄六根，净念相继，得三摩地。”最后，观世音菩萨的耳根圆通，亦是“以闻、思、修入三摩地。”以上是举二十五圣圆通，及世尊所说为证，以证明：圆通之修习与证得，是依于三摩地。再进一步而言，其实是：修某种三摩地，其后便可成就某种圆通。

又，且不说二十五圣的圆通境界，或诸贤圣所修的三十七助道品，即使是外凡位所修的“五停心观”，也是在定中修的：而内凡位的“暖、顶、忍、世第一”，更是在定中修的。何谓“五停心观”？“停心”即止息乱心、杂染之心，这是外凡位有情，欲修道前，其心杂染太盛，故佛教先依个人根性，而修五种停息杂染心之观行：

一、数息观：散乱心重者修之。
二、因缘观：愚痴障重者修之。
三、不净观：贪心重者修之。
四、慈悲观：瞋心重者修之。
五、念佛观：福慧薄、业障重者修之。

以此五观为修道之前方便，故修者称为“外凡位”。然即使是这“外凡位”的修行，也是在定中修的，非以散乱心修之。若以散乱心修，因为与散心、乱心相应，法即成杂染，净法不得成就。

又，再举本经为证，以证三摩地之重要。诸位可知为何有此一部“大佛顶首楞严经”？其教起因缘是什么？诸位可记得：那是因为阿难为摩登伽女之母的先梵天神咒所惑，故差一点破了戒体？而阿难为何会栽这个大筋斗？因为他“无始来一向多闻，未全道力。”这“道力”即是指定力而言。若无定力，即无道力，因为“道”是在定中修的，在定中修得的，故若不修定，即无道力。现在从阿难的话来印证观世音菩萨的话：阿难无始劫来，只好多闻，只以得闻慧为已足，不进而修定，以及在定中修所闻之义。因此，与观音所说相比，阿难只有闻、思，而无修

——只有“闻所成慧”及“思所成慧”，但缺“修所成慧”。以无修所成慧，故无定力；以无定力，故境界现前时，连自身戒体都难保。是故，为佛弟子须知佛法中的这个重大原理：“闻、思、修”与“戒定慧”的关系。闻与思是为了修，若无修（禅定、或三摩地），闻、思只是言说境界、文字境界，并不管用：既不能断烦恼，更不能亲证菩提。这就是为什么自古以来，很多人学佛于佛理虽懂得很多，好像也“悟”了（——若真的有，那只是解悟，不是证悟！）但境界现前时，也是如阿难一样，只有挨打的份，而且都常被打得鼻青眼肿，一点抵抗的力量都没有；那到底是为什么呢？——因为只有“闻思”而没有“修”，只在“闻思境界”上转，故如说食不饱，数宝常贫。又，只有“闻思”而无“修”，好有一比，正如有人得上妙饮食，放在口中嚼了半天，但他就是不吞咽下去，若不吞咽，尚且不能饱腹，更何况能得其营养？

再者，若只有“闻思”，而无“修”（无定），则连戒都很难持得清净，因为无定力所持，一旦境界现前，心就动摇了。因此，若无定，连戒都难持，更何况能生无漏智慧？

接着再谈“三摩地”。三摩地又译为三昧，其义为定慧等持，亦即：于三摩地中，有定有慧，且定慧均等，不会“定多慧少”，或“慧多定少”。那么，三摩地中的定慧又是什么？三摩地中的定叫“奢摩他”，又译为“止”；三摩地中的慧又叫“毗婆奢那”，又译为“观”；所以毗婆奢那又叫慧观，或观慧；以有慧故能观，且能观故得慧。因此，合而言之，“三摩地”又叫定慧等持、或止观双运。所以，请记住这句话：三摩地（或三昧）是一切佛法修行具体的总成绩，一切修证的功能及力用，皆是由三摩地而得成就；乃至一切断惑证真，自证化他，种种无量功德，皆是从三摩地中发。二十五圣自证圆通如是，乃至观世音菩萨自证以后的化他境界：三十二应、十四无畏、四不可思议，全都是耳根圆通三昧的境界。再说，《大佛顶首楞严经》一经的教起因缘，如前所说，是因阿难但好闻思，不修三昧；而此一经，经过七处征心、十番显见，以及其中种种难、破，无非要引导阿难，乃至一切众生，悟得本心，以便依此本心而起修“首楞严三昧”——这就是本经最终的具体目的。换言之，即如观世音菩萨所言，欲引导、成就一切众生“从闻、思、修，入三摩地。”

第二节　正修耳根圆通三昧

【“初于闻中，入流亡所，所入既寂，动静二相了然不生。如是渐增，闻所闻尽尽闻不住；觉所觉空；空觉极圆；空所空灭，生灭既灭，寂灭现前。”】

【注释】

“初于闻中”：“初”，最初，一开始起修时。“闻”，返闻，即返闻自性的法门。此谓，我最初于修习返闻自性的法门中。

“入流亡所”：“流”，闻性之流，而非声尘之流。“入流”，是相对于“出流”而言；若是出流，则此“流”即是声尘之流；若是“入流”，则转成闻性之流。以“出流”即是识心缘尘，向外奔驰而出，故是逐色循声而入生死境。若是“入流”，即是逆流而回，反流照性；一出一入，同是一流，但方向相反，故古来称“入流”为“就路返家”。“亡所”，“亡”，即是无、或失。“所”，即所闻。以入了闻性之流，故背尘而行（背所闻之声尘而行）。所闻之声尘是在外的，但现在你的心不向外驰了，而是向后一百八十度转，转向内推求，所以就把外面的声尘抛在背后，因此声尘就有如“被丢失了”（亡失），故称为“亡所”（亡失所闻之尘）；简言之，即是：“亡尘”。再说得更简单一点：因为向后转，背对着声音，所以听不到了。此四字合而言之：入了闻性之流，故亡失（忘失）所闻之声尘。

“所入既寂”：“所”，所闻，仍指声尘而言。“入”，耳入，即耳根，亦即能闻之耳根。承前，所闻之声尘既亡，声尘即寂止；所闻既然寂止，能闻之根（耳入）也自然就寂止了。亦即：既无所闻，能闻自寂。

“动静二相了然不生”：依佛法而言，声尘有两种，一种是有声之声，一种是无声之声。“有声之声”佛法中称之为声之动相，又叫“动尘”。“无声之声”佛法中称之为声之静相，又称“静尘”：然而静尘（无声之声）也是一种声尘（声音），儒家及道家管它叫“天籁”：他们把万籁俱寂，四周一切都很安静，寂然无声之时，可以听到的一种频率很高很高的声音，“盈营于耳”，充满四际，但又不吵人，而且与其他声音都不相妨碍，可以同时出现，这种特殊的音声称为“天籁”：其实这就是佛法所说的“静尘”。通常在绝缘隔音的录音室或广播室中，若无他人，又没其他声响时，此刻你若静下心来，可能可以听到这种无声之声；若是根器好的人，在一般安静之处，一静下心来，往往便可闻到此“天籁”。若钝根人，恐怕就无法听到。“动静二相”，动静二种声尘之相。“了然”，全然。此言，动静两种声尘之相，都全然不生。亦即，此时不但“有声之声”没有生起，连“无声之声”也没有！这是如何的一种境界呢？真是不可思议！若说“有声之声”没有了，这容易理解：但若连“无声之声”也全然消失，实非凡夫意识所能忖思比度的境界了！因此，观世音菩萨在此法门中的修证，到此即已远远超出一切凡夫与外道所能思议的境界了。

“如是渐增”：如是之观行渐渐增长、增上。

“闻所闻尽”：第一个“闻”字，是能闻，指耳识。“所闻”，仍是指声尘。“尽”，灭。接着，能闻之“耳识”及所闻之“声尘”皆灭尽。前面的“所入既寂”是指根与尘，现在是指识与尘。

“尽闻不住”：“尽”，寂灭。“闻”，此处代表能闻及所闻二者。“不住”，不住着。此言：虽然已能寂灭能闻及所闻，然而却对此境界毫不住着。这表示对所证之境界没有法爱，更无

法执。以不起法爱，不生法执，故对所证不以为满足，不以为已达究竟，故能以目前所证为基础，然又能舍目前所证境，而向上升进。这个“不住”即《金刚经》所说的“应无所住而生其心”的“无所住”；亦是“佛说法如筏喻者，法尚应舍，何况非法”中的“舍筏”。凡此皆是菩萨此时在观行中对证境的“不住”之所本；这也是菩萨于如来无上心法，随顺奉行的表现。又，附带一提：习禅定者，于得初禅之后，之所以能再升进二禅，完全是因为厌患初禅的境界，以彼为粗，觉得仍非究竟，故于初禅之乐不生贪爱住着，因而才能舍初禅喜乐之境（初禅又称“离生喜乐地”），而上进第二禅。至于从第二禅上升第三禅，乃至从第三禅上升第四禅，亦皆如是：以对当前所证境，不以为足，不生法爱，不起贪着，故舍粗就细，舍劣就优。乃至从色界之四静虑入于无色界之四空定，亦如是。甚至于其他一切佛法中之修证，亦莫不如是：若于所证，不以为足（不得少为足），不生法爱、贪着，即能上上升进，而最终达于究竟无上菩提。此是上上根人之所为。至若中下根人或钝根人，则往往少有所证，便生满足，更起爱着，此即是起法爱及法执。若是对于禅定境界起贪着，便称为“味定”（味着定境），若起味定，便于禅定境界无法再往上提升，从而裹足不前。此是钝根人修行的通病，故其所证便有个极限，总无法突破而达到究竟。然而，对所证境会不会起法爱贪着，则系于无量劫修来的善根之大小，一时也是勉强不来的。若行者发现自己有法爱、法执之现象，应如何对治呢？

第一、须常提醒自己不要贪着，亦不追求所证境的“觉受”，尤其是乐受、轻安或空灵等觉受。

第二、要加强修行观察一切“觉”或“受”都是因缘和合，虚妄生灭，无有自体，不可取得。

第三、应加强了知一切觉、受、证境、知解、乃至证境中之一切见、闻、觉、知，皆自心现量，不取不着。如是如实心行，无始以来之法爱无明，即能渐渐稀薄，终于断除。

如是于修证上才有可能阶阶升进，达于究竟。

“觉所觉空”：由于不住于“尽闻”的境界，故能进一步升上此境界。“觉所觉”的第一个“觉”字，即能觉。此觉已是智慧，属于般若之智觉。以超越法爱、法执，故般若之智觉得以生起。般若之智觉生起之后，又再进一步观照：此能觉之智及所觉之理，皆是本自空寂，以皆是如来藏心所现故。因此又破除进一步的法执：甚至对能觉之智（般若智），以及所觉之理，皆能不生贪着，故能照见其实相皆为如来藏性，当体本空而容诸相现起。

“空觉极圆”：这是“觉所觉空”的结果。因为照见能觉所觉皆悉空寂，接着不思议地便产生了一种“空觉”的境界，亦即，这“空觉”是“觉所觉空”之“觉”。“极圆”，极其圆满。这种“空”之智觉，由于观行力的推展、增进，渐渐加强、扩展，以至于变成极其圆满，乃至周遍法界：整个法界，都入于此空觉之观照中。须知，这句话表示两个阶段的境界：一、空觉，二、空觉极圆。

“空所空灭”：“空”，能空。“灭”，寂灭。这一句表示菩萨又舍上面所证的“空觉极圆”的境界。因为菩萨在达到“空觉极圆”的境界后，从而照了：这极圆满的“空觉”之境界，是依能观照“空”之觉智而来的，若无能观照空之觉智（简称为“能空之智”），则亦无所空之境；换句话说，前面所证的“空觉极圆”之中，虽然极其圆满，然而实在还未完全圆满，因为这“空觉极圆”之中，还有个“能空”及“所空”在。因此，这“空觉极圆”是建立在“能空”与“所空”的存在及对立上。若某法是依于与他法之对立而存在，即是“有诤”，即非一相，亦非圆满。因此进一步之观行，令得领悟到：这“空觉极圆”的“能空之智”及“所空之境”，亦是自心现量，亦即是如《楞伽经》所说的：一切法皆是“心、意、意识梦现。”因此，行者照见于此“能空、所空”之中实是“无有少法可得”，以见此诸法皆无有实自体故。如是观了，即达“空所空灭”，能空之智、所空之境，尽皆寂灭，本不生故。

“生灭既灭，寂灭现前”：前面所证之“空觉极圆”中，因仍有能空、所空，故仍有“能、所”，若仍有能有所，即依然是二法，仍是生灭之法，非是不生不灭之究竟法性。此前既舍“空觉极圆”之境，而进证“空所空灭”，这“空所空灭”就是一切生灭之法尽皆灭已。亦即是达《大般若经》及《中观论》所说的“第一义大空”，亦即是证得“空如来藏”的境界。此言：既已达到“空所空灭”，便达到了一切生灭之法尽皆寂灭；一切生灭之法既已寂灭，便达“寂灭现前”。这“寂灭”是指究竟寂灭而言，亦即是“无上大涅盘”的代名词，也就是“无馀依涅盘”。“现前”即现前证得，或称“现证”。

【义贯】

我最“初于”修习返“闻”自性的法门“中”，溯逆声尘之流而“入”于闻性之“流”，以背尘回性故“亡”失“所”闻之声尘；“所”闻之尘及能闻之耳“入”（耳根）“既”已“寂”止（尘既亡，根亦寂），于是便得照见声尘之“动静二”种“相”，了然不生”（有声之声不生，无声之声亦不起，一切声尘寂止。）“如是”观行之力“渐增”，能“闻”之耳识及“所闻”之声皆灭“尽”不生。虽然我已能达到灭“尽”了能“闻”、所闻的境界，但我并“不”于此证境而生“住”着之心；于是舍此境界，再进一步照了能“觉”之智及“所觉”之理亦悉“空”寂无生；以觉所觉空，故达到一种“空觉”之境，这种空觉之境又渐渐增进变得“极”其“圆”满。然而这空觉之境中，仍有能空所空，故又进而依如来藏心而观了：一切能“空”之智及“所空”之境实本自寂“灭”，皆本如来藏妙真如性。如是，既证能空之智、所空之境既本寂灭不生，即一切生灭之二法皆灭；一切“生灭”法“既”本自寂“灭”，则究竟“寂灭”之无上大涅盘便“现前”证得。

【诠论】

观音菩萨这耳根圆通法门，虽然困难，过程繁复，但是其綮要只在于“入流”二字，且最困难的也是在这“入流”一关。当今有人谈观音法门时说，这“入流”是入声尘之流，实是大错，读者不可不知：若是入声尘之流，则是正好相反。须知这“入”字即是向内之义。故正好是背尘合觉的“入闻性之流”，亦即是所谓“返流照性”，亦即是十二因缘门中的“还灭门”：逆生死流。又，这“入流”二字，不但是整个耳根圆通法门的关键之处，而且也是整个佛法——不论是大乘、小乘、显、密、性、相一切法——修证时的总原则：一切有情，若“出流”，即是生死、烦恼；若“入流”，即是涅盘、菩提。何以故？因为出流即是放纵身口意往外驰逐，虚妄执取，贪爱分别，故生死烦恼无有尽时。若一念悟时，便“即流而返”，“逆流而上”，当体收摄身口意，往内推求，不再往外驰逐，虚妄造作，因而“回头”向彼岸，“返流”而得“照性”（照见本性——六祖大师名之曰“见性”者，即是此第一步的“入流亡所”）。因此，若有心欲修行“返闻自性法门”，除了须解此经文，然后在依静虑而修习外，最重要的，还是要先放下一切身语意的往外驰求之虚妄之业，举凡一切世间的事、业、礼俗、朋友、交游、名利等，皆一总放下，这是先行、或前方便，也是先决条件。然后再于一静处，安禅修习。如《圆觉经》所说：“善男子，彼新学菩萨及末世众生，欲求如来净圆觉心，应当正念远离诸幻、先依如来奢摩他行，坚持禁戒，安处徒众，宴坐静室……”（《圆觉经》卷上）这里所说重要的，就是“远离诸幻”，一切世间有为、往外驰逐之事，都是“诸幻”，欲修圆觉者，皆须先远离。

又，若依《楞伽经》修，也是有一样的要求（先决要件），经云：“复次大慧，若菩萨摩诃萨欲知自心现量摄受及摄受者妄想境界，当离群聚、习俗、睡眠，初中后夜常自觉悟，修行方便。”（《楞伽经》卷一）因此，若于真修行，一切往外驰逐的事，都应先放舍，然后才能静下来，修“往内推求”（入流亡所）之无上真实道。否则，一边往外驰逐，交际应酬、追名逐利，一边打坐修“入流亡所”，是行不通的，枉费工夫，以染净不相应故。

关于“向内推求”与“往外驰逐”，笔者在此有一个小故事。我少时读初中（台北师大附中）时，初二上学期有位国文老师，名叫易国建（如今早以往生），他曾在课堂上说：“佛家与儒家不同，佛家是往内推求，儒家是往外追求。”我当时一听：“往内推求”，便在自己心里说：“恩，这很好！”这句话的印象一直很深刻，未曾忘怀。后来学佛时一回想：我那时听到这句话时，虽然直觉地觉得这句话很好，但如果当时问我：好在哪里呢？我恐怕也说不出所以然来。试想，一个十三、四岁的小孩子，能懂得什么叫“往内推求”？而且老师也没有进一步解释，他只不过是讲课文时顺便提到，有点像是有感而发，或是对他自己讲的，（那时师大附中的老师讲课，常喜欢讲些课外的东西），当然更不会期望下面五、六十个小毛头能听的懂。更何况这句话碰巧是整个佛法中最核心的原理、原则，与理上、事上，都是最要紧的所在。故我当时怎么可能懂得其道理？虽然不懂，但在我幼稚的心灵中，老师这课外的一句话，却“深获我心”，且心向往之，并且经历多年而从无忘失。这依佛法而言，可能是由于宿昔所修之业习力所致吧！这正如有些人刚开始学佛时，听闻佛法，虽然不太懂，但却很喜欢，为什么呢？因为他八识田中有往昔修学的种子在。又有时两人一切听闻佛法，其中一人很喜欢、信受，另一人则再怎么也不信；那人为何不信，因为他往昔没修，所以他八识田中“没种”；没种（没有菩萨种），所以与佛法无缘，故不相应。因此不只“将相本有种”，连学佛也要有“菩提种”才行，殊非偶然，亦不可幸（xìng幸）致。

【“忽然超越世出世间，十方圆明，获二殊胜：一者上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力；二者下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。”】

【注释】

“忽然超越世出世间”：“忽然超越”，即是顿超，亦即是在证到“寂灭现前”的下一刹那，即顿超一切世间、出世间。世间出世间，即是有为与无为。于一切有为无为、凡圣、染净，皆顿然超出，再也不受有为、无为、染净、凡圣的分别之所局限，于是一切法得自在无碍。

“十方圆明”：“圆明”，圆满明彻。以超越世出世、一切凡圣、染净等分别故，便得亲见十方圆满明彻，以若有分别即是有种界限，而不得圆满；若仍有染净、凡圣之差别，即所见不得明彻。

“获二殊胜”：因此更获得了两种殊胜的证境。

“一者上合十方诸佛本妙觉心”：这是心体上合于本觉，亦即所谓“全体”（“全”字是动词，令成完全、无缺之义）。

“与佛如来同一慈力”：“慈力”，以“慈”而生能与一切众生乐之“力”，此即是禅门所说“全体”之后的“起用”，亦即，依体起用。

“与诸众生同一悲仰”：“悲仰”，悲威钦仰佛道，希慕至道之甘霖、法乳。以见十方圆明，无有凡圣之别，故其心泯然与上圣下凡皆合为一体，既与佛心通同，亦与众生心通同；既具如来之究竟清净、本妙觉心，及欲拔济众生之心；亦具一切众生悲仰慕道之心：六凡四圣，十法界之心，一时普现，而于心、佛、众生现证三平等，更无扞格.

【义贯】

以证寂灭现前故，“忽然超越世”间与“出世间”、有为与无为一切法，而得亲见“十方”世界“圆”满“明”彻，因此更“获”得“二”种“殊胜”之证境：“一者，上合十方诸佛”所

证之“本妙觉心”，且亦“与佛如来”产生“同一慈力”，能济拔无量众生。“二者，下合十方”世界“一切六道众生”之心，“与诸众生同一悲仰”如来菩提解脱道之甘霖。

【诠论】

前面一段所述之修证过程，到最后证到“生灭既灭，寂灭现前”，即是证到了“空如来藏”而证大解脱。而这一段，从“十方圆明”开始，便渐渐转“空如来藏”为“不空如来藏”，而产生“不空如来藏”的力用及庄严之境：亦即是，上合诸佛、下合众生的三平等心境界；此即不空如来藏所显的力用之总相。此下的三十二应、十四无畏、四不思议，皆是从此力用总相所生的别相庄严境界。

再者，菩萨修行，于大悟（或大彻大悟）后，通常不期然会产生两种心：一者悲心，二者报恩心。产生悲心是因为自身悟了、度脱了，便观见其他众生尚未能度脱，仍受沦溺，因此会作如是念：“我以前也是跟他们一样，那实在是很苦”，所以他便不期然会生出大悲心，欲拔一切众生苦，令至安乐，与他现在所自受用者一般无二。再者，证悟了之后，又会作如是思惟：“我今日所以能得开悟、度脱，全不是我自己行，全都是佛的慈悲、佛力加持，我才得如是证解，因此我深受佛恩，便应思报佛之深恩；我应如何报佛恩呢？佛以他自己所自证之法度脱我，我应效佛所行，亦以此法，去利益更多的人，令更多的人得度脱、开悟，同时这样亦可令法久住，这便是继承佛志，报答佛恩。”若人悟了之后，能生起如是二心：悲心及报恩心，这人便是真悟了，即是佛之真子。若人自说悟了，他不但不生以上之二心，却反而心生傲慢，且因此希冀期求他人的恭敬与供养，则可说此人并没有真正悟了：因为能生悲心的人绝不会有慢心，而傲慢的人必不能生悲心，因为傲慢者必定是执我、着我相、我见、我能、我所，因此傲慢的人必然深着我相；以我相重故，其心中必无他人，故傲慢者必心乏慈悲，且与悲心不相应。又，若修行者希求恭敬名利供养，亦多是依于我慢、贪着，以我慢贪着重故，必不能感知佛恩。然而已经开悟的人怎么可能心不慈悲、轻慢他人、贪着世俗名利、甚或不知感恩呢？故知：彼人实在无悟。因此他若自说自己已经开悟了，此事则不可轻信。

第三节　三十二应

【“世尊！由我供养观音如来，蒙彼如来授我如幻闻熏闻修金刚三昧，与佛如来同慈力故，令我身成三十二应，入诸国土。”】

【注释】

“由我供养观音如来”：观音如来是观音菩萨因地中的本师。供养佛有两种方式：一、供养佛身：即随待左右、服勤给事，照料其生活起居等；二、供养佛心：即是依教奉行，继承佛志，自修化他，行于佛行。

“如幻闻熏闻修金刚三昧”：“如幻”，以此法门为依一切如来本起因地之如来藏因而修，故观了所修及能修，有如幻化，不可思议，离于有无，而不得谓有修、亦不得谓无修；若谓有修，即仍有能所，不离我、我所相；以已离于我我所相故，依于不空如来藏，虽无修而具修一切善法。若谓无修，即坏因果，堕于断灭，此是恶见，菩萨于见道位已断此等恶见；且若谓无修，即无因；若无修因，何来有修成之果？是故断断不能说“无修”；而菩萨即如是依于“空如来藏”，修而无修。次依于“空如来藏”及“不空如来藏”，修而无修，无修而修，是故如幻（犹如幻化），无能无所、不假功用，任运而作，名为无作妙行。“闻熏闻修”：“闻熏”，返闻熏转八识。“闻修”，返闻修证圆通。“金刚三昧”，又称金刚喻定、或金刚喻三摩地，以此定坚固、不可破坏，而能破坏一切，故称金刚。又，此定为等觉菩萨于等觉后心，欲断最后一分无明时所起之定；若起此定，即可断最后一分无明；若菩萨断尽最后一分无明，即可断分段及变易两种生死，而证如来清净法身，究竟不动犹如金刚，是故此定称为“金刚喻定”。又，此金刚三昧，再此处亦特指首楞严三昧而言，以首楞严三昧即是佛定，究竟坚固，不可破坏，犹如金刚，故以金刚三昧称之。而此金刚三昧之修证，在此为依如幻之返闻熏修、以熏转前七识及第八识成为四智，归于如来藏本心。故说“如幻闻熏闻修”所成之“金刚三昧”。附及，在《观世音菩萨授记经》中，观世音菩萨说他本所修习者为如幻三昧，可资本经之旁证。

“与佛如来同慈力故”；由金刚三昧之力破最后一分无明，彻达如来藏本心，而证圆通，因此得与诸如来一样，具有济拔众生之慈悲力用。

“令我身成三十二应”：“应”、应化、感应、回应。此指为了回应众生称念菩萨圣号，能于自身作三十二种变化身，以成就众生所求之善愿。

【义贯】

“世尊，由我供养观音如来，蒙彼如来”教“授我”有“如幻”化之返“闻熏”转八识、返“闻修”证圆通之耳根圆通“金刚三昧”，乃得“与”诸“佛如来同”具“慈”悲济拔众生之“力”用，“故令我身”能“成三十二应”化身，以“入”于十方“诸”佛“国土”，广度众生。

1.　求三乘应

【“世尊！若诸菩萨入三摩地，进修无漏，胜解现圆，我现佛身而为说法，令其解脱。”】

【注释】

“入三摩地，进修无漏”：指菩萨已得三摩地，欲依三昧力而进修无漏道，亦即以三昧力而净除心垢，转有漏为无漏，故成无漏法身。

“胜解现圆”：“胜解”，殊胜之解，此依唯识学而言，则特指修证成就的证境，其证境已能成真实力用，如转换四大，转土为金，身入石壁等，称为已得胜解。“现圆”，将现圆满，此最后阶段最难突破，是最紧要关头，故观音菩萨现身教授、加持。正如等觉菩萨于金刚座上将成佛时，虽自身入金刚喻定，但仍须十方如来同时授手加持灌顶，方能成就。

“我现佛身”：因为菩萨修行是为了求无上菩提，故观音菩萨便须现佛身，方能与彼心相应，令其信受。

“令其解脱”：这里指解脱变易生死，因为菩萨已离分段生死。

【义贯】

（1）“世尊，若诸菩萨”已“入三摩地”，正以三摩地力“进修无漏”道，于其所修之“胜解”即将“现圆”满之际，“我”即“现佛身而为”之“说法，令其解脱”变易生死，而证得不生不灭之法身。

【“若诸有学，寂静妙明，胜妙现圆。我于彼前现独觉身，而为说法，令其解脱。

若诸有学，断十二缘，缘断胜性，胜妙现圆；我于彼前现缘觉身，而为说法，令其解脱。

若诸有学得四谛空，修道入灭，胜性现圆；我于彼前现声闻身，而为说法，令其解脱。”】

【注释】

“寂静妙明”：这是独觉乘人，处无佛之世，独自处于寂静，自观世间生灭现象，而悟得十二因缘，因此而证辟支佛道，故证得妙慧明彻。

“断十二缘”：此指缘觉乘人，依佛所教，观十二因缘，逆生死门，修还灭门，而断十二缘起之钩（gōu钩）鑰（suǒ同“锁”），入不生灭，得辟支佛果。

“得四谛空”：这指声闻人在见道位，断四谛下之见惑，故称证得四谛之见惑空。

【义贯】

（2）“若诸”二乘“有学”位中之人，志求独觉者，身心独处“寂静”已证得“妙”慧“明”彻，进而其更殊“胜”之“妙”慧即将“现圆”满之际，“我”即“于彼前现独觉身，而为”之“说法，令其”证得“解脱”见思二惑，入无学道，证得辟支佛果。

（3）“若诸”缘觉“有学”，志求缘觉道，已逆于生死门而修“断十二缘”起之钩锁，因证十二“缘断”而令殊“胜”之无生“性”显现，正当其所修证的缘生性空之殊“胜妙”智即将“现圆”满之际，“我”即“于彼前现缘觉身，而为”之“说法，令其解脱”分段生死，证辟支佛道。

（4）“若诸”声闻“有学”在见道位中，已证“得”见所断之“四谛”下见惑“空”，进而“修道入”择“灭”无为，正当其修道位中之“胜性”即将“现圆”满之际，“我”即“于彼前现声闻身，而为”之“说法，令其解脱”三界之见思二惑，得有馀依涅盘，而证阿罗汉道。

2. 求诸天应

【“若诸众生欲心明悟，不犯欲尘，欲身清净，我于彼前现梵王身，而为说法，令其解脱。

若诸众生欲为天主，统领诸天，我于彼前现帝释身，而为说法，令其成就。

若诸众生欲身自在，游行十方，我于彼前现自在天身，而为说法，令其成就。

若诸众生欲身自在，飞行虚空，我于彼前现大自在天身，而为说法，令其成就。”】

【注释】

“欲心明悟”：“欲”，指淫欲。“明悟”，指明白了知淫欲为欲界受生、生死之苦本。此句为倒装句。

“不犯欲尘”：指持戒清净，不犯淫欲。

“欲身清净”：“欲身”，欲界之身。指因持戒而令欲界之身清净离欲。

“欲为天主”：“欲”，希望。“天主”，指三十三天（忉利天）之天主。

“帝释”：即忉利天天主，名释提桓因。

“欲身自在”：“欲”，希望。“身自在”，有神足通，故其身于十方界来去自在。

“游行十方”：“十方”，指在六欲天及其下之四大洲中。

“自在天”：为欲界最高之第六天，他化自在天之天主，依《大智度论》（卷五十六“释三叹品第三十”），此天主亦是欲界之魔王。但若依《起世经》（即《起世因本经》），则言魔波旬诸天是居于他化自在天及梵天之间，另有一天，称为魔天。

“飞行虚空”：“飞行”，比前面的游行更殊胜。“虚空”，指色界天所摄的大千世界中之范畴。

“大自在天”：此为色界之最高天，又称摩醯首罗天，亦是色界天之魔王。故知魔王有二，一在欲界天，一在色界天。

【义贯】

（5）“若诸”欲界之“众生”，对于淫“欲”其“心”已“明”白“悟”知为生死之苦本，

因此希望持戒“不犯欲尘”，令此“欲”界之“身”得以离欲“清净，我”即“于彼前，现梵王身，而为说”四无量心及出欲之“法，令其解脱”欲界生死，得生上界。

（6）“若诸”人道或欲界天之“众生，欲为天主，统领诸天，我”即“于彼前现帝释身，而为说”上品十善、生天之论之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

（7）“若诸”人道、欲天“众生，欲”得此“身”来去“自在，游行”六欲天及四大洲之“十方”无有障碍，“我”即“于彼前现”欲界之第六天主“自在天身，而为说”上品十善之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

（8）“若诸”欲界天“众生，欲身”得“自在，飞行”于色界大千世界之“虚空”无有障碍，“我”即“于彼前现”色界最高天之天主“大自在天身而为说”上上品十善、四禅及四无量等妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

【“若诸众生爱统鬼神，救护国土；我于彼前现天大将军身，而为说法，令其成就。
若诸众生爱统世界，保护众生；我于彼前现四天王身，而为说法，令其成就。
若诸众生爱生天宫，驱使鬼神；我于彼前现四天王国太子身，而为说法，令其成就。”】

【注释】

“天大将军”：即欲界天之大将军，亦即天将。

“四天王”：为欲界最低天之天王，在须弥山腰之四方：东方持国天王、南方增长天王、西方广目天王、北方多闻天王。此四天王为帝释天之臣属，皆归敬佛法，为佛法之护法，巡视四大洲，保护下界众生。

“四天王国太子”：四大天王，又称护世四王，各有太子多名，皆容貌端正，有大势力，如那吒太子即其中之一；那吒为北方毘沙门天（多闻天）之五太子之一。

【义贯】

（9）“若诸”人道或八部“众生”，其心“爱统”领“鬼神”众，巡视世间，“救护国土”，赏善罚恶，“我”即“于彼前现”欲界“天”之“大将军身，而为”之“说”五戒十善、秘咒、召请鬼神之“法，令其”依修而“成就”善愿。

（10）“若诸”人道或四天王天之“众生”，其心“爱统”领“世界”四大部洲，“保护众生，我”即“于彼前现四天王身，而为说”上品十善及护国安民之“法，令其”依修而“成就”善愿。

（11）“若诸”人道或四天王天之“众生”，其心“爱生”四天王之“天宫”中，能“驱使鬼神，我”即“于彼前现四天王国太子身，而为说”皈依、斋戒、十善、神咒等妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

3. 求人趣应

【“若诸众生乐为人王，我于彼前现人王身，而为说法，令其成就。
若诸众生爱主族姓，世间推让；我于彼前现长者身，而为说法，令其成就
若诸众生爱谈名言，清净自居；我于彼前现居士身，而为说法，令其成就。
若诸众生爱治国土，剖断邦邑；我于彼前现宰官身而为说法，令其成就
若诸众生爱诸数术，摄卫自居；我于彼前现婆罗门身，而为说法，令其成就。”

【注释】

“乐为人王”：“人王”，人道之王，即人间之国王。
“爱主族姓”：“主”。主领。喜欢成为大族高姓之大家长。
“世间推让”：因为是望族之长，所以世间人皆推重、谦让于彼。
“爱谈名言”：世俗名人之嘉言，如儒家之《论语》、《四书》之属。
“清净自居”：“清净”，不染尘欲。“自居”，自守。
“爱治国土”：“治”，治理。
“剖断邦邑”：“剖断”，即剖析判断种种讼案。“邦邑”，于大邦或小邑。

“宰官”：“宰”，臣宰、县宰、州宰、府宰。“宰官”者，一地之主官，或一机构之主管官吏，或是国之宰相。

“爱诸数术”：“数”，天文地理、阴阳历算。“术”，医、卜、命相、咒水、书符等。此即是婆罗门五明之医方明以及内明。

“摄卫自居”：“摄”，调摄身心。“卫”，保卫生命、行固精养气等养生之道。“自居”，自处。

【义贯】

（12）“若诸”人道“众生，乐为人”道之“王，我”即“于彼前现人王”之“身，而为说”五戒、十善生福之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

（13）“若诸”人道“众生，爱主”领一“族姓”之人，“世间”之人皆“推”重之，“让”其居于上首，听其吩咐，“我”即“于彼前现长者身，而为”之“说”博施济众、仁民爱物之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

（14）“若诸众生爱谈”世间“名”人之嘉“言”，身处居家而“清净自居”，不染世俗，“我”即“于彼前现居士身，而为说”清心寡欲、修身养性之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

（15）“若诸”人道“众生，爱治”理“国土，剖”析判“断”讼案于大“邦”小“邑，我”即“于彼前现”臣“宰官”吏之“身而为”之“说”修齐治平、护国爱民之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

（16）“若诸”人道“众生，爱诸数术”、调“摄”保“术”养生以“自居，我”即“于彼前现婆罗门身，而为”之“说”世智养术之妙“法，令其”依行而“成就”所愿。

【“若有男子好学出家，持诸戒律，我于彼前现比丘身，而为说法，令其成就。
若有女人好学出家，持诸禁戒，我于彼前现比丘尼身，而为说法，令其成就。
若有男子乐持五戒；我于彼前现优婆塞身，而为说法，令其成就。
若有女子五戒自居；我于彼前现优婆夷身，而为说法，令其成就。”】

【注释】

“五戒”：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。

“优婆塞”：中文义为近事男，亦即可以亲近承事三宝之男子。又译为居士，居家学佛之士。

“优婆夷”：义为近事女。又译为女居士。

【义贯】

（17）“若有男子”心厌尘劳，“好学”佛法而“出家，持诸戒律，我于彼前现比丘身，而为”之“说”戒定慧三无漏学之“法，令其”依修而得“成就”比丘法。

（18）“若有女人”心厌尘劳，“好学”佛法而“持家，持诸禁戒，我于彼前现比丘尼身，而为”之“说”三学离染清净之“法，令其”依修，而得“成就”比丘尼法。

（19）“若有男子”，崇慕佛法，“乐持五戒，我于彼前现优婆塞身，而为”之“说”持戒布施之“法，令其”依修而“成就”居士之法。

（20）“若有女人”，以“五戒”而“自居”（自处），“我于彼前现优婆夷身，而为”之“说”持戒布施之“法，令其”依修而“成就”女居士之法。

【“若有女人，内政立身，以修家国，我于彼前现女主身，及国夫人，命妇、大家，而为说法，令其成就。”】

【注释】

“内政立身”：“内政”，内主家政。“立身”，勤俭贞娴以立身。

“以修家国”：以修身而利益家国。

“女主身”：即大国之帝后。

“国夫人”：诸侯国的君主夫人。

“命妇”：朝廷诰命之妇，亦即大臣的正配夫人，受朝廷的封诰，为第一品夫人、二品夫人等，有其固定封赐之衣袍、冠带、饰物等。

“大家”：“家”，音（孤）；女子之尊称。《后汉书·曹世叔妻传》说：班昭（班固之妹），博学高才，有节行法度，皇帝数召之入宫，令皇后及诸贵人都拜她为师，尊称她为“曹大家”。

【义贯】

（21）“若有女人，内”主家“政”，勤俭贞娴以“立”其“身，以修”身而益“家国，我于彼前现”大国之“女主身，及”诸侯“国”君主之“夫人”、或朝廷诰“命”之“妇”及有才学之“大家，而为”之“说”三从四德、端庄娴淑之妙“法，令其”依学而得“成就”所愿。

【“若有众生不坏男根，我于彼前现童男身，而为说法，令其成就。
若有处女爱乐处身，不求侵暴，我于彼前现童女身，而为说法，令其成就。”】

【注释】

“不坏男根”：此指不坏男根之童贞。

“爱乐处身”：“处身”，处女之身。

“不求侵暴”：“不求”，不希求、不希望。“侵暴”，女身与男交合，皆有如受侵害、暴力一般。喜爱保持处女童贞之人，则不希求受如是暴力侵害，不以彼为乐。

【义贯】

（22）“若有众生不”破“坏男根”之童贞，愿终生持之，“我”即“于彼前现童男身而为说”远离淫欲、抱朴守真之妙“法，令其”依修而得“成就”所愿。

（23）“若有处女，爱乐处”女之“身，不”希“求”凡俗淫欲之“侵暴”加身，“我于彼前现童女身，而为说”坚贞美德、清净自守之妙“法，令其”依修而得“成就”所愿。

4. 求离八部应

【“若有诸天乐出天伦，我现天身而为说法，令其成就。
若有诸龙乐出龙伦，我现龙身而为说法，令其成就。
若有药叉乐度本伦，我于彼前现药叉身，而为说法，令其成就。
若乾闼婆乐脱其伦，我于彼前现乾闼婆身，而为说法，令其成就。
若阿修罗乐脱其伦，我于彼前现阿修罗身，而为说法，令其成就。
若紧那罗乐脱其伦，我于彼前现紧那罗身，而为说法，令其成就。
若摩呼罗伽乐脱其伦，我于彼前现摩呼罗伽身，而为说法，令其成就。”】

【注释】

“乐出天伦”：“伦”，类，“天伦”即天道。天道之天人享受天乐，为何还有要出离天伦的？因为天福虽乐，天寿亦长，然终有尽时，而且因为天人受乐多，唯享天福，很少能修行者，故天福报尽，多半堕生下界，且泰半生于恶道中，尤其是畜生道，或鬼道。又天人皆有天眼通，知自己天福报尽，将堕落受苦，因此亦颇有生无常想，而欲修行以出离天道者。

“药叉”：义为捷行、勇健、或暴恶；有地行药叉、空行药叉及飞行药叉三种。属于鬼道之一。药叉通常喜爱佛法，而为佛教之护法。《最胜王经》云：“是等药叉皆悉爱乐如来正法，深心护持。”

“乾闼婆”：义为寻香、或香阴。以其不食酒肉，唯闻其香。与紧那罗同为帝释天之音乐神。帝释天若想听他奏乐，烧沈水香，乾闼婆即寻香而至，故以为名。

“阿修罗”：义为非天，因他们有天之福，而无天之德，故名。阿修罗有四种，分属四趣：化生者属天趣摄，卵生者属鬼趣，胎生者属人趣，湿生者属畜生趣。阿修罗又称无端正，男丑女美。

“紧那罗”：义为疑神，其形似人，头有一角，见者生疑。是帝释天歌咏之神。

“摩呼罗伽”：义为大蟒神。此类众生因心多恚痴，故所感之报为聋騃（ái呆痴）无知，常含毒伤害众生。

【义贯】

（24）“若有诸天”之人“乐出”离“天伦”之属，“我”即“现天”人之“身，而为说”无常苦空无我之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

（25）“若有诸龙乐出龙伦”之属，“我”即“现龙身而为”之“说”施、戒、正直、柔和慈悲谦让之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

（26）“若有药叉乐度”脱其“本伦，我”即“于彼前现药叉身，而为说”持戒修福、柔和顺善之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

（27）“若乾闼婆乐”度“脱其伦，我”即“于彼前现乾闼婆身，而为说”五戒、中品十善之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

（28）“若阿修罗乐”度“脱其伦，我”即“于彼前现阿修罗身，而为说”慈忍谦恭、中品十善之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

（29）“若紧那罗乐”度“脱其伦，我”即“于彼前现紧那罗身，而为说”欲乐无常、中品十善之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

（30）“若摩呼罗伽乐”度“脱其伦，我”即“于彼前现摩呼罗伽身，而为说”慈、悲、忍、中品十善之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

【诠论】

这一段讲的都是天龙八部，且都是想出离本趣。而此段之前的二十三应，除了最初四种，三乘贤圣，略有不同外，其馀多半都仍想处于其本趣而继续修行（并不想出离本趣）。

5. 求得人道应

【“若诸众生乐人修人，我现人身而为说法，令其成就。”】

【注释】

“乐人修人”：“乐人”，乐生为人。“修人”，乐修人乘之法。

【义贯】

（31）“若诸”人道“众生，乐”再生于“人”道、乐“修人”乘法，“我”即“现人身，而为说”五戒、中品十善之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

6. 求离非人应

【“若诸非人，有形无形，有想无想，乐脱其伦，我于彼前，皆现其身，而为说法，令其成就。”】

【注释】

“若诸非人”：这一段所说的非人，即统括前面天龙八部中所未包含的非人之类。

“有形无形”：“形”，色、色蕴。有些非人有色蕴，有些非人则无色蕴。

“有想无想”：“想”，想蕴。有些非人具有想蕴，有些非人则不具想蕴。

【义贯】

（32）“若诸”八部众以外之其他“非人”，或是“有形”之非人，或是“无形”之非人，或是具“有想”蕴之非人，或是“无想”蕴之非人，他们若“乐脱”离“其”本“伦，我”即“于彼前，皆现其”同类之“身，而为说”五戒、转生善道之妙“法，令其”依修而“成就”善愿。

【“是名妙净三十二应，入国土身，皆以三昧闻熏闻修，无作妙力，自在成就。”】

【注释】

“妙净”：“妙”，以其能随类各应，不可思议，故称妙。“净”，虽现身而不着于所现之相，无所染着，故称净。

“入国土身”：入于诸佛国土而示现之身。这就于《法华经·观世音菩萨普门品》中，无尽意菩萨所问的“观世音菩萨云何游此娑婆世界？”其答案即是：以此三十二应而游化于诸佛国土。

“无作妙力”：“无作”，无造作，即任运、无功用行；亦即起用之际，皆随众生缘，而从大悲心中自然流出如是妙用，不复思议、亦无作意，无能无所之相，故称无作。又，由于是无漏金刚之智所生，故是无作；若有作之法，即有能作、所作，即是有漏、有生灭之法；若是有漏有生灭，即不能起如是妙用。

【义贯】

“是名”微“妙”清“净”之“三十二应”化，即是普门示现“入”诸佛“国土”所现之“身”，此等“皆”是“以”金刚“三昧”之力，返“闻熏”转八识，返“闻修”证圆通，所起之“无作妙力，自在成就”。

【诠论】

以上之三十二应，所现之身虽有差殊，但有一重大相同之处，即“而为说法”，这才是菩萨现身的本意：以菩萨说法，众生依修，这样才能真的度脱；是故须知，现身是为了说法——“身”是为了“法”。

第四节　十四无畏

【“世尊！我复以此闻熏闻修金刚三昧无作妙力，与诸十方三世六道一切众生同悲仰故，令诸众生于我身心，获十四种无畏功德。”】

【义贯】

“世尊，我复以此”返“闻”而“熏”转八识，返“闻”而“修”证圆通所依之“金刚三昧无作妙力”，而得“与诸十方三世六道一切众生同悲仰”菩提涅盘“故，令诸众生于我身心获”得“十四种无畏功德”之益。

1. 令离八难无畏

【“一者、由我不自观音，以观观者。令彼十方苦恼众生，观其音声，即得解脱。

二者、知见旋复，令诸众生，设入大火，火不能烧。

三者、观听旋复，令诸众生，大水所漂，水不能溺。

四者、断灭妄想，心无杀害，令诸众生，入诸鬼国，鬼不能害。”】

【注释】

“我不自观音，以观观者”：“观音”，观众生求救之音声。“以观观者”，而观我所观者，即是观我所要救拔之众生。此谓，我不只是自己观众生求救之声，而观我所欲救拔者。

“令彼十方苦恼众生，观其音声，即得解脱”：而是要加持或教导十方世界，正受苦恼的众生，亦得自己返观其念菩萨之音声，亦即，也以此因缘而自修返闻自性法门，与我一般，因而得究竟解脱；而非纯粹只是等着靠我去救他。如是，能自修而度脱者，方是究竟解脱。故此第一种施无畏者，是十四无畏之总，是真究竟无畏，故列第一。

“知见旋复”：自此以下，十三种无畏，首先皆是菩萨自述为何能得此无畏功德之因，亦即说明菩萨以修何法门，而能得此无畏功德。“知见”，代表六根的功能：见、闻、觉、知、尝、嗅。“旋复”，旋妄复真。此言，以我修行将六根的知见等旋妄复真，而得圆通三昧，故能令众生入火不烧。

“观听旋复”：以我自己修行将耳根之观听之功旋妄复真，以此三昧加持之力，能令众生堕水不溺。

“断灭妄想，心无杀害”：由我自己修行断除六识之妄想分别，且心无杀害，故超越鬼神之心行，因此我能加持众生，当其入于鬼国，不被鬼害。

【义贯】

“一者、由我不”只是“自”己“观”众生求救之“音”声，“以观”我所“观者”而去拔济求救者，而是进一步欲加持“令彼十方”世界中受“苦恼”之“众生”，皆得自返“观其”念菩萨之“音声”，因此自能与我一般，返闻自性，“即”自证“得”究竟“解脱”。

“二者”、以我自己修行将六根之“知见”等功能“旋”妄“复”真，而得圆通金刚三昧，以此金刚三昧之加持力，能“令诸众生”犹如我身，“设入大火，火不能烧”。

“三者”、以自己修行将耳根之“观听”功能“旋”妄“复”真，而得圆通金刚三昧，以此金刚三昧之加持力，能“令诸众生”犹如我身，若为“大水所漂，水不能溺”。

“四者”、以我自己修行外不缘尘，内不循根，识心不生，故“断灭”六识“妄想”分别，且“心无杀害”，以此清净心行乃超越一切鬼神之心行，故能以此三昧加持之力“令诸众生”，若“入诸鬼国，鬼不能害”。

【“五者、熏闻成闻，六根销复，同于声听，能令众生临当被害，刀段段坏。使其兵戈犹如割水，亦如吹光，性无摇动。

六者、闻熏精明，明遍法界，则诸幽暗，性不能全，能令众生，药叉、罗刹、鸠盘茶鬼、及毗舍遮、富单那等，虽近其旁。目不能视。
七者、音性圆销，观听返入，离诸尘妄，能令众生禁系枷锁所不能着。
八者、灭音圆闻，遍生慈力，能令众生经过险路，贼不能劫。”】
【注释】
“熏闻成闻”：返熏妄闻成为真闻。

“六根销复，同于声听”：六根销妄复真。“听”，即闻性。“同于声听”，即与闻性相同。
“犹如割水”：刀虽割水，水亦无断痕，故无所伤。
“亦如吹光”：“光”，太阳光。亦如以口吹太阳光，太阳光是吹不熄的。

“闻熏精明，明遍法界”：由于我以“返闻”法门熏修，而得复本精之妙明，此妙明遍照法界。

“则诸幽暗，性不能全”：“幽暗”，幽隐暗昧。诸鬼众皆是以幽暗为性，菩萨妙明加持所致，则诸鬼之幽暗性不能保全。
“鸠盘茶鬼”：即魇魅鬼。
“毗舍遮”：啖精气鬼。
“富单那”：主热病鬼。

“音性圆销，观听返入”：“音性”，即音声之动静二性。“观听”，观照能听闻之性。“返入”，逆流返入本性。
“灭音圆闻”：“灭音”，寂灭音声生灭之相。“圆闻”，而圆证闻性。
【义贯】

“五者”、以我修返闻照性，反“熏”妄“闻”而“成”真“闻，六根销”妄“复”真，“同于声听”之性（闻性），以此复真金刚三昧之力，“能”加持“令众生”之身犹如我身，“临当被害，刀段段坏”，或能“使其兵戈犹如割水”，水无断痕，或虽刀刃加身“亦如”以口“吹”日“光”，日光不灭；是故，我能加持令众生藏“性”所显真空妙有之身“无”有“摇动”。

“六者、”我以返“闻”法门“熏”修、得复本“精”妙“明”，此妙“明”之性“遍”照“法界，则”令“诸幽”隐“暗”昧之“性不能”自“全”，以此金刚三昧之加持力，“能令众生”之身犹如我身，遍身光明，因此，若有“药叉、罗刹、鸠盘茶鬼，及毗舍遮、富单那等，虽近其旁，目不能视”，故不能为害。

“七者”、以我修“音”声之动静二“性圆销，观”照能“听”闻之性，逆流“返入”本性，故诸尘销灭，“离诸尘妄”，以此销尘金刚三昧力故，“能”加持“令众生”之身犹如我身，一切“禁系枷锁所不能着”。

“八者”、以我修习返闻入流，寂“灭音”声而“圆”证“闻”性故，“遍生慈力”，一此加持力，“能令众生经过险路，贼不能动”。
【诠论】 以上为八难无畏。
2. 令离三毒无畏
【“九者、熏闻离尘，色所不劫，能令一切多淫众生远离贪欲。
十者、纯音无尘，根境圆融，无对所对，能令一切忿恨众生，离诸瞋恚。

十一者、销尘旋明，法界身心犹如琉璃，朗彻无碍，能令一切昏钝性障诸阿颠迦，永离痴暗。”】
【注释】

“熏闻离尘，色所不劫”：以我熏修“出流”之妄闻，令成“入流”之真闻，而得离尘，故色尘不能劫夺、或动摇我心。

“纯音无尘，根境圆融”：以我修反观纯一闻性所显之妙音，别无所对之尘，亦即“动静二相

了然不生”，故内根外境圆融无碍。
“无对所对”：无能对、所对，故绝一切对立差别。

“销尘旋明，法界身心犹如琉璃”：“销尘”，以我修行销除所缘之妄尘。“旋明”，旋复本性之妙明。“法界”，外身。“身心”，内身。此谓，因此能令外之法界、内之身心，皆如琉璃一般通彻光明。

“阿颠迦”：义为无善心，亦即心中无善法之众生，以其根暗钝，故于法不了，不能摄受任何善法，故心中无善；交光法师说此为愚痴之极者。
【义贯】

“九者”、以我修行“熏”出流之妄“闻”而为入流之真闻，故能“离尘”染，“色”尘“所不”能“劫”夺，以此离尘金刚三昧力故，“能”加持“令一切多淫众生远离贪欲”。

“十者”、以我修反观“纯”一闻性所显妙“音”别“无”所对之“尘”：所对之尘即销，能对之尘亦寂，故内“根”外“境圆融”无碍，“无”能“对、所对”之对立差别，以此三昧力故，“能”加持“令一切忿恨众生，离诸”互相敌对之“瞋恚”心。

“十一者”、以我修行“销”除所缘妄“尘，旋”复本性妙“明”，令外之九“法界”、内之“身心”皆“犹如琉璃”，内外明“朗”照“彻无碍”，以此金刚三昧力故，“能”加持“令一切昏”迷暗“钝性障”者，乃至如“诸阿颠迦”（心极昧劣暗钝无善者），“永离”愚“痴暗”钝。
3. 满子息愿无畏

【“十二者、融形复闻，不动道场，涉入世间，不坏世界；能遍十方，供养微尘诸佛如来；各各佛边为法王子。能令法界无子众生，欲求男者，诞生福德智慧之男。”

十三者、六根圆通，明照无二，含十方界，立大圆镜，空如来藏，承顺十方微尘如来秘密法门，受领无失，能令法界无子众生，欲求女者，诞生端正、福德、柔顺、众人爱敬、有相之女。”】
【注释】
“融形复闻”：“融”，销融。“形”，四大幻形。“复闻”，旋复真闻之性。
“不动道场”：“不动”，以不生不灭故不动。“道场”，真如之理体，亦即真如本心。

“涉入世间”：“涉入”，起于大悲，依三昧力，故能涉入。“世间”，有三种世间：器世间、有情世间、真觉世间。菩萨以三昧之力，于此三世间皆能涉入无碍。
“不坏世界”：菩萨虽以三昧力涉入世间，但亦不破坏世间之因果，以无我相故。

“明照无二”：“明”，表圆通之体。“照”，表圆通之用。“体”与“用”二者对于已达圆通境界之菩萨而言，已无差别，他已能即体即用，即用即体，无二无别，是为体用圆通之相。

“含十方界”：“含”，裹也。此圆通之体与用含裹了十方世界，十方之佛世界尽在其中。

“立大圆镜，空如来藏”：“圆镜”之义，圆者，圆满也；镜有二义：一、能照、二、能摄、能映。“如来藏”有二相：一、空如来藏；二、不空如来藏。“空如来藏”之“空”字，是清净义，以究竟清净，不着一切相，故名为空。空如来藏亦是，此如来藏，自性清净，不生不灭，故离一切相，故名空如来藏。又，空如来藏亦是能含、能容一切之义。“不空如来藏”，为从空起用，能生一切法之义，即是由清净性而出生一切庄严之义。是故虽则空如来藏乃究竟清净，然于此毕竟空中，得出生十法界一切森罗万象、有物有则、庄严之相；此即不空如来藏之用。是故，空如来藏即是“不变之体”，不空如来藏即是“随缘能生”之用。若依究竟而言，如来藏之“体”与“用”实非二相，实是体用一如；如是体用一如之相用即称为“空不空如来藏”，而显如来藏即体即用，即用即体、中道圆融之究竟理体。

“承顺十方微尘如来秘密法门”：“承顺”，承受顺应。亦即以立大圆镜之空如来藏，广大无边，能含能摄一切，故能摄受十方如来之秘密法门。为何说“秘密法门”呢？此有二义：二、以此求男女之法为“与愿法”，在相上是属于密教中之“增益法”，故称之为秘密法门。二、菩萨欲行此增益法，满众生愿，而又须不坏因果法，须有大神通，照见此祈求之众生于无量劫中，有无善根因缘，能堪受此福，菩萨方得转变其现生原有之因缘；又须以大神通方便之力，引摄令其生起善心、修福积德，方能得配受此福，而不坏因果。
【义贯】

“十二者”、以我修行，销“融”四大幻“形”，旋“复”一真之“闻”性，证入“不动”无生之理体真如“道场”，以三昧力“涉入”三“世间”（器世间、有情世间、正觉世间），而能“不坏世界”之因果等相；且“能”普“遍”至于“十方”佛世界，“供养”如“微尘”数之“诸佛如来”，于“各各佛边为法王子”，承事如来，助佛转轮。“能令”十方“法界”中，“无子”之“众生，欲求男者，诞生福德智慧之男”。

“十三者”、以我返闻自性，“六根圆”融“通”达，体用之“明照无二，含”裹“十方”诸佛世“界”，于本性中“立”如“大圆镜”之“空如来藏”，以此而得“承”受“顺”应“十

方微尘如来”所有“秘密法门”，皆能“受领无失”，以此等秘密法门三昧加持力故，“能令法界无子众生，欲求女者，诞生”容貌“端正”、具备“福德”、性情“柔顺、众人爱敬、有”福德“相之女”。

【诠论】

本章经文中的“涉入世间，不坏世界”，这句“不坏世界”非常重要，这也正是诸佛菩萨与一切外道的神不同之处。这“不坏世界”，在《大般若经》中又称为“不坏相”，义即，不坏法相或因果相。因为一切世间甚至出世间法，皆以因果而成，故一切众生之有福无福、有智无智，都是承先世因果，亦即都是自己修来的。因此，若由于前世所修，今世得福，旁人也夺他不得；若前世少修，今世无福，旁人也爱莫能助。然若有人今世无福而欲求福，菩萨虽心慈悲，也不能凭空“赐福”，若菩萨平白赐福，除了破坏因果法外，菩萨还犯了着我相、我所相之过咎，以有能赐、所赐，及能改变因果故，如此，则菩萨便与外道之神没什么差别；因为外道之神，皆以其强盛的我见、我相而遂行其意志（所谓“上帝的意旨”），于其爱者则以福蔽之，于其恶者则惩处之、杀灭之。欲界之神只，其爱憎犹如凡夫。诸佛菩萨则不如是，以佛菩萨究竟清净，离于我相、我所相，故诸有所作，皆以大慈悲智慧之力，顺于真俗二谛一切因果法相，故于一切众生究竟大利而不着我能、我所。是故唯佛得称“无所着等正觉”。因此许知，菩萨虽以慈悲愿力，欲满众生所求；但菩萨的本意还是在于知彼众生具有善根，而欲以此因缘，引摄其发心修行。若众生能自修行，则能自致无上福德，一切所求无不皆遂。

再者，佛菩萨之所以不坏法相，除了因为不着我相外，还有两层意义：其一为由于慈悲，导引众生不昧因果，且依循因果，若能依循因果即能依循正理；依循正理方能依循智慧，而不盲从依循任何人依于爱憎的意志，或依循任何邪知邪见。其二、若佛菩萨现神通而坏法相，改变因果，那就不是究竟之行，因此，佛菩萨不是没有这个能力，只是不逞这个能，况且若佛菩萨单方面的以神通力改变因果或任何法相，纵使能改变部分众生之因缘，也无法改变一切众生的因缘；又即使能改变其于一时，也不能永远改变，故非究竟。所以诸佛菩萨之所为，通常皆是随顺众生之因缘，而予以适当之加持、及开示之，令得解行悟入、自修自获果报，如此方是究竟。这就是佛法与外道法最大的不同，为佛弟子不可不知。

最后，关于祈求观音菩萨而生男女，据圆瑛老法师说，他也是因父母求观世音菩萨而生的；详见圆瑛法师着《大佛顶首楞严经讲义》（下册页九一八——九一九）。

4. 持名殊胜无畏

【“十四者、此三千大千世界百亿日月，现住世间诸法王子有六十二恒河沙数，修法垂范，教化众生，随顺众生，方便智慧，各各不同。由我所得圆通本根，发妙耳门，然后身心微妙含容、周遍法界，能令众生持我名号，与彼共持六十二恒河沙诸法王子，二人福德正等无异，世尊！我一名号，与彼众多名号无异，由我修习得真圆通。”】

【注释】

“此三千大千世界”：即是娑婆世界。一个三千大千世界（即一佛世界），共有百亿须弥山，百亿日月，及百亿四天下。

“诸法王子有六十二恒河沙数”：这是观世音菩萨以圣慧眼现量所见，见此娑婆世界中，共有这么多大菩萨，于三界六道随类化身，乘愿利生。

“修法垂范”：“垂”，留下、垂示。“范”，典范。此诸菩萨自修种种法，为众生作示范、留下典范。以菩萨若不示现自修，则光有言教、没有身教，众生便没有“样本”可看，即不知怎么修。其次，菩萨若不自修，而光教他修，众生便不能心悦诚服，因为他们会说：“光是嘴巴上说，自己又不作。”所以菩萨必须“修法垂范”，不能徒托空言。

“与彼共持六十二恒河沙诸法王子，二人福德正等无异”：“彼”，指另外一人，也就是持六十二恒河沙菩萨圣号的人。“共”，同时。此谓有一人持观音圣号，在此同时，另外一人则持六十二恒河沙数菩萨圣号。结果，这两人所得的功德，“正等无异”，完全相等、一般无二。

【义贯】

“十四者”、于“此三千大千世界百亿日月”之释迦牟尼佛世界中，“现在”此“世间”之“诸法王子”共“有六十二恒河沙数”于三界六道中，或有示现“修法垂范”众生，令众生知所依循，或有以法“教化众生，随顺众生”根性，以善巧“方便智慧”之力示现四摄，“各各”菩萨皆有“不同”示现。“由我所得圆通”之“本”修“根，发”自微“妙”之“耳门，然后身心微妙含容”十方，“周遍法界”，以此三昧力加持，“能令众生”若有一人“持我名号，与彼”另外一人“共”（同时）“持六十二恒河沙诸法王子”名号者，“二人”所得“福德正等无异。世尊，我一名号，与彼众多名号无异，由我修习得真圆通”故。

【诠论】

此段中，观世音菩萨说：“持我名号，与彼共持六十二恒河沙诸法王子，二人福德正等无异。”这有两层意义，其一、从表相来看，这表示观世音菩萨的功德之殊胜。其二、从实相上来看，请注意观世音菩萨的措辞：“正等无异”，而非：我的一个名号胜过六十二恒沙菩萨名号，这表示：“一与多无异”，正如观世音菩萨在下面一句经文中所说。这就是菩萨的密语密义。这密义是什么呢？菩萨说法显示二谛：一、俗谛，二、胜义谛。以俗谛观之，法法各别；由胜义谛观之，诸法一如，无有高下；若能如是了者，即是圆持菩萨圣号。

又，此段经文最后，观世音菩萨说：“由我修习得真圆通。”为何说他所得者为“真圆通”？因为观世音菩萨所修者为返流照性，契入如来藏心，此是最真实、最究竟处，一切万法、世出世间，由此而出，故以此“如来密因”所起之圆通三昧，即是大佛顶首楞严三昧，一切事究竟坚固，故最为真实不虚，此其一。再者，观世音菩萨只说“由我修习得真圆通”，这并不表示其他菩萨都没有得真圆通者。亦即，以密义言之，若有其他菩萨得依如来藏心起圆通三昧者，亦是得真圆通。故此句并不遮其他菩萨亦有得此圆通三昧者。譬如《地藏十轮经》中，释迦牟尼佛就赞叹地藏菩萨说：“此善男子每日晨朝，入首楞伽摩三昧，加持十方众生。”首楞伽摩三昧即首楞严三昧之异译。因此，须知，首楞严大定，是“如来密因”，也是“诸菩萨万行”的根本，诸佛如来及修行一乘之大菩萨，无有不入此定的。

最后，关于观世音菩萨的灵感，真是多的不胜枚举，读者有兴趣的，可自去看《观世音菩萨灵感录》，或其他与“三十二应”相关的书参看，本书兹不再引述，但只提出两则：一则是同学的经验，另一则是我个人的经验：

先说我同学的经验。我高中时有一个同学姓陈，他喜欢游泳，常到新店溪中游。有一次，他初三时，在碧潭游泳，突然间脚抽筋，附近又没有人，水流又急，又很多漩涡，光靠手划动没办法浮出水面，身体一直往下沉。他努力挣扎，但是毫无办法，身体不断下坠。一阵忙乱、紧张、恐惧之后，他一想：完了，这下要死了。他跟我说：这时，因为快要死了，所以他在心中就把这一生十几年的生活，好像在一刹那间，全部复习了一次！（其实这是几乎所有临死的人共有的现象。）他说：这时往昔、儿时，乃至少年时的往事，忽然像快速的幻灯片，一幕幕重现。正在这时，忽然，有一幕是：他祖母常告诉他：若有急难、有危险时，求观世音菩萨，他就会来帮助你、救你！回忆至此，他就在心中大叫一声：“观世音菩萨救我！”接着就不省人事了。当他再醒来时，发觉自己躺在碧潭下游的河滩上。从此，那位陈同学就对佛法生起很大的信心，且决定要好好的学佛法。

另一则是我自己的经验。一九八四年冬季，我从美国达拉斯搭西北航空公司的班机，经由洛杉机回台湾。飞机出了洛杉机，在太平洋上飞了一个多小时后，机身突然急遽忽上忽下，且整个机身严重震动、摇摆，非常可怕，原来我们碰上了太平洋上突起的飓风！此时机上乘客十分恐慌，小孩子都被吓哭了。在这种时候，你要怎么办呢？如果是不学佛的人，便只好听天由命了。还好，那时我已学佛，且已闭关一年多。我便立刻念大悲咒，且意作观想，观想观世音菩萨现作大身，双手各抓着飞机的首尾——真不可思议呀！我作如是观想，才念了一句：“南无喝罗怛那哆罗夜耶”，飞机就马上开始平稳了！后来，机长告诉我们须飞到阿拉斯加的安克利治去“加油”，那是安抚乘客的，其实是返航及转道；后来我们在安克利治“避风头”，虽过了一夜，但还是无法依照原航线而行，因为飓风还在我们要走的航线上。于是绕到北极圈，经过白令海峡，到了汉城、再转东京，又作少停，等风静后，才飞回台北；可见此飓风之大。此事在拙着《北美化痕》中的《大乘信位菩萨的修行》中有详细的叙述，欲知其详者，可参阅。以上为讲观世音菩萨的灵感。

【“是名十四施无畏力，福备众生”】。

【注释】

“福备众生”：福荫周备于一切众生，亦即所谓“普门示现”也。又，普门者，普遍无量之门也。

【诠论】

这一节为总结观世音菩萨十四无畏，观世音菩萨之所以被称为“施无畏者”，也就是以此十四无畏之故。

第五节　四不思议

【“世尊，我又获是圆通，修证无上道故，又能善获四不思议无作妙德。”】

【注释】

“无作妙德”：即无功用行，以不假作意，任运而行，故称“无功用行”，或“无作”。“无作”即不假造作也。“无功用行”依于通途为第八地菩萨即能起；观世音菩萨于此不但能起，且已臻于殊胜、圆满。

【义贯】

“世尊，我又获是”真实“圆通”，以之而“修证无上”菩提“道故，又能善获四”种“不思议”之“无作妙德”（无功用行）。

1. 身不思议——化身无量

【“一者：由我初获妙妙闻心，心精遗闻，见、闻、觉、知不能分隔，成一圆融，清净宝觉，故我能现众多妙容，能说无边秘密神咒。其中或现一首、三首、五首、七首、九首、十一首，如是乃至一百八首，千首、万首，八万四千烁迦罗首。

二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂，十四、十六、十八、二十、至二十四，如是乃至一百八臂，千臂、万臂，八万四千母多罗臂。

二目、三目、四目、九目。如是乃至一百八目，千目、万目，八万四千清净宝目。或慈、或威、或定、或慧，救护众生，得大自在。”】

【注释】

“由我初获妙妙闻心”：“妙妙”，以始觉之妙智契合本觉之妙理。“闻心”，返闻真如本心。此言，由我从最初获得三摩地以来，即以始觉之妙智合于本觉之妙理，而返闻真如本心。

“心精遗闻”：“遗”，遗脱。“闻”，能闻所闻。此言，达于一心精明，而遗脱所闻之尘、并能闻之闻根。

“见、闻、觉、知不能分隔，成一圆融”：“见闻觉知”，代表六精：见、闻、尝、嗅、觉、知。“圆融”，圆满融通为一体。此谓，由于“妙妙闻心，心精遗闻”，故令六精之见、闻、尝、嗅、觉、知等用，再也不能分隔此一心，此本心复成为一圆满融通之体，无有隔阂障碍。

“清净宝觉”：“清净”，无垢、无染。以尘销、精泯，能所之细垢究竟泯绝，故清净无染。“宝”，本然真心能出生一切妙功德法，自受法乐、令他得脱，故称“宝”。“觉”，本觉明朗照耀。

“烁迦罗首”：“烁迦罗”，梵文（Cakra），义为金刚轮。“首”，代表法门之主体。以此等法门犹如金刚，不动不坏，又能摧破一切邪伪、恶、不善法，故如轮，碾压、碾碎、破坏义。

“母多罗臂”：“母多罗”，梵文(Mudra)，印之义，亦即手印。以观世音菩萨所现各臂，或结手印，或执法器、兵器；而法器、兵器亦是“印”之义，密教所谓之“三昧耶印”。又，印，即印许、印证、印可。谓此身印、手印，即是印证于菩萨所证之无上心地之法，故若持此印，即能通达至菩萨所证境，并且若持此印，即能惊觉菩萨，令不违本誓愿，而来护念加持行者，令速获成就，故如欲祈请菩萨，即以此师师亲传之密印为凭证，是为如法正式得密法传承之“印信”。（是故，密教三昧耶戒中教敕，若非得如法之阿闍黎亲传，不得私结手印，否则即犯三昧耶戒，果报及重，戒之慎之。）

【义贯】　本节从略。

【诠论】

从这一段开始，是观世音菩萨的“四不思议”；这“四不思议”已经完全入于密教的范围（——事实上，观世音菩萨的三十二应、十四无畏，其中种种威神，每一项都是“秘密境界”；而诸佛菩萨的秘密境界，即是所谓的“密法”。）此四不思议即是密教所说的“三密”：身密、语密、意密。此段可说是观世音菩萨的身密境界：“首、臂、目”，或一或多，种种不同，皆是菩萨的身密境界。

观世音菩萨所现之“首”，表法身德，这是总德。“臂”与“目”表别德。又，“臂”表解脱德，“目”表般若德，故“首、臂、目”即表菩萨所证之三德秘藏（法身德、解脱德、般若德）。又“臂”亦表菩萨所现之权法，权巧方便也。“目”以表菩萨之实智，实智之目能照、能观诸法实相也。

又，此“四不思议”虽是放在观世音菩萨所证所行的功德之末，然而这四不思议其实才是观世音菩萨功德的“总说”，前面的三十二应、十四无畏反而是“别说”；前面已广作“别说”，现在摄别为总，以三十二应、十四无畏，种种普门示现，皆是不离此四不思议，皆是以此四不思议为体。又，前所说者，皆为显说起用；今说本体，以本体甚深故，而入于秘密境界，故是由显入密。反观于本经之大结构，则正好相反：以本经是从如来入定放光宣说神咒、摧破邪法而开始，故是“由密入显”。此二者对观，有相映成趣之妙，然其密义亦深矣：诸佛菩萨皆以自行不可思议、秘密境界为其本体，而能出生一切利化众生之不可思议业用：若显、若密、若性、若相——其实皆是如来之秘密境界、凡夫皆不可得而蠡（lí）测者也。故说诸法一相，不可思议，即是此义。

2.　语不思议——咒力无畏

【“二者、由我闻思脱出六尘，如声度垣，不能为碍，故我妙能现一一形，诵一一咒，其形其咒能以无畏施诸众生。是故十方微尘国土，皆名我为施无畏者。”】

【注释】

“由我闻思”：此是省略的说法，具言应是：由我从闻思修，入三摩地。

“如声度垣”：“垣”，墙。比喻菩萨所得解脱自在无碍之状，犹如声音可穿过墙壁，毫无困难。

“现一一形，诵一一咒”：观世音菩萨若现某种形，即诵于彼形相应之密咒。例如：现千手千眼形，即诵《大悲咒》；若现十一首形，即诵十一面《观音咒》；若现十八臂形，即诵《准提咒》；若现四臂形，即诵《六字大明咒》；若现马头形，即诵《马头明王咒》；若现杨枝净瓶形，即诵《白衣神咒》；若现自在形（垂左脚，曲右脚，右手支颚，肘付右膝），即诵《如意轮咒》。

【义贯】

“二者”、“由我”从“闻、思”、修，入三摩地，而得解“脱出六尘”，犹“如”音“声”之能“度”过“垣”墙之外，“不能为碍，故我妙能现一一”身“形、诵一一”神“咒”，而

“其形其咒”皆“能以无量施于众生”，令众生于种种境遇中，心无恐怖，“是故十方”如“微尘”数之诸佛“国土，皆名我为施无畏者”。

【诠论】

这一段即是观世音菩萨所现的语秘密境界，以其“语密”加持力故，令诸众生离于怖畏恐惧。

3. 意不思议之一——舍贪行施

【“三者、由我修习本妙圆通，清净本根，所游世界，皆令众生舍身珍宝，求我哀愍。”】

【注释】

“本妙圆通”：“本”，本具。“妙”，微妙：以离有无，如幻而有，如幻而空，故称为妙。以此圆通为依于如来藏，故称本具。

“清净本根”：“本根”，本修根，指耳根。

“所游世界”：“游”，游化。因菩萨至十方世界度化众生，其相具两种义，故比作“游”：一、菩萨度化众生自在成就，无有障难，有如“游戏”故称为“游化”。二、菩萨凡有所度，不执我能我所，于其所度世界，亦不执我、我所，故有如“旅游”、“游玩”，故称为“游化”。

“皆令众生舍身珍宝”：舍珍宝即是破悭贪，悭贪之心十分难破，因贪心是以无明为体，是故贪心不可思议：修行人虽人人知道不可贪、不应贪，但贪心还是难断，以贪心是由无始无明力所持故，理上虽能解，但事上却难行；要破贪心，除非勇猛修行，分断无明；若无明分分断，则贪心亦分分破。然众生若自己未得三摩地，则面对贪心即丝毫无能为力。而观世音菩萨却能以其三摩地心密之力，加持众生，令速破悭贪无明，而得舍内外财宝。

“求我哀愍”：“哀愍”即含摄受、度脱之义。此即是破众生我慢及不信。有些人不求佛菩萨摄受加持，因为他说他“无所求”。表面上看来很好、很对，而且“很高”，因为“自力修行”、不靠他人、“很有担当”；其实有很多人是因为我慢重才不求佛菩萨；也有很多是因为信心不够，不信菩萨或不是真的信菩萨的威神力。事实上，能得到佛菩萨眷念、护念、加持，不但不是可耻的事，反而是很有福报、非常光荣的事！试想，证二十五圆通的圣者，那一尊不是由于得佛之哀佑、教授、加持，因而成就？观世音菩萨本身不是也是如此？甚至一切妙觉菩萨坐金刚座成等正觉时，也都是十方如来亲手灌顶，而得成无上菩提；因此，你若能或以信力、或以精进修行力、或以诚挚心等，而能感得佛、菩萨来护念、加持你，你偷笑都来不及呢！——还说什么求与不求，恐怕是你想求都求不到哩！所以这种愚夫自傲、我慢、信心不具的不正知见须要改过来。又，这我慢与不信也是大烦恼及大不善法，是修行的大障碍，修行者若有此二病，则很难真正起修：以不信能障闻慧及思慧，我慢则障修慧。不信即不能得正解，故障闻思二慧。我慢会令人自满（以满故慢），不能下心求教、虚心学习、踏实修行，故障修慧。因此，此不信及我慢，即障闻、思、修三慧，故人若有此二病，则于三摩地无望，乃至于一切修学亦无指望，是下劣根器，不是法器，不堪修学如来正法。是故修行者，于自心之我慢、不信，应速调伏。

【义贯】

“三者、由我修习”如来藏心“本”具微“妙圆通”，究竟“清净本”修之耳“根”性，达于藏性，以我所修清净、无有染着，故于“所游”化之“世界，皆”能“令”诸“众生”破除悭贪无明，发心喜“舍身”之“珍宝”供养三宝，并破我慢、不信，“求我哀愍”摄受度脱。

4. 意不思议之二——随求即得

【“四者、我得佛心，证于究竟，能以珍宝，种种供养十方如来，傍及法界六道众生：求妻得妻，求子得子，求三昧得三昧，求长寿得长寿，如是乃至求大涅盘得大涅盘。”】

【注释】

“我得佛心”：“佛心”，诸佛因地本心，指如来藏心。

“能以珍宝、种种供养十方如来，傍及法界六道众生”：这是指菩萨证入本心后，即能出生一切财宝，上供诸佛，下施众生。此是菩萨自得无贪，不但无贪，而且能积极的善施一切。

“求妻得妻，求子得子”：这是菩萨对于凡夫之施，指财施，以妻、子、田产等皆是“外财”所摄。

“求三昧得三昧”：这是菩萨对修行人、三乘贤圣之法施。

“求长寿得长寿”：这是菩萨对人、仙所作之内财施，以福、寿、康、宁是“内财”所摄。

“求大涅盘得大涅盘”：“大涅盘”即无上涅盘，亦即无馀依涅盘，此是诸佛自证无上菩提所得者。故此是菩萨对修行一佛乘的大菩萨众之无上法施。

【义贯】

“四者”、以“我”悟“得”诸“佛”因地本“心”，依之起修而“证于究竟”，故“能”起无上妙用，而“以珍宝”及其他“种种供养十方如来”，并“傍及法界六道众生”：于凡夫则“求妻得妻，求子得子”，令于外财满愿；对三乘行人则“求三昧得三昧”，令于法财满愿；对人、仙则“求长寿得长寿”，令于内财满愿；“如是乃至”对修行一佛乘之菩萨则“求大涅

盘得大涅盘”，令满无上菩提之大愿。

【诠论】

第三、第四这两段皆是讲布施，第三段讲由于菩萨威神加持之力，能令众生不思议地舍贪行施。第四段则讲菩萨自己由所证清净，无贪故能施一切凡、圣。为何这破悭贪而行施称为“意不思议”？因为，如上所说，悭贪以无明为体，而无明即是愚痴，是心中三毒之一。而菩萨以其不可思议之威神力，能转化众生心中之贪着无明，故称为“意不思议”，也就是密教所说的“意密加持”。如是，观世音菩萨的四种不思议即观世音菩萨的“三密”：身密、语密、意密，以此三密加持力故，能成就世出世间无量不思议利乐有情之事。是故观世音菩萨一切三十二应、十四无畏等威神之力，皆以此“三密加持”之“四种不思议”为本。

又，这四不思议中，为何布施就占了两项，即第三、第四项（教他施与自施）？这表示了布施的重要性。布施为何重要？因为布施是一切世间、出世间善法的根源。世间之善人，我们皆称为“乐善好施”；因为好心的人，欲令他人得快乐、得温饱、得离贫穷、匮乏、无所依止等苦，故舍好物予人，因此乐善者必好施；而好施者，以不自私自利，而能利益他人，方能称为善人。这是指于世间法中施世间财。同样的，于出世间，若无佛菩萨之布施法财，世间怎会有佛法？若人人都像阿罗汉，一证解脱，即自取涅盘，世间那能有佛法？众生如何能得度？故佛菩萨的法布施是出世间法的根源。也就是因为这两层意义，所以菩萨道的六波罗蜜中，以檀波罗蜜为首。这也是为何《金刚经》几乎从头到尾都是在讲“布施”（而不是在讲所谓的“空”），因为《金刚经》是佛讲给“菩萨摩诃萨”听的，而菩萨摩诃萨最重要的工作（或修行）是什么呢？是度众生。菩萨摩诃萨如何度众生呢？当然是“说法度众生”，而“说法度众生”即是法布施。故整部《金刚经》的主旨即是佛在教菩萨摩诃萨如何行法布施、如何度众生。菩萨摩诃萨如是度尽无量众生已，成就无量功德，而得作佛。因此，换句话说，《金刚经》也就是佛在教菩萨摩诃萨如何圆满无量功德而成佛的法门，此无他，即是所谓“无相布施”。

再者，这布施如此重要的原因，是因它能“度贪”。因为在一切心中，这贪心最难度。若贪心断，则离一切系缚（“离系”），得解脱。而且，一切修行人在修行上成就的次第，也是由其所断的“贪”之层次而定；例如，若断“欲界贪”，则能出离欲界，不再来欲界受生、轮回、受苦。若断“色界贪”，则能出离色界，不再到色界受生、轮回、受苦。若断“无色界贪”，则能不再到无色界受生、轮回、受苦。若断“三界贪”，则断三界分段生死之苦，证声闻乘阿罗汉果。若断“声闻乘贪”，则断二乘变易生死苦。若断“权教菩萨贪”，则入一佛乘无上菩提之行，得疾成无上正等菩提。因此可知贪着之难断难灭，以贪着是无始无明业习所成故。是故《圆觉经》言：“永断无明方成佛道。”也因此可知，九法界之一切众生，皆以其贪着之不同，而成就其法界，唯独诸佛永离一切贪着，永断无明，而独为“无所着等正觉”。

【“佛问圆通，我从耳门圆照三昧，缘心自在，因入流相，得三摩地，成就菩提，斯为第一。世尊！彼佛如来叹我善得圆通法门，于大会中，授记我为观世音号；由我观听十方圆明，故观音名遍十方界。”】

【注释】

“我从耳门圆照三昧”：“从耳门”，指从耳门返闻自性。“圆照三昧”，圆照一心而得之三昧。

“缘心自在”：“缘心”，缘一心本源。“自在”证得自在之用。

“彼佛如来”：即古佛观世音如来。

“授记我为观世音号”：令我于佛同号，故成为观世音菩萨。所以“观世音”这个圣号是佛亲自授记的。

【义贯】

“佛”于前面“问”我等悟十八界，谁为“圆通”，从何方便入三摩地。“我从耳门”起反闻自性，“圆照”一心之“三昧，缘”于一“心”本源，而证得“自在”之用，“因入”闻性之“流”之修证“相”，而“得”首楞严“三摩地”，以此三摩地而得“成就”无上“菩提”，“斯为第一”最妙之圆通法门。

“世尊，彼”古“佛”观世音“如来”称“叹我善”能以智简择而速“得圆通法门”，而“于大会中，授记我为观世音号”（与佛同名），“由我观”照耳根“听”闻之性，照了“十方”众生，周遍“圆明”，无不了知，无不化度，“故观音”之“名遍十方”世“界”。

【诠论】

“二十五圣圆通”的陈述至此圆满。或问：“圆通与神通一样吗？若不一样，有何不同？”

答：圆通与神通不一样。圆通是三乘圣人境界，神通则是凡夫、外道也可能有的，只不过凡夫外道的神通要小得多。又若有圆通则必有神通，且是大神通，以已证解脱、菩提故。然而有神通却不一定有圆通，如凡夫、外道，乃至二乘有学、权教菩萨能有神通，但不一定圆通。

再者，圆通者必定悟入如来藏心，依于藏心起首楞严三昧，依三昧力照破我我所、脱黏内伏、融通六根，而证圆通。而神通，若是凡夫，则有“报得”与“证得”二种。报得即是与生俱来，亦即或由前世所修，或因福报而有，例如诸天、鬼神道亦皆有“通”，即是报得之通，然其通境范围甚小。又，近世常有说“灵通”者，那其实是“鬼灵之通”，又称通灵者，此辈人之

所谓“通”，并非依本身的修行而得，而是依附鬼道众生之通，与鬼道沟通，藉彼鬼道之通来告知他，因而得知一些未来、或过去等事，此实与道教之乩童类似。此辈人因长期与鬼道众生打交道，故阴气盛，且损其人间乃至出世间之福报，学佛弟子应勿效学、亲近。至于外道之神通，或依禅定、或依咒力等等，然以其为依于邪见而修行，故无法得正解脱。

至于内法中之神通，若依正修，为依于禅定三昧而起；通常是依第四静虑（亦即色界第四禅）而起，因此若不入禅定，则不可能起神通。大家都知道：神通不是究竟，神通敌不过业力，神通本身甚至也不能令人得解脱。因此，大家也都知道：佛敕弟子不得妄现神通，不论是为了名闻或利养，或为了令人恭敬，甚或为了戏耍（好玩，例如宾头卢尊者之事）；而且佛意也是为了防止弟子或众生不修正行，舍本逐末，因此佛教界向来有一种默契，即是不谈神通，不但不谈，而且好像也变成一种禁忌一般；这是佛教界的一极端。另一个极端是有些人偏好谈神通；不但好谈，而且爱“修神通”。然而，如前所说，神通必须依禅定才能发，但末世之好谈修神通者，却都并非从修禅定入手，如此如何能通？若无禅定而言修神通，犹如椽木求鱼。或许他们尚不知神通是从四禅中发的缘故吧？以上这是指某些习禅修密之好言神通者。

另有一些人，他们说：我们修密，因此我们不须依靠禅定，而依密法就可得神通。的确，密教是有这个说法；然而，殊不知，修密者得神通，也是如法受学，依三密加持，入“本尊三昧”，而得神通。故说来说去，还是离不了三昧（禅定）——只不过这时的三昧不是“首楞严三昧”，而是密教的“本尊三昧”；因此即使是修密者，也不是随便以散心持些咒，就可以得神通的。

综上所言，佛弟子须有此正知见：神通虽并非禁忌、并非不可谈，但神通不是究竟、不能断烦恼、度生死，故不应只贪求神通灵异，不求解脱；亦不应整天好谈神通。同时也要知道：神通并非可耻之事，（虽然不应贪着）。神通是修行达到相当程度之后所得的自然结果，也可说是修行的附产品，而非“正产品”。因此，若只谈神通、只修神通，而不习禅定，或修禅定是为了求神通，即是本末倒置，亦即是颠倒，如此极易落入邪道外道境界，不可不慎。因此，笔者不惴孤陋建议，与其侈谈神通，何不求其根本，多多研求如何修习静虑、求心得定，最好是修首楞严定，如此决无不良效果或副作用，亦不致误入歧途。

最后，关于神通，修行者有两点须极注意的：一、不可乍现威仪；二、须能拒斥诱惑。兹分述如下。

一、什么叫“乍现威仪”？就是修行人于戒、定、慧等修行，若尚未证道果、得禅定等，却装作是有所证得的圣人、或“高僧”，或摆出很有道行的样子，这便是戒律中所说的“乍现威仪”，是犯戒的（此属妄语戒摄。请参见《梵网经菩萨戒汇（huì）解》：“妄语因者，起心欲诳他人，以取名利。妄语缘，行来动止、语默威仪，种种方便，以显圣德。”）更何况实无神通而假装有神通，或搬神弄鬼，把道场的气氛搞得神秘兮兮的，有意让人误以为他有神通，这也是“乍现威仪”所摄。这种人虽没有亲口说：“我有神通。”但他却主动、积极的营造出很多气氛、烟幕、或小动作，或说些深含暗示、暧昧的话，令人以为或相信他有神通。若真修行人，对于这种事，不但不可自作，若见有人如此作时，须能辨明、了知，不为其所诳惑，知所避忌。

二、什么叫“拒斥诱惑”？上面所说的乍现威仪，是彼自己主动、积极的“布局”、暗示、营造气氛，令人觉得其有神通。此外，若修行者居于被动的立场，消极的默认，或默许他人的猜测、宣示，说他有神通。亦即：你虽没有自己乍现威仪、或弄神弄鬼，但信徒或他人以为、或“怀疑”你有神通，而你也就“却之不恭”地乐得被人“误会”，于是一传十、十传百，众口烁金，于是你也就“勉为其难”地接受了这个传言！须知这即是修行者很难通过的一个关卡；什么关卡呢？俗谓“英雄难过美人关”，而在修行人则是“道人难过神通关”的诱惑，不论是真有神通或没神通，都一样，难以拒斥他人推测或赞扬“师父有神通”的诱惑。因为对凡夫来说，美色是绝大的诱惑，而对修行人来说，神通则是更大的诱惑。因为美色的诱惑只是淫欲，而神通的诱惑则很复杂，它几乎可以包含令修行人堕落的任何因素的总集合体：名、利、恭敬、权力、威势，乃至亦可将情色包含进去。没有以清净的正修行为基础的神通（如某些外道或邪教之通）、及易与名利等杂染挂钩，速令修行人堕落败德，这是指真有神通而言，更何况是根本就没有神通，而依众人的误会、附会而成的假相！须知，对任何有点修行的人来说，第一次被人“怀疑”（询问）是否有神通时，那真有如美色当前、或财宝当前，是莫大的诱惑！若非于正法有绝大的信心及正知见，赖个人持不妄语戒的道德勇气与力量，否则确实很难坚决而明确地当面或当众加以否认或廓清这种“怀疑”或传闻。因此，佛法之正修行人，必须能善了知以上所说这些自修及教他时的现象，绝勿为神通之名所诱惑、诳骗，否则即远离正法，而断送自他法身慧命。

最后，对于一般佛教信徒，关于神通，亦有三点建议：

第一、莫轻信现代人的神通。若听某人说他自己有神通，或说他师父有神通，乃至叙述其种种神通境界，心中切莫悚（sǒng恐惧）动、惊怪、向往、贪着。保持开放的心，淡然处之，勿驱勿驰，则能远离诸过：不管他是真是假，你便都能不动、不惑、不迷、不取、不着——合第一义心。

第二、莫转述传闻之言。为佛弟子，自身若不贪着，则关于神通的传闻之言便没有什么值得你去传扬的。

第三、莫惊异，亦即，即使真正亲眼目睹有人现神通、或类似神通之境，也不用惊怪。因为神通并非修行所求之境，而唯有悟入真如本心、如来藏性，依此如来密因，修得首楞严大定、或金刚三昧，依此三昧力，销镕无始无明及一切垢浊隔障，因而融通身心，通达内外，彻古彻今，等虚空遍法界，来去自在，现身无量，广度有情，而无所贪着——如是圆通境界，方为佛法行人所应企慕追求的境界。

第八章　拣择圆通之根

第一节　研判诸圣圆通

【尔时世尊于师子座，从其五体同放宝光，远灌十方微尘如来及法王子诸菩萨顶。彼诸如来亦于五体同放宝光，从微尘方，来灌佛顶，并灌会中诸大菩萨及阿罗汉。】

【注释】

“五体”：头、双手、双脚，合为五体。

“远灌十方微尘如来及法王子诸菩萨顶”：这是表圆通的总相，诸佛之光互相灌注，表示自他因果交彻。“灌顶”，表圆通之妙理为最胜之顶法，而此顶法无二，即是一如来藏心。诸佛以此顶法入行者顶，加持行者，名为灌顶。

【义贯】　本节从略。

【林木池沼皆演法音，交光相罗，如宝丝网。是诸大众得未曾有，一切普获金刚三昧。即时天雨百宝莲华，青、黄、赤、白，间错纷糅，十方虚空成七宝色。此娑婆界大地山河俱时不现，唯见十方微尘国土合成一界，梵呗咏歌自然敷奏。】

【注释】

“林木池沼皆演法音”：这一节是显圆通的别相。此处，色与声诸法，法法皆圆融，林木池沼等无情皆演法音，即成有情，因而有情与无情亦相融相摄，成为一体，无有隔碍。

“交光相罗，如宝丝网”：释尊之光灌于他佛，他佛之光亦来灌释尊，所有佛光相交。相罗织成一片，好像一张宝丝所织成的网一样，表诸佛所证，同体不分，为一真如法界。

“一切普获金刚三昧”：这表示与会大众因见诸佛所现妙相，由此等妙相而悟了妙性，由亲见不思议事，而悟不思议究竟坚固之理。且由诸佛之光加持，无明顿除，而获诸大士所证之金刚三昧，不动不坏。

“青、黄、赤、白”：莲华之四色，表如来之四智。

“间错纷糅（róu混杂）”：表如来四智之行相互相涉入。

“十方虚空成七宝色”：“虚空”，表空如来藏。“成七宝色”，表不空如来藏所成就密严之相。

“十方微尘国土合成一界”：表自他没有隔碍，一体圆融。

“梵呗咏歌自然敷奏”：这表示圆通之法乐，任运而成。

【义贯】　本节从略。

【于是如来告文殊师利法王子：“汝今观此二十五无学，诸大菩萨及阿罗汉，各说最初成道方便，皆言修习真实圆通，彼等修行实无优劣、前后差别。

我今欲令阿难开悟二十五行谁当其根；兼我灭后，此界众生入菩萨乘，求无上道，何方便门得易成就？”】

【注释】

“彼等修行实无优劣，前后差别”：“前后”，排名前后，亦即高下。此言：这二十五圣，他们各自的修行，实在不能说何者较优、何者较劣，或是有任何高下的分别。

“谁当其根”：“谁”，哪一种法门。“当”，适合。“其”，指阿难。“根”，根器、根性。

“何方便门得易成就”：“方便门”，即法门。“易”，容易。

【义贯】　本节从略。

【诠论】

在这两段中，佛虽然说二十五圣的圆通法门都无有高下，但他还是教敕文殊菩萨予以评析、拣选，看哪一个法门比较适合阿难的根器，同时对未来的末法众生而言，也比较容易修学、容易成就。

【文殊师利法王子奉佛慈旨，即从座起，顶礼佛足，承佛威神，说偈对佛：】

【注释】

“承佛威神”：即使像文殊师利这样的大菩萨，于佛会中，欲有所说，还是得“承佛威神”，方有所作，何况我辈？可见《楞伽经》说的一点都不错：若无如来威神加持，世间乃至无有一人能修一行、或说一法。

【义贯】　本节从略。

【“觉海性澄圆，圆澄觉元妙，元明照生所，所立照性亡。

迷妄有虚空，依空立世界，想澄成国土，知觉乃众生。

空生大觉中，如海一沤发，有漏微尘国，皆依空所生，
沤灭空本无，况复诸三有？”】

【注释】

“元明照生所”：“元明”，元本之妙明。“照”，妄照，即妄起能照之用。“生所”：“生”即生出；“所”，所照。此谓，于本来妙明之性中，妄起能照之用，便妄生所照之妄境。

“所立照性亡”：“所”，所照之妄境。“照性”，真正能鉴照之真性。此谓，所照之妄境既得妄立，真正的能鉴照的真性便亡失了。

“迷妄有虚空”：“妄”，妄所，即所见相，亦即阿赖耶识之相分，以此相分（所见相）为虚妄，故说是“妄所”。“虚空”，此虚空是顽空，属于器界之空，非真理之空。本经中前面说：“瞪目发劳、空晦暗中，结暗为色，起为世界，静成虚空，虚空为同、世界为异。”此中之虚空，即是文殊在此所说的“虚空”（顽空）之义。

“依空立世界”：“空”，顽空，依此顽空而立世界。

“想澄成国土”：“想”，妄想。“澄”，有二义：一、水清不流貌，二、沈齐（沉积）、沈淀。《周礼》、《释名释饮食》：“沈齐，浊滓沈下，汁清在上也。”也就是沈淀之义。此句之义：妄想沈淀后，浓重的即成为山川国土，轻飘的即成为虚空。

“知觉乃众生”：“知觉”，在此指妄知妄觉，并非真知真觉。以妄知妄觉而成就众生之五蕴身。

“空生大觉中”：“大觉”，真心之本觉。虚空是在真心本觉中生。

“如海一沤发”：“海”，比喻本觉之大。“沤”，水泡，大海中之一水泡，比喻即使广大的虚空，在本觉心海之中，也不过有如海中的一个水泡那样小。可见本觉之心海甚大，而虚空则甚为渺小。

“有漏微尘国，皆依空所生”：而在这小如水泡的虚空之中，却含有无量的微尘数佛国！因为一切国土皆是依空而建立的，故皆处在虚空之中——更可见佛国刹土是多么渺小！

“沤灭空本无，况复诸三有”：“空”，此指顽空。因为顽空不是真空，故有界限，因此以水泡（沤）来比喻。“三有”，欲有、色有、无色有，亦即是三界。以三界皆是从“爱、取、有”而来，皆有生死，故称为“有”。此言：如果此虚空之水泡破灭了，便会显出顽空本无所有，更何况在此水泡（虚空）中之“三有”？

【义贯】

“觉海”之“性澄”湛而“圆”满，虽“圆”含万有“澄”湛不动，然却是本“觉元”来之“妙”性，非是由造作而有的，若一念无明妄动，而于“元”本之妙“明”之性中，欲妄生能“照”之用，如此便会妄“生所”照之妄境；“所”照之妄境既已妄“立”，真正能鉴“照”之真“性”即“亡”失（妄生即真泯）。

以“迷”阿赖耶识之“妄”所（虚妄之相分）故“有虚”妄之顽“空”（所见之相）显现，复“依”此顽“空”而安“立世界”：妄“想”凝结“澄”沈（沈淀）而“成”外之器界“国土”，由妄心之妄“知”妄“觉乃”成五蕴“众生”之妄身。若虚顽之“空生”于广“大”之本“觉”心“中”，彼即有“如”大“海”中“一”水“沤”之“发”生一样，而“有漏”无常之“微尘”数“国”土世界，“皆”是“依”此有如水泡之大小顽“空所生”，此水“沤”若破“灭”（泡相灭，泡性仍归于海水），即知如水泡之虚“空本无”所有（顽空相若灭，顽空之性仍归如来藏性），“况复诸”虚空中之“三有”？（当然亦复归藏性。）

【诠论】

以上偈颂是总说“依真起妄”及“由妄返真”两个过程。一切众生本具如来藏真如心，由于最初一念无明，欲“有所明”、“有所见”，而转清净本心为阿赖耶识，从而变现出“相分”与“见分”，次第成就妄心、妄身、顽空、世界、山河大地。这一切虚妄幻化之“依、正”之相若灭，即亦归于藏性，因为依实而言，“生”亦藏性、“灭”亦藏性，诸法本无实自性，唯是一真所现，故本经云：“十八界本如来藏妙真如性”。现在问题是：众生能否具如是慧眼、智光，能自照见如是之性？

【“归元性无二，方便有多门。圣性无不通，顺逆皆方便，
初心入三昧，迟速不同伦。”】

【注释】

“归元性无二”：“归元”，复归于本元。“性”，如来藏性。“无二”，其理无二。

“方便有多门”：“方便”，即法门。但法门却有很多种，不只一个。

“圣性无不通，顺逆皆方便”：“圣性”，诸圣者宿昔所得之根性。亦即，以此二十四位圣者，因为他们已是深位久修，故其宿昔本已证得高深之根性，因此没有不通达的。“顺逆”，顺修而入，或逆修而入。亦即，对他们而言，顺修而入如来藏性，或逆修而入如来藏性，都一样是方便法门。再者，“顺修”，亦可指顺着法性、或因缘而修。“逆修”，即指逆根性之流，犹如逆流反照等，例如六根圆通以及根大圆通等，这些圆通法中都有一个“旋”或“反”字，便是“逆流”之法门。

“初心入三昧，迟速不同伦”：但是对于初心修学者，若欲入三昧，则会由于法门的不同，而令证得三昧之迟速也会有所不同。“同伦”，同类，一般无二。

【义贯】

若得灭除妄识而复“归”于本“元”如来藏“性”之后，其所证理则“无二”致，然而欲证此无二理之“方便”却“有多门”皆可通达。对诸“圣”者以其宿昔之根“性”而言，欲证入藏性，则一切法门本“无”有“不通”达的：或“顺”因缘、法性而修、或“逆”根尘之流而修，“皆”是“方便”之门；然而对于“初心”修学者、欲“入”首楞严“三昧”，若法门不同，则其所证之“迟速”亦“不同伦”。

【诠论】

文殊师利菩萨在此指出，证入圆通以后，其境界实无有高下，且对诸圣而言，因为他们多数是宿昔久修，深具善根，如须菩提，“旷劫来，心得无碍”；舍利弗“旷劫来，心见清净”；富楼那“旷劫来，辩才无碍”等等，皆是离道不远。又有许多是具特殊因缘，如阿那律、乌刍瑟摩明王、琉璃光法王子等，对已通达后的他们而言，什么法门都行，皆可通达圆通。但是对于初心修行者则不行：一来未具宿昔深厚根性，二来不见得有那些特殊因缘。所以在法门的选择上，第一、不要选择条件太高的法门，例如修学此法必须宿具深根；第二、不能要求具有特殊因缘的人才能修（例如阿那律的金刚照明三昧）；因此必须选择容易普遍、而且易修、易入、易证者。在下面文殊师利菩萨即对二十五圣之圆通法门，一一加以研判，以便拣择何者为最适合此方世界初心者之修学；其评选的结果是：观世音菩萨的耳根圆通法门最为合适。

1. 研判六尘圆通

【“色想结成尘，精了不能彻，如何不明彻，于是获圆通？
音声杂语言，但伊名句味，一非含一切，云何获圆通？
香以合中知，离则元无有，不恒其所觉，云何获圆通？
味性非本然，要以味时有，其觉不恒一，云何获圆通？
触以所触明，无所不明触。合离性非定，云何获圆通？
法称为内尘，凭尘必有所，能所非遍涉，云何获圆通？”】

【注释】

“色想结成尘”：这是评析优婆尼沙陀所修的色尘圆通。“想”，妄想。“结”，凝结。色由妄想而凝结成尘，亦即是前面所说：“空晦暗中，结暗为色”。

“精了不能彻”：“精”，心精。“了”，了欲。“彻”，明彻。若欲以心精去了却色，终不能使色尘变为明彻。

“如何不明彻，于是获圆通”：此谓，对初心行者而言，为何要以此性不明彻的色尘为本修因，而欲令一般初心者证圆通？意即，这实在是难之又难。

“音声杂语言”：“音声”，依《俱舍论》言有两大类：一、有执受大种声，如语言，亦即有情音声；二、无执受大种声，如树木、河流之声，亦即非有情声。又有说“径直声”与“屈曲声”二种。“径直声”指自然声：“屈曲声”指人造声，亦即语言。此句言，自然之音声中夹杂着人造之语言之声。

“但伊名句味”：“伊”，彼。“名句”，指名身、句身、文身，这三者是语言的要素。“味”，义味。此言，然而那名身、句身、文身的意味。

“一非含一切”：一名并不能含一切名，一句不能含一切句，一文不能含一切文。亦即，名句文三者并不能普遍涵盖一切法。

“香以合中知”：“合”，与鼻根合。香尘必须在与鼻根相合之际，才能觉知。亦即，根尘相离则不能觉。

“离则元无有”：香尘若离于鼻根，则在鼻根中，原无有香尘存在。

“不恒其所觉”：“不恒”，无常。此言，鼻根所觉的香尘并不能恒常，而是无常的。如何能以此无常之觉，而欲初心者证恒常之真心？

“味性非本然，要以味时有”：“味时”，尝味之时，亦即味尘与舌根相合之时。此言，味尘之性也不是本来于舌根中有的，必须以味尘合于舌根，方能觉有味尘存在。

“其觉不恒一”：“觉”，舌根之能觉之性。此言，舌根能觉之性，不能恒常与所觉之味尘合而为一。因此能觉与所觉为二法，不能成为不二、一真之性，如此如何能令初心之人以此而证一真之圆通？

“触以所除明”：触觉必须以身根与所触之尘相合，方能觉知。“明”，即觉之义。

“无所不明触”：“所”，所触之尘。若无所触之尘，则不能发明触尘之相。

“合离性非定”：触尘的合与离之性本非一定。因此如何可教初心人依此不定、无常之触尘去修，而证圆通。

“法称为内尘”：“法”，法尘。“内尘”，意地内之尘。法尘称为意地内之尘，盖法尘系意根缘取前五识落谢于意地的五尘之影像，称为法尘。

“凭尘必有所，能所非遍涉”：“凭”，依。若依于能谢落之外五尘，必有所谢落之法尘，然而能落谢之外尘（五尘）与所落谢之内尘（法尘），并不能普遍，亦不能互相涉入。因为现前虽有某些五尘，但五根若不执取，前五识即不得缘，因而这些外五尘便无法落谢于意地之中，是故不遍。又，五尘落谢之后，成为法尘，即成过去，而非现前物，过去与现在并不能相涉入，故现前之五尘，与过去之法尘并不能互相涉入。

【义贯】

（一）“色”尘原由妄“想”凝“结”而“成尘”的，其性为能障蔽，因此纵使以心“精了”达之，亦“不能”使其能蔽障之性变成明“彻，如何”欲以此性“不明彻”之物作为本修因，而令初心人依此而修，“于是获圆通”呢？（以上为文殊菩萨评优婆尼沙陀之色尘圆通。）

（二）天然之“音声”夹“杂”着人造之“语言，但伊”（彼）“名”身、“句”身与文身之义“味，一”名、句、文“非”能遍“含一切”名句文，“云何”欲令初心人以此不遍之物为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评憍陈那之声尘圆通。）

（三）“香”尘“以”其必须在于鼻根相“合”之“中”方能有“知”，若根尘相“离”而不合，“则”鼻根之中“元无有”香尘存在，能觉之鼻根既“不”能“恒”常与“其所觉”之香尘相合，“云何”欲令初心人以此不恒之物为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评香严童子之香尘圆通。）

（四）“味”尘之体“性非本然”（非本自有之），而必“要以味”尘来合舌根之“时”方知“有”其味，“其”舌根能“觉”之性“不”能“恒”与所觉之味尘，合而为“一，云何”欲令初心之人依此不恒之物为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评药王、药上菩萨之味尘圆通。）

（五）“触”尘必“以”身根与“所触”之尘相合，方能发“明”显现其触相，若“无所”触则“不”能发“明触”尘之相，然而身根与触尘之“合”或“离”之“性”本“非”一“定，云何”欲令初心之人依此不定常之物为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评跋陀波罗之触尘圆通。）

（六）“法”尘“称为”意地“内”之“尘”，非在外有，乃外五尘落谢于意地之影子，若依“凭”能落谢之外五“尘，必有所”落谢之内法尘，然而“能”落谢之外五尘与“所”落谢之法尘，并“非”普“遍”、互相“涉”入，“云何”欲令初心人以此不遍不涉之物为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评大迦叶之法尘圆通。）

2. 研判五根圆通

【“见性虽洞然，明前不明后，四维亏一半，云何获圆通？
鼻息出入通，现前无交气，支离匪涉入，云何获圆通？
舌非入无端，因味生觉了，味亡了无有，云何获圆通？
身与所触同，各非圆觉观，涯量不冥会，云何获圆通？
知根杂乱思，湛了终无见，想念不可脱，云何获圆通？”】

【注释】

“见性虽洞然”：“见性”，指眼根之用。“洞然”，明彻。

“明前不明后”：眼根所见只见前方，不见后方。

“四维亏一半”：“四维”，东、南、西、北，四方。“亏”，少。因眼只能见前方，故功德少了一半。

“鼻息出入通”：鼻子的气息，只在气息或出或入的时候通于内外：出时即从内通到外，入时即从外通到内。

“现前无交气”：“交”，交接。但在出息与入息的中间，并无一个中间的第三息，来作承接、转交的工作；亦即，出与入之间，是一个空白的真空地带，其间没有气息流动。

“支离匪涉入”：“支离”，分散，分隔，指出息与入息两相分隔。“匪”，非，不。此言，出息与入息二者，系两相分离，不相涉入，彼此不相干，故气息不是圆融之物。

“舌非入无端”：“入”，所入之味尘。“端”，因。此言，舌根若非有进入口中之味尘合于舌根上，则不能没来由地尝觉味道，亦即舌根自体并不能自出味道，须待外入之味尘来合，方能尝味。

“因味生觉了”：因有味尘合于舌根方生觉了之知。

“味亡了无有”：若所尝之味尘销亡，则能尝之知亦归无所有，故能觉依于所觉，此即是无常之觉。

“身与所触同”：身根与所触之尘相同。

“各非圆觉观”：“圆觉观”，“圆”字双贯觉观而为：圆觉、圆观。身根与触尘二者各非圆

觉、与圆观之物。“圆觉”指身根，身根之觉非圆，亦即不能遍身，即于一处有觉，他处便无知，故不圆。“圆观”指触尘，触尘为身根之智觉所观时，亦非圆遍，以触尘触身之时，亦不能遍触全身。

“涯量不冥会”：“涯量”，际涯分量，亦即，有际限。“冥”，合。此言，根与尘，一为有知，一为无知，各有其分际限量，不相契会，故不融通。

“知根杂乱思”：“知根”，即意根，意根之用为知，故称为知根。意根之知系夹杂着乱思，故意知并不纯净。

“湛了终无见”：欲期望意根有湛然了知之境，终究是不可得的。

“想念不可脱”：意根之想与念，无法一时尽净，故不能尽离杂染。

【义贯】

（一）眼根之“见性虽”能“洞然”明彻，然而却只能“明前”方，而“不”能“明后”方，故于东西南北“四维”之中只见二维，而所作的功德因此“亏”少了“一半。云何”欲令初心人依此不圆满之根为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评阿那律陀之眼根圆通。）

（二）“鼻”中之气“息”由于“出”或“入”而得“通”于内外，然出息与入息两者“现前”的中间，并“无”能“交”接二者的“气”息存在，故出与入之间有刹那之真空，因此出息与入息实互相分“支”隔“离，匪”（不）相“涉入”，故不圆融，“云何”欲令初心者依此不圆之根为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评周利盘特伽之鼻根圆通。）

（三）“舌”根若“非”有所“入”之味尘，则自体不得“无端”而觉味，“因”有“味”尘合于舌根，方能“生”起“觉了”之知，若“味”尘销“亡”，则觉“了”之知本“无”所“有”，故舌根之觉非是恒常，“云何”欲令初心之人依此不恒之根为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评憍梵钵提之舌根圆通。）

（四）能觉的“身”根之觉性“与所触”之尘相“同”，两者“各非圆觉”、圆“观”，身若离于尘则无知，尘若离身则无相，且根与尘一有知、一无知，各有际“涯”限“量不”相“冥”合契“会”，其性既如是不相融通，“云何”欲令初心者依此不融通之根为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评毕陵伽婆蹉之身根圆通。）

（五）能“知”之意“根”其用常冗“杂乱思”，若期望意根之知能达到“湛”然澄“了”之境“终无”可“见”（实不可得），以意根之“想”与“念不可”能一时尽“脱”杂乱，而达意念清净，“云何”欲令初心人依此杂乱不息之根为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评须菩提之意根圆通。）

3. 研判六识圆通

【“识见杂三和，诘本称非相，自体先无定，云何获圆通？
心闻洞十方，生于大因力，初心不能入，云何获圆通？
鼻想本权机，只令摄心住，住成心所住，云何获圆通？
说法弄音文，开悟先成者，名句非无漏，云何获圆通？
持犯但束身，非身无所束，元非遍一切，云何获圆通？
神通本宿因，何关法分别？念缘非离物，云何获圆通？”】

【注释】

“识见杂三和”：“识见”，眼识之见。“三和”，根、尘、识三和合。

“诘本称非相”：“诘”，究诘，推究。“本”，本体，指识体。“非相”，非实有之相。若推究起识之体，则实非有相。

“自体先无定”：识体之现与不现，没有一定，因要有根、尘相合时，才能于中生识，以识体系依他而有，不能恒现，故是无定。

“心闻洞十方”：“心闻”，指耳识，以识即是心，能闻之心故称心闻。此指普贤菩萨之耳识能闻之用能洞彻十方，无有阻障。

“生于大因力”：“大因”，广大之修因，指普贤之法界行。此言普贤菩萨之耳闻之所以能洞彻十方，那是由于他修法界广大行之因所生之力量，并非一般人的耳识能有此功能。

“鼻想本权机”：“鼻想”，指于鼻端作观白之想，这是权巧、机宜之设。

“住成心所住”：“住”，心不驰散。“所住”，所住之境。若心缘鼻端白，作是观想而住；若此住心得以成就，则心便成为有所住（住于假想之鼻端白）；然而真心实无所住，故有所住之心并非真心，而是妄心。

“说法弄音文”：说法是播弄音声及语文。

“开悟先成者”：而说法者之开悟是先前即已经成就了。此说即同于富楼那所说：“我旷劫来，辩才无碍，宣说苦空，深达实相”；若他自先未开悟，其所说怎么能深达实相？故可证其开悟是先已获得，而非从说法而得。

“名句非无漏”：“名句”，指名身、句身、文身，属于不相应行法，是有漏法，因为四禅以

上即离语言，然而即使已离语言的四禅，仍属有漏的色界。更何况四禅以下的语言境界，则更是有漏法，并非无漏。

“持犯但束身”：“束”，约束。戒行之持犯，只是约束身识。

“非身无所束”：然而若非属于身识的，戒律即约束不到。

“神通本宿因”：“宿因”，宿世所修之因。与富楼那的辩才一样，目犍连的神通也是宿世所成的，非一世初修即得。

“何关法分别”：所以他的神通与意识对法的分别，没什么相关，亦即他的神通不是以意识分别法而证得。

“念缘非离物”：“念缘”，念念攀缘。此言，意识乃由念念攀缘法尘而有，非能离物（离法尘），而有识生。

【义贯】

（一）眼“识”之“见”为“杂”根、尘、识“三和”合而生，然究“诘”其“本”体则“称非”实有之“相”，既然眼识之“自体先无定，云何”令初心者依此无定体之识为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评舍利弗之眼识圆通。）

（二）普贤“心”识之“闻”（耳识）蹦“洞”彻“十方”无碍，此乃“生于”修习法界行之“大”威“因力”所成就，非是一般人之耳识能有如是功德，“初心”之人“不能入”此境界，是故“云何”欲教初心人依彼凡夫有限之耳识为本修因而“获”圣境之“圆通”？（以上为文殊菩萨评普贤菩萨之耳识圆通。）

（三）“鼻”端作观白之“想本”为世尊“权”巧“机”宜之设，“只令”收“摄”其乱“心”而暂“住”而已，其“住”若“成”就，则“心”即有“所住”，然而真心无住，“云何”欲初心人以此有住之心为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评孙陀罗难陀之鼻识圆通。）

（四）讲经“说法”系播“弄音”声及语“文”，而其“开悟”（指富楼那的开悟）实“先”前即已“成”就“者”，并且说法所用之“名、句”、文（语言文字）乃属不相应行法，是有漏法，“非无漏”法，“云何”欲令初心人依此有漏之法为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评富楼那之舌根圆通。）

（五）戒律之“持犯但”约“束身”识，若“非身”识所属者，则“无所”约“束”，而身识“元非遍一切，云何”欲令初心人依此不遍之法为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评优波离之身识圆通。）

（六）目犍连的“神通本”是“宿”昔“因”力所成，“何关”意识对“法”尘之“分别”？且意识为由念“念”攀“缘”法尘而有，“非”能“离物”而有识生，“云何”欲令初心人依攀缘之妄识为本修因而“圆通”？（以上为文殊菩萨评目犍连之意识圆通。）

4. 研判七大圆通

【“若以地性观，坚碍非通达，有为非圣性，云何获圆通？
若以水性观，想念非真实，如如非觉观，云何获圆通？
若以火性观，厌有非真离，非初心方便，云何获圆通？
若以风性观，动寂非无对，对非无上觉，云何获圆通？
若以空性观，昏钝先非觉，无觉异菩提，云何获圆通？
若以识性观，观识非常住，存心乃虚妄，云何获圆通？
诸行是无常，念性元生灭，因果今殊感，云何获圆通？”】

【注释】

“有为非圣性”：“有为”，指持土平填道路，乃至铺路造桥等，只是属于有为的善行，唯能感人天有漏果报，非同无漏的圣性之行，因此后来毗舍弗佛教他“当平心地”。

“云何获圆通”：云何欲令初心人以此而获圆通？因为不但初心人不能以平填道路之行而获圆通，连持地菩萨自己，虽无量劫修平地之行，也无法以此而获圆通，最后还是要回到“平心地”的正行，方能达成其求菩提的目的。然而亦可作此观察：持地菩萨乃大菩萨，其平填道路之行，以及最后回到“平心地”之行，皆是示现，为欲默示众生：平填道路等有为之善行，不管你多么精勤，作多么久，乃至无量劫勤苦劳作，仍属有为，非关圣性；因此，若欲证圣道、圆通，还是要修治心地。亦即：圆通在于心地，非在外地。

“若以水性观，想念非真实”：“想念”，即观想。因为水观是由观想法而成的，故所现之水并非真实。

“如如非觉观”：“觉观”，即分别，在此仍指观想法而言。此言，如如之理须以如如之智方得契入，不是分别觉观所能达到的。

“厌有非真离”：“厌”，厌离淫欲。“非真离”，非真正的离欲。乌刍瑟摩之火观，是以厌离淫欲而有（而成），故其离欲非是真实的离欲，因为若仍有忻厌，则仍未离：“忻欲”与“

厌欲”乃是对于欲爱的两种极端的反应，“忻”固依于欲，“厌”亦依于欲，故皆是依他起，未能究竟；若究竟者，则是于欲不忻、不厌，不取不舍，是真于欲达究竟无着。

“若以风性观，动寂非无对”：“动寂”，动静。“对”，对待。以风大有动、静二相，故是有对待的，非是绝待之物。

“对非无上觉”：既有对待，即非无上觉。

“若以空性观，昏钝先非觉”：因空本是晦昧所成，故其性本是昏冥顽钝，故非是灵明觉知之用。

“观识非常住”：“观”，能观之心。“识”，所观之识大。不但诸识无常，连能观此诸识之心亦非常住。

“存心乃虚妄”：若存心欲观之，乃属虚妄。能观之心与所观之识，皆是虚妄。

“念性元生灭”：这是指大势至之念佛法门，因为大势至菩萨说：“净念相继”；既言相继，即是有生灭：以有生有灭方能有“相继”之相，若不生不灭，即无相继相。故一切“念”之性原属生灭性。

“因果今殊感”：“殊”，别，不同。“感”，感应。本来念佛是为了求不生灭的圆通，但今以生灭的念佛为因，所求得的果即非不生灭的圆通，而只是往生净土的感应。“今”，即今生现证。

【义贯】

（一）“若以地”大之“性观”之，则地性乃“坚”硬隔“碍、非”可“通达”之物，而且持土平填道路尚属“有为”之行、“非”无漏“圣性”之行，其后遇平心地之教，方归圣性；“云何”欲令初心之人依此有为之法为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评持地菩萨之地大圆通。）

（二）“若以水”大之“性观”之，此由水“想”之“念”而成之水并“非真实，如如”不动只理，须以如如不动之智方得契入，并“非”分别“觉观”所能相应者，“云何”欲令初心人以此觉观之心为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评月光童子之水大圆通法门。）

（三）“若以火”大之“性观”之，依于“厌”离淫欲而“有”之行，“非真离”欲，须到身心俱断，断性亦无，无能无所，方是真离。故此法门“非初心”人修行之“方便，云何”可依此为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评乌刍瑟摩之火大圆通法门。）

（四）“若以风”大之“性观”之，风大有“动”有“寂、非无对”待，既有“对”待，即“非无上觉；云何”欲令初心之人依此对待生灭之法为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评琉璃光法王子之风大圆通法门。）

（五）“若以空”大之“性观”之，空乃以“昏”冥顽“钝”晦昧所成，其自体最“先”即“非”灵明“觉”知之用；若“无”明“觉”即“异”于“菩提”觉道，“云何”欲令初心人以昏钝顽空为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评虚空藏菩萨之空大圆通法门。）

（六）“若以识”大之“性观”之，能“观”诸“识”之心本“非常住”，乃念念生灭不停，且若“存心”以观察诸识之相，则能观与所观“乃”俱“虚妄，云何”欲令初心之人以虚妄生灭之识为本修因而“圆通”？（以上为文殊菩萨评弥勒菩萨之识大圆通法门。）

（七）“诸行”本“是无常”，心“念”之“性”亦“元”属“生灭”，若以生灭之念为修“因”，而求不生灭之“果，今”则成“殊”异之“感”应，以此求往生即易，求圆通即难；“云何”欲令初心人依此生灭之念为本修因而“获圆通”？（以上为文殊菩萨评大势至菩萨之根大圆通法门。）

第二节　独选耳根圆通

1.　此世界之因缘

【“我今白世尊，佛出娑婆界，此方真教体，清净在音闻。
欲取三摩提，实以闻中入，离苦得解脱，良哉观世音！
于恒沙劫中，入微尘佛国，得大自在力，无畏施众生。
妙音观世音，梵音海潮音，救世悉安宁，出世获常住。”】

【注释】

“此方真教体，清净在音闻”：“此方”，指此娑婆世界。“真教体”，如来真实正教之体。亦即，在此世界中，如来之教法，皆在听闻之性，皆以耳闻为主要之传达工具。至于他方世界则不一定，譬如香积世界以饭香而传法，有世界以光明而作佛事，或有以目注于佛，而作佛事，等等不一。

“欲取三摩提”：指首楞严大定。

“实以闻中入”：实以从闻性中入于三摩地为最佳。

“妙音观世音”：“妙音”，以说法无滞、出生一切妙法，故称为“妙”

“梵音”：“梵”，清净义。说法无着，究竟清净，能除三毒垢染，故称为“梵”。

“海潮音”：说法度生，不失其时，有如海潮之不失时。

“出世获常住”：“出世”，即得解脱。“常住”，即无上大涅盘，不生不灭，故是究竟常住。

【义贯】

“我今”重“白世尊：佛出”此“娑婆”世“界”，在“此方”世界之“真”实“教体，清净”本然唯“在”听“音”之“闻”性。领悟圣教虽双托于音与闻，但若“欲取”首楞严“三摩提，实以”单依“闻”性“中”契“入”为最上。

“离”分段、变易二种生死之“苦”而“得解脱”，离系自在，“良哉观世音，于恒”河“沙”数“劫”长时“中，入”于“微尘”数“佛国”世界处处现身，“得”三十二应“大自在”无作妙“力”，以十四“无畏施”予“众生”。能以无上微“妙”法“音”广说诸法之“观世音”，以无着、清净之“梵音”度脱三毒，其说法亦不失时，有如大“海潮”汐之“音，救”度“世”间众生破其悭贪，“悉”令离患得患失而得“安宁”，且令得“出世”解脱“获”无上大涅盘果、不生不灭“常住”快乐。

2. 耳根之优点：“圆、通、常”三真实

【“我今启如来，如观音所说，譬如人静居，十方俱击鼓，
十处一时闻，此则圆真实。目非观障外，口鼻亦复然，
身以合方知，心念纷无绪。隔垣听音响，遐迩俱可闻，
五根所不齐，是则通真实。”】

【注释】

“譬如人静居”：“静居”，居于静处。

“十方俱击鼓,十处一时闻”：“一时”，同时。若十方之处同时击鼓，便可以同时听到从十处传来的鼓声，不只是听到当处的鼓声。

“此则圆真实”：指闻性。这就是闻性本来圆满、真实不虚。

“目非观障外”：“非”，不能。眼不能看见遮障之外的东西。

“口鼻亦复然，身以合方知”：交光法师的《楞严正脉》，及长水子璇《楞严经注》等皆说这两句经文倒置，应对掉才对。依上下文而言，确然如是，故于“义贯”中即依如是建议，文义方通顺。次言：身根须于触尘相合方能有知，而口、鼻二根于味尘、香尘也是一样，必须根尘接触和合方能有知。“口”，即指舌根。

“心念纷无绪”：“心”，指意根，意根之想念，纷乱没有头绪。

“五根所不齐”：“齐”，等。指根之闻性之功能，是其他五根所不能与之相提并论的。

【义贯】

“我今启”禀“如来”，正“如观音所说：譬如”有“人”于寂“静”之处“居”住，非处愦（kuì烦乱）闹之所，若“十方”同时“俱击鼓”，则“十处”之鼓声能“一时”俱“闻”，故知鼓声本无先后只别，以耳根之闻性人人本来圆具，“此则”为闻性本来“圆”满“真实”不虚之性质。

相对的，“目”则“非”能“观”见遮“障”以“外”之物。而“身”根则“以合”于触尘“方”能有所“知”，尘远则无觉；“口鼻”二根于味香二尘“亦复然”，根尘相离则不觉，但耳于声则不然。至于“心”（意根）之想“念”则“纷”乱“无”头“绪”，而耳根却虽“隔”着墙“垣”仍可“听”到“音响”，非如眼根隔则不见；而且“遐迩（xiáěr）”（远近）“俱可闻”，不像鼻、舌、身三根离尘则无觉，因此耳根之功能系其他“五根所不”能与之等量“齐”观的，“是则”为耳根闻性本来“通”达、“真实”无妄之性质。

【“音声性动静，闻中为有无，无声号无闻，非实闻无性。
声无既无灭，声有亦非生，生灭二圆离，是则常真实。
纵令在梦想，不为不思无，觉观出思惟，身心不能及。”】

【注释】

“音声性动静”：音声之性为动、静二相。音声为总相，动与静为其别相。

“闻中为有无”：“闻中”，闻性之体中。此言，闻性湛然之体中，现出声之有与无，互相代谢之相。

“无声号无闻”：然而世人颠倒，却把“无声”称作“无闻”。其实是“没有声”，并非“没有闻”，因为声音有来去，有隐现（消失与出现），而闻性却是永远在的，故不可能“没有闻”。

“非实闻无性”：并非真的是闻性变成没有体性，无体性即是消失之义。

“声无既无灭”：“即”，却。纵使有相之声音消失时，闻性却没有跟着消灭。

“声有亦非生”：而声音出现时，闻性也并非跟着它而出生。闻性并不随尘生灭，本来常住。

“生灭二圆离”：闻性之体，对于声尘之生灭二相，都能圆满的远离，不为其所拘囿。

“纵令在梦想，不为不思无”：纵使人在睡梦之中，也不会因为由于此时五根不缘、不思外境，而令闻性变得无作用；亦即，即使在梦中，对外界的声音，还是听得到。

“觉观出思惟，身心不能及”：“出”，超过。“身心”，指除了耳根以外的其他五根、六识

等。此言，耳根闻性之体用、觉观，乃超出了思惟之范围（不假思惟），且为身心之其他根识所不能及。因为眼、鼻、舌、身、意五根，皆不能与梦外之境相接，唯有耳根能够。

【义贯】

“音声”之“性”为“动、静”二相，在“闻”性之湛然体“中”现“为有、无”代谢之相，然而世人颠倒，将“无声号”为“无闻”性，而“非实闻”性变成“无”体“性”，即使“声无”之时，闻性“即无”随声“灭”去，而当“声”现“有”时，闻性“亦非”跟着“生”起。闻性湛然之体，对于声尘之“生灭二”相俱能“圆离，是则”为闻性湛然“常”住“真实”之性。“纵令”人“在梦想”中，此闻性亦“不”因“为不思”惟而“无”作用。耳根闻性之体用“觉观”，实超“出思惟”之范畴，为“身心”其他五根所“不能及”。（闻性无有隔障，于远近、前后、左右、上下等十方各个方位皆能闻，乃至于睡梦中都能闻知梦外之声。）

3. 病在循声

【“今此娑婆国，声论得宣明。众生迷本闻，循声故流转，
阿难纵强记，不免落邪思，岂非随所沦，旋流获无妄？”】

【注释】

“声论得宣明”：“声”，音声，代表名、句、文。“论”，经论义理。“宣明”，宣畅明了。

“众生迷本闻”：迷于本有之闻性。

“循声故流转”：“循”，顺也，依也。只依循所闻之声，依文解义、增益戏论，故自取流转。

“阿难纵强记，不免落邪思”：“强记”，是记忆力很强之义。“落邪思”，指失去正念。此谓，阿难虽然多闻强记，能记诵佛所说十二部经，然而但以多闻，只限于闻思之境界，于修慧之道力（即“三摩地”）未尽心修学，故境界现前时，仍不免失去正念，而为外道之邪思所驾驭。

“岂非随所沦”：这岂不是表明了：若循声而缘外之声教，而不逆流返闻自性，便会随着所闻之声尘而沉沦。

“旋流获无妄”：若旋闻而逆流，必可获无妄真实之性；反之，顺流而出，即取得虚妄之外尘。

【义贯】

“今此娑婆国”中，乃依诸音“声”所成之名句文所立之经“论”义理而“得”以“宣”畅开“明”众生之心性。

狂慧之“众生迷”于“本”有之“闻”性，但依“循”所闻之外“声”教，徒增益戏论，“故”自取“流转”，而不知须从声返闻。“阿难”虽“从”多闻“强记”十二部经，然但循声教而求闻思慧，因而尚“不免落”于外道“邪思”之设计，失去正念，为其所转，溺于淫舍，这“岂非”表明若循声外流，必“随所”闻之声而沈“沦”流转；而若“旋”闻逆“流”，即可“获无妄”之真实性？

4. 一根返源，六根解脱

【“阿难汝谛听：我承佛威力，宣说金刚王，如幻不思议，
佛母真三昧。汝闻微尘佛，一切秘密门，欲漏不先除，
蓄闻成过误。将闻持佛佛，何不自闻闻？”】

【注释】

“宣说金刚王、如幻、不思议、佛母真三昧”：“金刚王，如幻、不思议、佛母”皆是形容此三昧，此三昧即首楞严大定，亦即是观音所证者。“金刚”，得此三昧即坚固不动、不可破坏，而能破坏一切，称为金刚。“王”，为一切金刚中之最尊胜者，故称金刚王。“如幻”，此三昧依真如心而显现，如幻而有，如幻而空。“不思议”，此三昧超过一切言、思境界，故非思议可及。“佛母”，以此三昧出生一切诸佛，一切菩萨成佛，皆从此中出，故称佛母。“真三昧”，此三昧真实不虚，能显大用，故称为真。

“欲漏不先除，蓄闻成过误”：“漏”，烦恼。“蓄闻”，蓄积多闻。此谓，如果不先除去欲界的烦恼，而只务求积集多闻，反而为多闻所误。

“将闻持佛佛”：“将”，用。“闻”，闻性。“佛佛”，佛所说的佛法。只用自己的闻性去受持佛所说的佛法。

“何不自闻闻”：“闻闻”，反闻本闻之性。

【义贯】

“阿难汝”今“谛听：我”今乃“承佛”之“威”神“力”，而“宣说”一切佛所证之“金刚王、如幻不思议、佛母”契入“真”如之“三昧。汝”虽曾已“闻微尘”数“佛”所说“一切秘密”法“门”，然而“欲”界之有“漏”种习若“不先除”却，只务“蓄”积多“闻”反“成过误”。与其“将”自己之“闻”性去受“持”诸“佛”所说之“佛”法，“何不自”反“闻”本有之“闻”性？

【“闻非自然生，因声有名字，旋闻与声脱，能脱欲谁名？
一根既返源，六根成解脱。见闻如幻翳，三界若空华，
闻复翳根除，尘销觉圆净。净极光通达，寂照含虚空。
却来观世间，犹如梦中事，摩登伽在梦，谁能留汝形？”】

【注释】

“闻非自然生，因声有名字”：“闻”，妄闻之根。“名字”，假名。妄闻之根并非自然而生，乃因所闻之声黏起湛然之精明，而有假名，称之为闻根。

“旋闻与声脱”：旋转能闻之闻性，与所闻之声脱离，此即“入流亡所”。

“能脱欲谁名”：“能脱”，能脱之后。“谁”，何。此谓，能闻之根既脱所闻之尘之后，还要把那一个叫作能闻之根？亦即，能闻即脱于所闻，即能所皆销亡，连其假名亦不复存，不须在用。

“闻复翳根除”：“闻”闻根。“复”，旋妄复真。“翳根除”，如幻翳之根，其病已除。

“尘销觉圆净”：“尘”，器界。“销”，销亡。“觉”，本觉。“圆净”，圆满清净。

“净极光通达”：“净极”，清净至极。“光”，心光。

“寂照含虚空”：“寂照”，寂而常照。“含”，含裹。

“却来观世间”：“却来”，回头来。指悟了之后，回头来返观尘世间。

“犹如梦中事”：唯自心现故，一切犹如梦中所现，心外不可得。

“摩登伽在梦”：连差点令你破戒体的摩登伽，也是在你梦中所现之人。

“谁能留汝形”：“留”，留难。“形”，身体。他们既是在你梦中所现，则他们怎能留难你于梦外的形体？

【义贯】

妄“闻”之根“非自然”而“生”，乃“因”所闻之“声”尘黏住湛然之体而“有”假“名字”，若“旋”转能“闻”之性令“与”所闻之“声”尘“脱”离（入流亡所），“能”闻之根既“脱”所闻之尘（所入既寂），复“欲”以“谁名”为能闻之根？“一”闻“根既返”本“源，六根”皆“成解脱”。

“见、闻”、尝、嗅、觉、知等六用犹“如幻”妄之“翳”病，“三界”依正有“若”翳眼所见之“空华；闻”根今已旋妄“复”真、“翳根”之病既已“除”却，“尘”界应念而“销”，本“觉”之体“圆”满清“净”显现；寂灭现前，清“净”至“极”、心“光通达，寂”而常“照，含”裹“虚空”；全体起用之后，“却来”回“观世间”，一切“犹如梦中”所见之“事”，唯自心现，心外不可得，即使“摩登伽”亦是“在”你“梦”中所现之人；既是梦中之人，“谁”又“能留”难“汝”梦外之“形”体呢？

【“如世巧幻师，幻作诸男女，虽见诸根动，要以一机抽，
息机归寂然，诸幻成无性。六根亦如是，元依一精明，
分成六和合，一处成休复，六用皆不成，尘垢应念销，
成圆明净妙。”】

【注释】

“如世巧幻师”：“世”，世间。“幻师”，魔术师。喻真如能随缘幻化。

“幻作诸男女”：“诸男女”，喻六根。

“虽见诸根动”：“诸根动”，诸根各自分别动作，喻六根之用差殊。

“要以一机抽”：“机”，机括，亦即弹簧等机械控制装置或机关。“抽”：抽动。喻一精明之体随缘异用。

“息机归寂然”：若把机括停止，则这些幻男女的六根便都归于寂止了。喻一精还原，六根解脱。

“元依一精明”：“一精明”，指阿陀那微细识。

“分成六和合”：“六和合”即六和合之用，亦即六根。此根是指胜义根，非扶尘根。

“一处成休复”：“休”，休止外流。“复”，回复其本性。

【义贯】

犹“如世”间工“巧”之“幻师”，能“幻作诸男女”之相，“虽见”这些幻男幻女之“诸根”能各自分别“动”作，但还是“要以一机”括去“抽”动它们，若“息”此“机”括，则这些幻男幻女的六根便皆“归”于“寂然”，而其所依之“诸幻”化功能亦完全“成”为“无性”。

众生之“六根亦如是”，犹如那些幻男幻女，“元”来是“依”于“一精明”体，阿陀那微细识，而“分成六”种“和合”性之根，若于此六根中任何“一处”依返照法门而“成休”止外流，旋“复”其本性，则“六”根分隔之“用皆不成”，复归于一精明，六“尘垢”染之器界“应念”皆“销”泯，山河大地当下化成无上知觉，一切依正复“成圆明净妙”之如来藏性。

第三节　结劝修证

【“余尘尚诸学，明极即如来。大众及阿难，旋汝倒闻机，
反闻闻自性，性成无上道，圆通实如是。此是微尘佛，
一路涅盘门：过去诸如来，斯门已成就；现在诸菩萨，

今各入圆明；未来修学人，当依如是法；我亦从中证，
非唯观世音。”】
【注释】

“余尘尚诸学”：“余”，有余。“尘”，尘沙无明，即微细垢。“尚”，仍然。“诸学”，指菩萨之有学地。如果无明尚未断尽，仍有余微细之尘沙无明，则还是在菩萨的有学地之中，尚未达于无学。

“明极即如来”：“明”，本明。“极”，极至，究竟。达于本明之究竟，即是如来。

“旋汝倒闻机”：“旋”，旋转。“倒”，颠倒。“闻”，能闻。“机”，用。此言，旋转你颠倒的能闻之用，亦即，不要在去循声外流，多闻强记，而把它转过来！以此闻性往内返照。

“反闻闻自性”：往内返闻，以闻自己的本性（能闻之性。）

“性成无上道”：“性”，湛然不生灭性。若以返闻、逆流而达此湛然之不生灭性，则可成无上道。

“圆通实如是”：圆通法门虽多，但最究竟、最圆满、最方便、最普遍、最易行、最易成的，即是如是反闻自性法门。

“此是微尘佛，一路涅盘门”：“一路”，即一直道，一大道，三乘共依此道，故称一路。文殊此言即呼应前面佛所说的：“有三摩提名大佛顶首楞严王，具足万行，十方如来一门超出妙庄严路。”

“我亦从中证”：“我”，即文殊师利菩萨自己。文殊菩萨亦是修此法门者。因为如果自己不修，光劝别人修，别人也许不听；自己以身作则，率先而修，大家才更易乐于听从。这点，于末法时期的弘教法师，特别有参考、效法的价值：欲教人修行，自己以身作则先修，切不可光劝人修，而自身不修，众即不悦服。又，大菩萨如文殊者都如此，何况我辈，于修行方面更应为大众先，为大众之“轨范”。

【义贯】

有残“余”的微细“尘”沙无明垢“尚”未尽者，则仍为在“诸”有“学”地之菩萨（未达无学），达于本“明”之究“极，即”是究竟之“如来”地。

“大众及阿难”，若“旋”转“汝”颠“倒”施作的能“闻”之“机”能，“反闻”以“闻自”己之闻“性”，而达圆湛之不生灭“性”，即可“成无上”菩提“道”究竟之果。“圆通”法门虽多，然便于初心行人修学者，“实”唯“如是”返闻自性法门。“此”法门亦“是”如“微尘”数之无量“佛”所修之“一”条妙修行之大“路”通达于“涅盘”之“门：过去”无量“诸如来，斯”返闻自性法“门已成就；现在诸菩萨，今”亦皆以此法而“各入圆”通妙“明”，当证无上菩提；“未来”欲“修学”无上道之“人”，亦必“当依如是法”门而证圆通、涅盘；而“我”（文殊师利）在因位时“亦”是“从”此法门“中”而“证”无上圆通，“非惟观世音”菩萨一人依此法门而已。（故知此法门为现在、过去、未来一切诸佛、菩萨修证无上道所共依之究竟圆满法门。）

【“诚如佛世尊，询我诸方便，以救诸末劫，求出世间人，
成就涅盘心，观世音为最；自余诸方便，皆是佛威神；
即事舍尘劳，非是常修学，浅深同说法。”】
【注释】

“询我诸方便”：亦即问我在这些方便中，那一种最适合阿难去修，也就是最适合初心人（非久修、深位者）、最一般性、普遍性（非特别根器、因缘之人）、易修、易入（非难修、难入）。

“求出世间人，成就涅盘心”：“求出世间人”，即三乘行人欲断一切世间生死。“成就涅盘心”，成就无上大涅盘之常住真心。

“自余诸方便，皆是佛威神”：“自余”，其余。除了返闻自性法门之外，其他所有的法门都是须依佛的威神特别加持，及特别教授，方能成就。

“即事舍尘劳”：“即事”，即于彼事。“事”，境事、境遇；亦即他们特殊的境遇、因缘。“舍尘劳”，即离系、得解脱。此句须承上句而言：由于有佛的特别加持、或特殊的教授，他们才能就在他们特殊的境遇上，当下离于彼事之缠缚，而得解脱。例如：阿那律失明，佛特别教他乐见照明金刚三昧，并予以特别之加持；周利盘特伽阙（缺）念诵性，佛教他调息摄心、且予特别加持；乌刍瑟摩多淫，佛特别教他观欲火以及转火大之性；难陀心散乱，佛特别教他观鼻端白。因此他们都可以在他们特殊的境遇或个人最困难的事情上，离其系缚而得解脱：亦即，阿那律离失明系、周利盘特伽离阙诵系、乌刍瑟摩离多淫系、难陀离心散系等。

“非是常修学”：“常”，平常、一般。这些人因为都有特殊的境遇，故他们所修的法门，并不合适一般人修。

“浅深同说法”：“浅深”，浅位及深位行人。这句之上亦应重复上一句中的“非是”两字，

亦即“非是”二字双贯二句。此言，另外还有些法门，并非浅位及深位的行人可以同修的。“同说”即同时为之开示，令依修行之义。这是指如：普贤菩萨之法界因深、富楼那的宿昔辩才，须菩提的解空，舍利弗的净见等，都是深位宿修之善根，因此他们所修的法门，并不适合浅位菩萨之修行。唯有观世音菩萨返闻自性法门，没有这些限制：浅位菩萨、深位菩萨、一般人、特殊之人，皆可同为开示，共同修学。

【义贯】

“诚如佛世尊询”问“我”在此等“诸方便”之中，那一法门是最为普遍、周圆、易入、易成，并且三根普被，“以”此推断论究而得“救”度“诸末劫”众生，并且可使追“求出世间”解脱之三乘行“人”，令其速得“成就”无上大“涅盘”之常住真“心”；对此，我的答案是：如是一切诸圣之修学中，仍是以“观世音”之返闻自性法门“为最”上最妙。“自余诸方便”，率“皆是”须依“佛”之特别“威神”加持、及特殊教授，方可令彼行人“即”于彼特殊之境“事”上而“舍尘劳”、离系解脱，是故并“非是”平“常”人“修学”之法门，乃属于特殊情况，亦非可对“浅”位或一般“深”位学人“同说”或令之同修之“法”门。

【诠论】

关于二十五圣法门，除了观音法门外，其他二十四圣法门，依文殊菩萨之评析，大都是特别的法门，不能普遍适合一般人，尤其是初心、浅位之人；但是亦颇有参考、启发之功用；例如：笔者对于毕陵伽婆蹉之身触法门，以及大势至菩萨之净念相继法门，即深受好处，颇有些体验。再者，依法而言，发菩提心者，应法门无量誓愿学，又诸菩萨于法通达之后，亦皆发心等修遍学一切法、遍成无量法门，以广资粮，故初心人须知文殊菩萨如是评析诸圣圆通法门，是为了凸现观音法门之殊胜，但发大心之行人，不可于彼等诸圣法门妄起贬抑之心，仍须等心尊重、修学、乃至弘扬。

复次，中土禅门中有所谓“公案”者，当亦如是看待：那些公案都是前代祖师大德、师徒之间，或善知识与参学者之间，应机教学、开示悟入的案例，应也是属于特殊的个案，然皆颇具参考的价值；但也因为那些大都是很特殊的案例：特殊的善知识、特殊的参学者，在特殊的环境下，依非常特殊的教法，而参学者得以悟入的例子；因此，依法而言，也非一般人可以直接依行、修学的——虽然如是，但前人诸公案，对于后人还是有很大的启发性及参考价值；但若要完全依彼而修，则有很多困难，习其精神与原则，便是效学最好的方法了。

【“顶礼如来藏，无漏不思议。愿加被未来，于此门无惑，
方便易成就。堪以教阿难，及末劫沈沦，但以此根修，
圆通超余者，真实心如是。”】

【注释】

“如来藏”：“藏”，宝藏。如来之藏，圆具一切如来性德，一切众生本自有之，只为烦恼之所蒙蔽，不能显发。《楞伽经》云：“如来藏自性清净、转三十二相入于一切众生身中。如大价宝、垢衣所缠，如来之藏常住不变，亦复如是，而阴界入垢衣所缠，贪欲恚痴不实妄想尘劳所污；一切诸佛之所演说。”（《楞伽经》卷二）

“无漏不思议”：“无漏”，如来藏之本体是无漏的，而依如来藏所起之阿赖耶则是有漏。

“愿加被未来”：即文殊菩萨代众生向佛祈求加被。

“于此门无惑”：“门”，法门。“惑”，有两种：疑惑与迷惑，疑惑能障信，迷惑能障解。若障信、解，即是障闻慧与思慧，若“闻思慧”被障，即不能进修“修慧”，因此修慧也被障了；是故，疑惑与迷惑二者会障闻、思、修。若三慧受障，即不能“依闻思修，入三摩地。”因此，无惑方得无障，能堪修行。

“方便易成就”：其实，这“易成就”，也只是比较而言（是与其他二十四圣法门相比），因为此法门毕竟是无上心地法门，末世众生，于此法门，若能有福得闻，能解其义，如理思惟，乃至成就闻思二慧，已经是甚难稀有了，更何况能进而再成就修慧，乃至得三摩地，则更是难能可贵。何以故？末世众生外鹜多故、心攀缘故，境扰攘故，多杂住故，心不安不静故，多外求故，是故若能安心且一心修学者，千百人中难得一人。有心者，其勉之哉！盖正教兴衰之运，端系乎有无如法修学三慧之人，而不在其他事业。

【义贯】

我今“顶礼如来藏”，此如来之藏本自“无漏”，具“不思议”之业用。“愿”求如来“加被未来”学者，令“于此”法“门”得“无”二“惑”（疑惑及迷惑），此“方便”法门对于初心者而言，系属“易”修、易入、易“成就”者；是故“堪以”此“教”授“阿难，及末劫沈沦”之诸众生；因此“但以此”耳“根”而“修圆通”，其效能“超”过其“余”二十四圣所修“者”；凡欲修首楞严大定者，成就“真”如“实”际、常住真“心”之要诀即是“如是”。

【诠论】

这一段是总结，故总归于“如来藏”；以如来之藏，为一切如来成佛之因，故文殊顶礼，总归一切修学而入于归敬此法、此理。

第四节　大众证悟

【于是阿难及诸大众身心了然，得大开示，观佛菩提及大涅盘，犹如有人因事远游，未得归还

，明了其家所归道路。】

【注释】

“阿难及诸大众”：即与阿难同机的一类。

“身心了然”：“身”，指根身。“心”，心性。谓于修转根身与心性之法，皆完全明白。此与前面经文所说的“身心皎然”不同，因为前面只了解到身心“解结”的次第，那一个结先结，那一个结先解，对这“结”与“解”的先后次第皎然明白，但还不知要从哪一门入，修什么法。现在则豁然贯通，这是由于听文殊偈中明白地指出：“将闻持佛佛，何不自闻闻”，及“成就涅盘心，观世音为最”等评议。因此了知所要入之门，唯在耳根，而修证之法唯在“旋流”。而且文殊偈中又说：只要一根解，六根皆解，所以得“身心了然”。

“得大开示”：因为先前阿难等不知要从哪一门入手去修，而“冀佛冥授”，但是佛并未直接开示这个问题，而是敕令诸圣各自陈述圆通法门；然后佛再令文殊评析拣选，是藉文殊之口而开示大法。因为要评选二十五圣法门，而令学者豁然贯通，殊非易易，非同小可，故是“大开示”。

“犹如有人因事远游，未得归还”：比喻阿难及诸大众，在一念未动以前，本是安住菩萨涅盘之本家；忽然不觉，一念无明妄动，而起三细，继之以六粗，于是背觉合尘，于三界中流连妄返，就好像有人出门远游，无法回家，且因出外太久，连回家的路都妄了。

“明了其家所归道路”：先前听取二十五圣之法门，就好像旅人听到有二十五条回家的路线一样，就不知哪一条才是最便捷、最直接的路径。现在听了文殊的评选，就完全明白哪一法门才是最便捷之道，亦即：入手处是在耳根，而其方法则是“旋流获无妄”。

【义贯】

在文殊以偈评选法门之后，“于是阿难及”与阿难同机之“诸大众”，豁然贯通，于修转根“身”与“心”性之法皆“了然”明白，以“得大开示”故，而得“观”了“佛菩萨及大涅盘”修证之路，“犹如有人因事”出外“远游，未得归还”，离家久而忘记归途，如今忽然“明了其家所归道路。”

【普会大众，天龙八部、有学二乘、及诸一切新发心菩萨，其数凡有十恒河沙，皆得本心，远尘离垢，获法眼净。性比丘尼闻说偈已，成阿罗汉。无量众生，皆发无等等阿耨多罗三藐三菩提心。】

【注释】

“天龙八部”：这些是凡众。以下有学二乘等是贤圣众。

“皆得本心”：皆悟得本有真心，即所谓“发明心地”。

“法眼净”：又称净法眼或法眼清净；为具有能观了真理，无碍、无惑之眼。这在小乘为初果见四谛之理时得之，大乘则于初地见真如时，称为法眼净。

“性比丘尼”：即摩登伽女。

“成阿罗汉”：此为藉小乘名，比称大乘位；于大乘中，约当圆教之七信位。于“返闻自性法门”中为当“闻所闻尽”。

“无等等”：即无等而等。“无等”，无与等，也就是：没有人能跟他齐等；他是最高、最上的。“等”，等同、平等，齐等。此有两层意义：一、诸佛无与等、及诸佛皆系平等。以诸佛超九界，故十法界中无与等者。再者，佛道无上，唯佛与佛乃能究竟；而佛佛道同，故诸佛所证皆悉平等。是故言“无等、等”。二、相上无等、及性究竟平等。十法界中，一切相有无量差别，故于凡夫境界中，相上皆不齐等。然而诸如来所证为心、佛、众生三平等，一切法于性上皆悉究竟平等，以一切相皆是如来藏妙真如性故，是故，“相有差别，性本一如”。是故言：“无等、等”。如来之无上菩提，亦复如是“无等而等”。

“阿耨多罗三藐三菩提”：无上正等正觉。“阿耨多罗”，义为无上；此为相对于菩萨之“有上”而言。“三藐”，义为正等，此为相对于二乘之不平等，以二乘所见为人不平等（自他不平等）、法不平等（涅盘与生死不平等）故只求自度，不思度他。“三菩提”：义为正觉，此为相对于凡夫之不觉，以及外道之妄觉。是故“阿耨多罗三藐三菩提”（无上正等正觉）一词，固为表如来所证之究竟觉道，但其中亦隐含着有立有破：其所立者，即正显如来所独证者：其所破者，乃隐示一切凡、外、权、小（凡夫、外道、权教菩萨、及二乘）所行境界之所以非达究竟处，乃由于其为“有上”（菩萨）、“不等”（二乘）、“不正”（外道）、“不觉”（凡夫）。

【义贯】　本节从略。

第二篇　悟后依体起修

第一章　前方便：四种清净明诲

【阿难整衣服，于大众中合掌顶礼，心迹圆明，悲欣交集，欲益未来诸众生故，稽首白佛：“大悲世尊，我今已悟成佛法门，是中修行得无疑惑。常闻如来说如是言：‘自未得度，先度人者，菩萨发心；自觉已圆，能觉他者，如来应世。’我虽未度，愿度未劫一切众生。世尊，此诸众生去佛渐远，邪师说法如恒河沙，欲摄其心入三摩地，云何令其安立道场，远诸魔事？于菩提心得无退屈？”】

【注释】

“心迹圆明”：“心迹”，心所行之迹，即心相、心行。对于自己的心行，圆满明了，亦即是“明心号菩萨”的“明心”。

“悲欣交集”：有两层意思：一、悲过去迷、欣现在悟。二、悲众生迷，欣己已悟。

“大悲世尊”：“大悲”，佛之悲心无尽，及悲心平等，故称大悲。

“我今已悟成佛法门”：已经悟了速至佛地的修行法门。

“得无疑惑”：无疑、无惑，得决定信、解。

“自未得度，先度人者，菩萨发心”：“自未得度”，系指未证实际，未完全度了，亦即无明未尽。“先度人者”，先思度他人，令他人出生死，舍己利他。

“我虽未度,愿度末劫一切众生”:这就犹如地藏菩萨；以地藏菩萨之大愿心,系一切菩萨之根本,故居大乘四大菩萨“愿、悲、智、行”之首。一切菩萨修大乘道者，莫不从“大愿门”入。今阿难亦如是。这正显阿难实是大权示现，乘愿再来，非实二乘。

“邪师说法，如恒河沙”：人若为邪师，其所说之法即为邪法，因此人法俱邪，此乃末世之徵。其数甚多，如恒河沙，因而赤以乱朱。

“欲摄其心入三摩地”：“摄”，收摄。以末法时期中，人乱、法乱、事乱、境乱，行者心亦乱，无一不乱。若欲入三摩地，不先收摄其乱心，离于一切乱源，而欲修正行，即不可能。

“安立道场，远诸魔事”：“道场”，修道之场所。安立道场须一切如法，不得胡乱、虚妄从事，若能如法安立，方能感得金刚护法菩萨、诸天八部护持，而能远离魔事。又，“安”者，清净也，以清净故得安道场；“立”者，不动也，以不动故得立道场。

“于菩提心得无退屈”：“菩提心”，大菩提心。“退”，指退菩提心而堕为凡夫、外道。“屈”，指屈大菩提心而为二乘。须知，退屈菩提心，即是菩萨最大之魔事。以菩萨之所以为菩萨，完全是依其大菩提心、大菩提愿，而得名为菩萨；一切菩萨从初发心，乃至成佛，都是乘此大菩提愿心之力，乃得成就六度四摄、利安无量众生之妙行；是故菩萨若退此心，即其一切所修，皆失其据，不但失落菩萨之实，亦失菩萨之名，不复得名为菩萨，以其已退堕为凡夫、外道、二乘故。是故《大智度论》说：“退堕二乘为菩萨魔事。”以菩萨若堕二乘，如二乘人之但求自度，不思度他，即断如来种性，而魔大欢喜，故是菩萨魔事。又，菩萨若退堕凡夫、外道，因而不再以大菩萨为事，而贪着、求取世间之名、利、五欲等境，此即堕于凡夫境界。若菩萨舍大菩提，贪着追求外道境界，或摄受外道种种邪见、恶知见，并转而教人，即是堕于外道境界。如此，菩萨若堕凡、外二种境界，即断法身、慧命，不再堪任住持佛法，而成魔眷属，因此魔之势力增长故，魔大欢喜。而末法时期，佛法行人竞相追逐、依从种种二乘、外道、凡夫境界，而不自知，其数无量，兹可叹也。

【义贯】

“阿难整”理“衣服，于大众中合掌顶礼”如来，于自“心”所行之“迹圆”满“明”彻，“悲”迷“欣”悟之二情“交集，欲”利“益未来诸众生故，稽首白佛：大悲世尊。我今已悟”了必当“成佛”之修行“法门”，于“是”法门“中”之“修行”已“得无疑”无“惑”，决定信解。我“常闻如来说如是言：自未”完全“得度，先”思“度人”，令人出生死“者”，如是舍己利他者是“菩萨”之“发心；自觉已圆”满，而且“能觉他者”，为“如来应世。我虽”尚“未度”了，而“愿度末劫一切众生。世尊，此诸众生去佛渐远。邪师说法如恒河沙”，鱼目混珠，其伪难辨，佛弟子之真修行人“欲”收“摄其心”离于内外乱缘，而“入三摩地，云何令其”依正法而如法“安立”修行之“道场”，因而能“远”离“诸魔事”之惑乱，留难？且“于”大“菩提心得无退”为凡外，亦不“屈”成二乘？

【诠论】

此章经中说：“自未得度，先度人者，菩萨发心”，读者大德于此须注意，此经文是说：“自未得度”，而非说“自不修行”。当今之世，有一等人，即于此经义有此误解，因而自不修行，光教他修，而侈言他是“自未得度，而先度他”，即成虚妄，亦成大我慢。又，此“自未得度”，如前所说，是指无明尚未断尽，不是指毫无自度之能。再者，更进一步说，诸大菩萨于自己之修行，实皆已足自度，然却“不证实际”，尚留最后一分无明，作为“润生无明”，以方便现于六道度生，如地藏菩萨等。故其“自未得度”，实为示现，并非力有不逮。

关于阿难在此章中，代众生请法：如何安立道场，即是请问修行的依据。安立道场有两个方面：一者有相道场，二者无相道场。有相道场即硬体之设备、环境等，亦即是“事道场”。无相道场即“理道场”，亦即行者心中所须具备之法、理、善根等条件。而二者之中，以无相之理道场更是重要，为修道之首要条件，因此如来在下面即先开示无相道场之安立，此即：行者应依如来“四种清净明诲”而安立其道场。“理道场”得安立已，次当安立“事道场”。有一种人常爱说：“我不着相”或说“我习禅，故我不执着这些外表”。因此，于其修行之处，毫不讲求，亦不整理，于是胡乱随处打坐，亦毫无殷重之心；既不庄严道场，亦不求其清净。如此根本是不看重其修行，并且是以轻忽之心来修行，这样便成轻慢于法。如是修行，不但难有成就，且易遭魔事，乃至不但修道不成，而且还惹得一身是病，或得身病、或成心病，乃至癫狂、痴呆、或入于邪魔外道。因此修行者若能谦冲其心，调伏我慢，如法修行，这点非常重要。换言之，这是修行的“游戏规则”，你要玩，就要照着游戏规则来，否则即“没得玩”！

【尔时世尊于大众中称赞阿难：“善哉！善哉！如汝所问，安立道场，救护众生末劫沉溺，汝今谛听，当为汝说。”阿难大众唯然奉教。】

【注释】

“善哉，善哉”：称两次善哉有二义：一是赞其发利他之心；二是赞其请安立道场法。

“末劫沉溺”：于末劫时沉沦陷溺。

【义贯】 本节从略。

【佛告阿难：“汝常闻我毘奈耶中，宣说修行三决定义。所谓：摄心为戒，因戒生定，因定发慧，是则名为三无漏学。”】

【注释】

“毘奈耶”：即是戒律，亦即律藏。原义为善治，即能治淫、怒、痴；又是调伏义，即能调伏身、语、意三业。

“三决定义”：“三”，即三学。三学之决定义，义即：修行必定要依戒、定、慧三学去修，这种决定、不可改易的。

“摄心为戒”：摄心不乱为佛戒。

“因戒生定”：摄心久了，寂然不动，故能生定。

“因定发慧”：定心成就，心离杂染，本明渐发，故能发慧。

“三无漏学”：“漏”，烦恼。三种达于寂灭烦恼之学。

【义贯】 本节从略。

【诠释】

请注意，佛在此对戒的定义非常特殊。因为一般对“戒”的阐释都是说“制身口”，或“摄身口”；而佛在此却说是“摄心”！一般而言，“摄心”不乱应该是“定”；又，摄心亦是“禅”义（“摄心为禅”）。而在此，佛却说“摄心”则是令恶心不起，不造恶业，故此“摄心为戒”乃为“心戒”，并非小乘戒、或在家居士之身口戒，而是菩萨大士之戒，是为心地戒、菩萨戒、佛戒——其戒在心，在于“根本”，不在“枝末”；以若戒身口，则是枝末之戒；戒心，是则戒其根本。

为何本经所说之戒如是高深、困难？因为若依本经修行，是为了求无上心地，为了证佛大定，得佛究竟智慧，因此必须持“佛戒”，持“无上心地戒”，于此戒中，连起心动念处皆须觉知，不令偏差，更何况依于恶不善心，而发起之身语恶业，此等“身口戒”所摄之行，必须遵守，则更不在话下。故欲求佛定、佛慧者，必须已于持戒上具备了“有知有觉”，乃至“先知先觉”的杜渐防微之明智，乃至时时摄心，令恶心不起，如此方是“摄心为戒”；而非待其起心之后再去压制它，以期它于外不造业。那样，即使压制得住，只是表面上于外不造恶业，但内心之恶仍是有，仍不能除，不得谓为心地清净无染，只是外表的不造恶而已。如是，心若杂染不断，禅定即不能成就，亦即无法修证首楞严三昧，故欲修首楞严三昧之大心人，须先从“摄心持戒”、令心不犯开始，成就菩萨心地之戒，而非只是于心口不犯的表象不犯为已足；是故禅宗六祖大师说：“心地无非自性戒”。

第一节 断淫心清净明诲

【“阿难，云何‘摄心’我名为戒？若诸世界六道众生，其心不淫，则不随其生死相续。”】

【注释】

“云何摄心我名为戒”：据一般通教而言，皆谓“摄心名定”；那么，佛在此为何却说“摄心名‘戒’”？其理在于：“摄心”，在此意义为不乱、不缘、不染、不动，而并非只是一般所说的“不乱”而已。“戒”，同诫，即是如来之教诫。此句之深义即：菩萨之“摄心”须令心不乱，而且不起心攀缘内外诸法，不受诸法染着，且不为一切诸法之所动摇，如此方名为佛之“摄心”。

反之，若于一切内外境界无法达到不为所乱，不起心攀缘、不受染着、不为所动，就没达到佛所言之“摄心”的境界，也就是已经犯了佛戒——是故，这个“戒”不但是菩萨的“心地戒”，而且是“佛戒”（佛所自行之戒），菩萨由于持“佛戒”，故得修习“佛定”（佛所自行之定）。又，“摄心”依一般通教而言，已是“定”的境界，然而依首楞严法门，则摄心只是“戒”的层次，是修“佛定”的前方便。换言之，必须“持佛戒”，才有资格“修佛定”——又，一般所谓佛戒者，是指佛教授众生持的戒，而此之谓“佛戒”者，非谓为凡夫戒、二乘戒、抑或菩萨戒而已，如前所说，乃诸佛如来自行之戒，故谓之“佛戒”。

“其心不淫”：非但身不淫，连心亦不淫，亦即是断淫心。

“则不随其生死相续”：“其”，淫心。若心不淫，则不随淫心而生死相续。《圆觉经》云：一切众生“皆因淫欲而正性命。当知轮回，爱为根本，由有诸欲助发爱性，是故能令生死相续。”

【义贯】

“阿难，云何”（为何）“摄心”不乱、不缘、不染、不动，“我名”之“为戒”？

“若诸世界”中之“六道众生，其”内“心”中“不”贪“淫”欲，“则不”会“随其”淫心而堕“生死相续”流转。

【“汝修三昧，本出尘劳，淫心不除，尘不可出；纵有多智、禅定现前，如不断淫，必落魔道：上品魔王、中品魔民，下品魔女。彼等诸魔亦有徒众，各各自谓成无上道。”】

【注释】

“汝修三昧，本出尘劳”：“尘劳”，心缘取六尘而劳动本心，亦即是烦恼义。此谓，你修返闻自性之三昧，其本意是为了出离尘劳烦恼。

“淫心不除，尘不可出”：若淫欲之心不断除，则烦恼不能断，以淫欲是恼动心性之最巨者。

“纵有多智、禅定现前”：“多智”，是指世智辨聪。“禅定现前”，此禅定指相似定，而非真定，更非无漏定。此言，即使好像颇有世智之辨聪，甚至相似禅定现前。

“如不断淫，必落魔道”：即若带淫习禅，即非如法修学佛道，故必定落于魔道。以习禅若得定，即能出离欲界，而生于色界。以色界之初禅三天即是梵天，而“梵”者，净行、离欲之义。若习禅而不离淫，虽得禅定，亦不能生于色界梵天，因其欲心与魔境界相应，故必落于魔道。

“上品魔王”：“上品”，指上品禅。此言，带淫习禅若成就上品禅定者，则成为魔王。因为其禅定力反增进其淫心，使其淫欲更炽；故其禅定愈高，则其淫欲愈烈。

“中品魔民、下品魔女”：带淫习禅得中品禅定者，则成为魔之子民；而得下品禅定者，则成为魔女。至于带淫行禅，而未得禅定者，此生报尽，即直堕地狱。

“彼等诸魔亦有徒众”：这些行于魔行之人，常常也会吸引很多徒众，有时其势力甚至凌驾于正法信众之上；所以并非只要信受的人多的，就是好的——有时正好相反。

“各各自谓成无上道”：这些魔师，常常都自称已经成就了无上道，而自称为“佛”，或“无上师（其意为他比佛还高），或“法王”等等。

【义贯】

“汝修”返闻自性“三昧”，其目的“本”为了“出”离三界“尘劳”烦恼，然而如果“淫心不除”，则“尘”劳烦恼“不可出；纵”使现“有多”世“智”辨聪，善说诸法，甚至得相似“禅定现前”，但“如不断”除“淫”欲，而带淫修禅，“必”定“落”于“魔道”：若带淫习禅，而成就“上品”禅定者则为“魔王”，成就“中品”禅定者则为“魔民”，成就“下品”禅定者则为“魔女，彼等诸魔，亦有”甚多“徒众，各各”皆“自谓”已“成无上道”。

【诠论】

末法之世，众生对于种种邪说之师，往往趋之若鹜。其因有三：

一、“法应众生心而生”，以众生心邪故法邪，这是众生共业所感，这是指整体的大趋势而言。

二、末法时期，众生“愚痴坚固”，故无力分辨法之正邪，若不幸遇上邪师、邪众，极易受其诳惑，不能自识、自拔。这一类人，多半是不定性众生，若遇善知识即善，遇恶知识即恶，端视其往世所修因缘，福报而定。

三、有些众生，由于自心贪着，或贪灵异、或贪速成，好走捷径，于是便容易受恶人欺诳、炫惑，或听信种种光怪陆离之事，或谓“即刻开悟”、或“一世成佛”、“一世成罗汉”等不一而足。

【“我灭度后，末法之中多此魔民，炽盛世间，广行贪淫为善知识，令诸众生落爱见坑，失菩提路。”】

【注释】

“我灭度后”：“灭度”，即涅盘。

“末法之中”：谓正法及像法都已过去，入于末法。经云：佛之正法住世千年，像法千年，末法万年。如今末法已进入五百多年（今年是佛历2550年，西元2006年。）

“多此魔民，炽盛世间”：末法时期，魔强法弱，魔之徒众众多，其势强大，其恶法昌盛，有如猛火燃烧世间。

“广行贪淫为善知识”：此有二义：一、学者以“广行贪淫之师”为善知识，从之受学淫禅之法，这是指自学而言。二、邪人以“广行贪淫之法”而充为众生之善知识，（或自命为众生之善知识），而教人淫禅之法，这是以教他而言。此等魔民自学、或魔王教他人淫禅之法，如本经最后“五十重阴魔”之想阴魔章中云：“赞叹行淫，不毁粗行，将诸猥媟（xiè污秽、淫秽），以为传法”。此辈中人，如受阴魔章云：“命终之后，必为魔民。”又，想阴魔章云：“如是邪精，魅其心腑，近则九生，多逾百世，令真修行，总成魔眷”（此经义明白指出：既受邪法魅惑其心，摄受淫禅之行，其影响所及，即最少九世，多乃至一百世，都令他其馀所修的真修行化为乌有，而堕为魔之眷属）。

“落爱见坑”：“爱见”、这本来是声闻乘的专有名词（名相），与见、思二惑义同。“爱”即思惑，“见”即见惑。而在此则为：贪爱及邪见之义。以淫欲而为真修行法，及用以教授他人，则令自他落入贪爱、邪见之深坑。

【义贯】

“我灭度后”，经历了正法、像法，到了“末法”时期“之中”，甚“多此”种“魔民，炽盛”于“世间”，以“广行贪淫”之邪法而充“为”众生之“善知识”，自修教他行淫以为佛事，“令诸众生落”入贪“爱”及邪“见”之深“坑”，无法自拔，而丧“失菩提”之正“路”。

【诠论】

关于以淫欲而为佛事，有个教派，传授所谓的“双身法”，亦即男女双修，但他们给它好些个很漂亮、庄严、望之俨然的名称，或称之“无上□□”，或称之“大△△”或称“大○○”。不过他们这套修法，并不是每个人都可以学得到的，因此他们说：这是成佛法门，是大菩萨修的；大菩萨修到后来，为了疾速成佛，便必修此法，“在刀口上修”，所以是久修、内行的人，才能得窥其奥，并不是刚进去的人、或稍微修一阵子的人，能有这个“福报”修此法门。并且，如果外人问起他们是否有修双身法，他们多半是否认，因为那是“甚深的秘密法门”，不与外人道。

笔者在家时,曾在美国达拉斯某佛学社待过，那时该社社长常请一位H居士从加州来，此居士即对此教派之法十分推崇、热衷，他曾私下对我们三个社中干部说：“看哪一天，我带你们到拉斯维加斯去看秀——在刀口上修。”且表示：必须通过这一关，才能成佛。

我出家前曾闭关三年三个月。那时，有一位很有名的S居士来探我，后并寄给我一位在加州的C居士对他弟子开示的手抄稿，题为：“佛法修行者，何时可修禅定”，其中论到修行最后的阶段，亦即他所谓的“证量的阶段”时，他说：“不但要插进去，而且插进去之后还要有乐，并且要把这个乐空掉，这才算成就。”我当时看了那篇文字，就立即写了一封长信去给S先生，驳斥此说，并举《楞严经》及《圆觉经》等经文说：这根本不是佛法，而且是违于佛法的；佛正法中，不论显教或密教，其“理”与“事”皆无此说；既无此理，亦无此事——释尊在初发心，未出家仍在宫廷中为太子时，即厌患五欲，见诸采女犹如死尸。后于成正觉前，降伏四魔，魔军魔女来扰，欲以淫事相钩，然菩萨身心不动，并予喝斥：“汝臭秽之身，吾不用，汝速去！”魔女羞愧而退。因此，并未见释迦菩萨与魔女交合（阴阳融合）之后，而成正觉！

在美国科罗拉多州有某教派之一分支，其教主本来住在英国，后被驱逐出境，才到美国。他在英国时曾娶了一个英国女人为妻（此派教主为世袭，为免断种，教主可娶一妻一妾）。在美国时，此教主不但与女众行淫，且与众多男众行淫，因而其道场中有很多人都得爱滋病，连这位教主本人也得了爱滋病，最后且死于爱滋病！这件事情美国政府当局曾插手调查，闹得掀然大波。

某教派有一本书《涅盘道大△△□□法要》其中说：“汝今当观 三界中一切所有 皆为两性结合而成 其力用方面 等同佛父之阳性体 与其聪慧方面等 同佛母之阴性体 两者结合成为不可分离（悲智交融）之双身合一体 达此双身合体 即获究竟道即大△△也”。此处所谓“佛父之阳性体”，指男根；“佛母之阴性体”指女根。又，什么叫“佛父”、“佛母”呢？

笔者有一位高中同学，他很早就学佛，但他后来却学这一教派。有一次他带我去一个佛教文物流通处，此流通处之老板娘也是修学这教派法的，她称我这同学为大师兄，他们彼此很熟。她向他抱怨其派中之某×师，言下十分愤恨。从她的抱怨中，我才知：原来那位×师是他们修双身法的“佛父”，而她则是其“佛母”；然而一个“佛父”并不限只能有一位“佛母”。本来她的“佛父”只有她一个“佛母”，后来他竟然又增加了两个“佛母”；她抗议，但他也不睬她；她一气之下，她说：“我就拿了两支菜刀去追杀那两个，一直杀到门外……。”我这才晓得原来他们的“佛父”、“佛母”是这么回事——还是来“真的”！向来只知道我佛如来正法中所谓的“佛母”，是指般若波罗蜜多，因为“般若波罗蜜多”之无上智能出生三世诸佛，并不是指一个女人跟×师行淫，而得称她为“佛母”。真可谓歪理十八条。又，于佛正法中，也没有所谓“佛父”一词；若说有，那就是指释迦牟尼佛之父净饭王。

笔者在台湾有一在家女弟子，她到我这里归依之前，曾在台北某道场学了三、四年左右，共花了三十几万台币。有一天，她听了我讲《楞严经》这一段经文后，泪流满面地告诉我，她说：幸亏听我讲了关于淫禅之事，因为她以前去的那个道场，也是属于某教派的，她师母曾教她“大○○”法，但因她是未婚单身女子，所以先修观想；过一阵子再“实修”，“便能成就”。当时她也不知道最后是真的要做那事，“今天幸亏听师父开示，否则，……。”唉！若是已婚之人也还罢了，教一个未婚年轻女子令其“以淫欲而证佛道”，实在太过分了！又，此女子若从此沉迷，而频频为人之“佛母”，乃至为众人之“佛母”，岂不沦为妓女一般？！

两年前，有两个道场的女众法师跟我说：有一阵子她们常在夜里（有时在白天）接到一个自称修某教双修法的男众的电话，那人表示他的同修“道侣”出国半年多了，他快“受不了”了，请她们大发慈悲，与他“共修”。此人常这样来电话纠缠；但如果接电话的人是男众，他就不吭一声即挂上电话。如此历时约两三个月之久。

由于“行淫证道”这问题，在佛法中是很重大的事，且于末法时期越来越严重、普遍，为欲护持正法，并救护众生出于邪说、邪法、邪行，免堕大苦，应该让此事“曝光”，不应让它再暗地里、半遮半掩地以冠冕堂皇的合理化藉口害人、并破坏正法。故兹再引《佛光大辞典》中一条，令大众皆得明了，不再受骗、受害：

“荼吉尼”：梵名Dākinī，意译空行母。据《大日经疏》卷十载，荼吉尼系大黑神之之眷属、夜叉鬼之一。（按：大黑神系冢间神，即坟墓之神，故荼吉尼即冢间的小鬼神）……荼吉尼后来成为印度左道密教“瑜伽行派”所崇信之神只、该派行“五摩字瑜伽行”，五摩字为：肉、鱼、酒、印、交合，即食肉、食鱼、食酒、结手印、杂交以得至乐。（因此五字在梵文中字首都是ma，故称五摩字）。其后，该教派传入T地，信徒奉其神为智荼吉尼……。（按：“杂交以得至乐”之“至乐”，又称“空乐”。）——《佛光大辞典·荼吉尼条》

【“汝教世人修三摩地，先断心淫。是名如来先佛世尊第一决定清净明诲。】

【注释】

“修三摩地，先断心淫”：想要修三摩地之人，须先断心淫，连心都不能有淫意了，更何况“身淫”！起心动念都不能去想淫欲之事，更何况还实际去做它呢？

“是名如来先佛世尊第一决定清净明诲”：“如来”，指现在佛，这不只是指释尊而已，而是泛指现在一切诸佛。“先佛世尊”，指过去一切诸佛。“第一”，以此“明诲”乃居于菩萨四重禁之首，故称为第一，也是首要之义。“决定”，是确定、不可改易之义。“清净”，无染之义。“明”，光明，相对于无明、黑暗。“诲”，训诲，教敕。整句言：这是现在一切诸佛及过去一切诸佛所共说的，第一决定、不可改易的、清净无染、光明之教诲。

【义贯】

“汝教”导“世人”时须说：凡欲“修三摩地”者，必须“先断心”中之意“淫”，更不可身淫。“是名”为现在十方诸佛“如来”及过去一切“先佛世尊”所共说的修三摩地的“第一”项“决定”不可变易、“清净”无染、光“明”之训“诲”。

【诠论】

这“第一决定清净明诲”，要紧在这“决定”二字上，这表示此法决定、确定、不可改易，没有暧昧、没有藉口，是就是是、非就是非，做了就是做了，没做就是没做：淫就是淫，不淫就是不淫，没有讨价还价、没有灰色地带、没有似是而非的言说戏论，只有如实、确实的依教实践，否则即是破戒毁犯；破戒毁犯之后更不可拿“淫怒痴即戒定慧”、“烦恼即菩提”、“地狱即天堂”、或“我不分别”等不是自己境界的无上理来搪塞、来当藉口（借口）——退一步说：你既已修证那么高了，既已达到“淫怒痴即戒定慧”了，为什么“不淫”你却做不到？为什么你不能“转淫欲的烦恼为菩提”？为什么你不能灭贪瞋痴，而坚住于戒定慧？为什么你还贪取世间愚夫之淫欲、淫行？既然心中仍然污秽贪淫，为何还要遮掩、诳骗，假称清净？而且还以淫秽为清净，如此颠倒是非，究竟是何居心？

又，此段经文中说“先断心淫”，有智之人即知：“心淫”即断，“身淫”更加不会有。但是此恶浊世，偏偏就有这种愚痴或心邪之人，作是颠倒戏论，说：“心不淫就好，身淫无妨！”本人初学佛时，有人问一老居士，关于吃素之事，你可知他怎么回答？他竟答说：“你心素就好。”意思就是说：心素就好，口吃不吃素无所谓。听来“蛮有道理的”、“很高”！那问的人当时就因这样而“不再执着一定要吃素”，你看！“善知识”的一句话，就把一个人的修行给耽误了，这还不打紧，连知见也给扭曲了！

又，末世众生愚痴颠倒，还认为：所谓“心素”比“口素”高，并且说：“既已心素，口不素亦无妨。”如果真的心素比口素“高”，且心素、口就不用素，那么，如来一切戒法当坏！因为，既然“心素比口素高，心素、口不素无妨”，那么“心不淫就好，身淫无妨”也便可成立。同样的道理：“心不杀就好”、“心不盗就好”，“心不妄语就好，嘴上妄语无妨”，乃至“心不饮酒就好，口中饮酒无妨”——这些说法实是自欺欺人！再说，既然你已经那么“高”了，能达到“心素”的境界，且又说心素高于口素，连高的都做到了，为何低的反而做不到？他会说：“我不是做不到，只是不做而已。”再问：“你为何不做？难道那是错的？”可见其说词若不是邪见，就是企图以巧言来文过饰非，及遮掩内心的贪爱，以及修行上的“无力感”之藉口而已。

又，与“心素就好”，无独有偶的，最近还有人倡言所谓烧“心香”者。有人问某大德：“念经的时候，要不要烧香”，此大德答：“你烧心香就好，烧心香更高”！于是一时传遍，蔚为时尚！你看：这“烧心香就好”与“心素就好”，岂不是有异曲同工之妙？作此说者，若不是邪见，就是愚痴；要不然就是悭吝，舍不得买香；或者贪爱，怕把他家的墙壁、家俱熏黑；或者懈怠，懒得烧香；却来作如是冠冕堂皇的藉口，且自以为高。总而言之，末世众生许多愚言愚行、邪见邪行、不如法行，率皆如是：不能如法修行（所谓“法随法行”），而破法、毁法、坏法，却自以为高，以此自傲，这在法相上称为“邪慢”。

【“是故阿难，若不断淫修禅定者，如蒸砂石欲其成饭，经百千劫，只名热沙；何以故？此非饭本，沙石成故。汝以淫身，求佛妙果，纵得妙悟，皆是淫根，根本成淫，轮转三途，必不能出；如来涅盘何路修证？”】

【注释】

“若不断淫修禅定者”:若有人天天很用功打坐修定,，但心中常在想念淫欲之事，或淫欲之乐，试想：这样豪话吗?

“如蒸砂石欲其成饭，经百千劫，只名热沙”：“蒸”,比喻以禅定薰修。“沙石”，比喻淫心，相对于不生灭清净本心。“成饭”，比喻成佛道。谓以禅定薰修淫心，想要令此淫心而证成佛道，即犹如蒸沙，想要把这沙蒸成饭，不论你用多少火、蒸多久，那沙都不可能变成饭；同理，若以淫心修禅，不管你多用功，多有毅力、恒心，精进勤修百千劫，也不会成佛道。又，我佛如来于经中之比喻，在在处处皆是精当奥妙无比。笔者在家时本习文学，予观古今中外一切文学、哲学作品之中，比喻之妙，莫过于佛经，无有出其右者，好文学者，读到佛经中的譬喻，每每可眉批而赞叹曰：“妙喻！妙喻！”或“神来之笔！”无怪乎连不信佛、且屡谤佛法的胡适之，都不禁要赞叹《华严经》等佛经，实是第一等之文学作品，此是馀话，表过不提。

“此非饭本，沙石成故”：“本”，材料之义。沙石是不能用来当为作饭的材料的。比喻淫心不能拿来作为成佛的材料。材料不对，作品怎能对？唯有如来藏清净本心才是成佛的材料。

“汝以淫身，求佛妙果，纵得妙悟，皆是淫根”：“淫身”，行淫之身，贪淫之身。“从得妙悟”，纵使让你瞎打误撞，侥幸获得少许一时的妙悟。“皆是淫根”。皆是带着淫念为根本而发之悟，犹如以发霉的面粉作馒头。

“根本成淫”：“根本”，指种子因。因为那是以淫心为根本（为种子），故所成就者（所结的果）是淫业，而不是道业。

“轮转三途”：“三途”三恶道。承上句，因为所成就的是淫业，且又造了重罪，所以便轮转于三恶道，连三善道都无分，更何况是菩提道或解脱道。

“如来涅盘何路修证”：“涅盘”，涅盘道。“路”，方法、法门。承上，如是，以淫心修禅，连人身尚不可得，更何况是如来的无上大涅盘，凭什么能修证到呢？意即，实如椽木求鱼，邈不可得。

【义贯】

“是故阿难。若不断淫”心及淫行，而“修禅定者”，犹“如蒸沙石”，而“欲其成饭”，纵使历“经百千劫”努力地蒸个不停，也不能称为是在煮饭，“只”能“名”为“热砂；何以故？”

以“此”沙石作材料“非”是成“饭”之“本”，以其为“沙石”所“成故”。同理，“汝”若“以”贪欲行“淫”之“身”，欲“求佛”之菩提“妙果，纵”使令你侥幸忽“得”少许“妙悟”，那点妙悟也“皆是”以“淫”心为“根”本而发之悟，因为是以淫念为“根本”，故其所“成”就者，实为“淫”业，（而不是道业），因此感得“轮转三途”（三恶道），“必”定“不能出”脱。如是，带淫修禅，其果报连人身尚不可得，更何况是“如来”的无上大“涅盘”道，“何路”而可“修证”之?

【诠论】

想要正式修禅定的人须知，经上开示修习禅定之道时，在在处处皆说：“离欲得初禅”，这是修定的最基本原理、原则。因为我们身所在处为欲界，而禅定是属于色界的境界，是故必须离于欲界的粗重身心，方能与色界的禅定境界相应，接着才能得禅定。因为欲界的诸欲属于杂染，会扰乱身心，令身心急剧动乱不安，故以欲界的杂染心无法得定。因此，若要得定，先决条件，即须先发心离欲，不但要离“欲行”、“欲境”，且要离“欲心”、“欲念”。亦即，在正式开始修定之前，心中就不可再对诸欲境界有所留恋、贪爱、回味、忆念，更不能想望、期待诸欲，或于诸欲境作有乐想；相反地，于诸欲境当作苦想，以诸欲境是生死本故。如是观察了知、发心、决定离欲，或身或心，皆悉远离诸欲，不近、不想、不念、不缘、不爱、不乐，若如是者，方具备修定的最根本资格，才可开始正式修定，否则即落魔障。

再者，所谓“离欲得初禅”，这“欲”不只是淫欲，而是指五欲：财、色、名、食、睡。只因为五欲中的淫欲一项，对于修定，害处最大，干扰最盛，所以特别着重。因此也须知，正式修定的人，不但要离淫欲，连名、利、财、食，睡等欲也都须远离，才能安心修定。不但要离五欲，还必须“弃五盖”、“行五行”，这些都是修禅定的前行（前方便），或准备工作，苟不如是，根本无法正式修定。关于“弃五盖”、“行五行”，及修定的种种前方便及正行，可参考龙树菩萨的《大智度论》中有关禅定的部分，及智者大师的《天台六妙法门》、《静坐数息法要》，以及《阿含经》之禅定部分。（亦可参考拙着《禅之甘露》）

在此有个大问题：既然修禅定须先离欲（尤其是淫欲），否则会落魔道，那么在家人怎么办呢？在家人若有配偶，如何能修禅定?

首先，此处所说的“修定”，是指“正修”，或正式修定，那多半指有如闭关，专修禅定，整天修行，以静坐为主。至于一般人，每天打坐半个小时、几十分钟，乃至一小时左右，都不能称为“修定”，只能说是“静坐”；因为在短短的几十分钟内，心都还没能完全安静下来；即使坐到一小时左右，其心也才开始渐渐进入状况。所以，那都还不能称作“修定”，因此也只属于玩票性质，而非“专业”修定（专修禅定），故一般而言，那样的打坐，即使不先离欲，亦不甚妨事，除非是特别贪淫或淫荡、花天酒地之人、或宿业极重之人，否则应该不会有什么

严重的状况（魔障）出现——因为你那样玩票式地坐一坐，根本不太可能得定，诸魔不用多此一举来阻扰你。（意即：你还不够资格令天魔来扰你；你若不如法，或许偶而附近或过境的小神小鬼会来捉弄你一下，如是而已；真正的魔障则还谈不上。）顺便提到，常听到有在家人，平常只稍微坐个几十分钟，或个把钟头，他开口闭口便说“我入定的时候。”请注意，“入定”这一词，千万别乱说，只坐几十分钟，是绝对绝对不可能入定的；若乱说，即有犯“大妄语”之虞——未证说证。须知：“得初禅”又可说是“证初禅”，这是一种“证境”。又须知：已证初禅之人，他现身的身份地位，已经超出了欲界，已达色界初禅天（梵辅天）的境界，已是色界天王（大梵天）的眷属，其在三界六道众生中的地位已超过了六欲天，连帝释天都还在他下面，至于兜率天、化乐天、他化自在天也一样都在他下面；至于四天王天的四大天王，则更不用说了；至若欲界诸神只，如关公、哪吒、地神、天龙八部等等都一样，皆远在已证色界初禅的佛法行人之下。所以不要小看色界初禅，简言之，那是已超出欲界的一切人、天等的境界与地位。因此，绝勿乱说你已经“得定”、“入定”，乃至于得“轻安”等，以免胡里胡涂犯了大妄语而不自知。

问：“那么，在家人如果有心正修禅定，但又有眷属，怎么办？”

答：那你只有效法维摩诘居士：“示有妻子，常修梵行。”梵行就是不行淫欲，连与配偶的“正淫”，都不作，与出家人一样。不过关于行梵行，须非常注意，须知：在家而能行梵行，须有很大福报，因为你自己不乐行淫，而且配偶也正与你同心、同行，这样才可以修离欲行（行梵行）。因为敦伦是两人间的事，故在家人修梵行，也必须两人同心配合才好，千万不可勉强，必须你的配偶与你同心，欢喜行之才行：若稍有一点勉强、或不欢喜，乃至抱怨，都可能引发家庭的风波，乃至婚姻生变——学佛本为解决生老病死的大问题，结果学了佛，这些问题没能解决，又造成家庭大问题，令很多人受害、受苦，如是则更不是学佛的本旨；因此，于行梵行，千万不可一头热、一意孤行，致成大错，造成人生的一大遗憾，又令不信佛之人得到毁谤佛法的把柄，非常不适宜。因此学佛须知：“有多少因缘，便修多少行”，不可太过勉强，弄巧成拙。

【“必使淫机身心俱断，断性亦无，于佛菩提斯可希冀。
如我此说，名为佛说；不如此说，即波旬说。”】

【注释】

“必使淫机身心俱断”：“机”，动机。必须要令淫欲之动机，亦即淫念，于身心中皆悉断除，都不存在。

“断性亦无”：“断性”，能断之性。也要令能断之性亦无，也就是说，所断皆尽，断无可断，故能断亦寂。亦即《圆觉经》所说之“两木相因，灰飞烟灭”。

“斯可希冀”：“斯”，此，方。“希冀”，希望，期望。这才可以希望得证菩提。

“波旬”：梵名pāpiyas，音译为波卑夜，波旬系讹译。义为杀者、恶者，为释迦如来在世时的魔王之名，《太子瑞应本起经》中说：波旬即欲界第六天之天主；《大智度论》上说：魔王名为“自在天主”。以其常断人之生命与善根慧命，扰乱修行，违逆于佛，其罪甚大，故波旬又名“极恶”。附及，如前注中说，亦有他经言魔天为介于色界梵天与欲界他化自在天之间的一天。

【义贯】

修佛道者，“必”须“使”其“淫”行之动“机”于“身”与“心”之中“俱”皆“断”除，乃至断无可断，连能“断”之“性亦无”，如此，“于佛”无上“菩提斯可希冀”成就。

“如我此说”者，方“名为佛说”；若“不如此说，即”是魔王“波旬说”。

【诠论】

此段最后这句话：“如我此说，名为佛说；不如此说，即波旬说”，这实在是有如斩钉截铁一般地确定，更无异说。又，佛在诸经中之措辞，很少有这么严峻的；因为这事攸关重大，故如来特意以此极决断、苦切之语诲敕众生。故知，若有违于如来此说者，不仅是违于圣教，甚且是与魔相应、为魔所趁或为魔所用，成魔伴党，成就魔说，其罪甚重。是故于此断断莫违于佛之教诫。

最后，如此淫禅之邪说，为何有人会喜欢？盖以其心邪，故闻如是邪说，便想：既可成佛，又可“快乐”，何乐不为？

第二节　断杀心清净明晦

【“阿难，又诸世界六道众生，其心不杀，则不随其生死相续。

汝修三昧，本出尘劳，杀心不除，尘不可出；纵有多智，禅定现前，如不断杀，必落神道：上品之人为大力鬼；中品则为飞行夜叉、诸鬼帅等；下品当为地行罗刹；彼诸鬼神亦有徒众，各各自谓成无上道。”】

【注释】

“其心不杀”：即使在心中亦不起杀念，更何况会发动身业去行杀事？

“则不随其生死相续”：“其”，指杀心，则不随杀心而堕于生死相续。

“如不断杀，必落神道”：“神道”，即鬼神道，以鬼与神系同道，唯神福报大，鬼福报小。而鬼神皆贪“血食”祭祀，故其杀不断。

“上品之人为大力鬼”：“大力鬼”即天行罗刹，《楞严正脉》云：“今人间尊奉，称帝、称天者，多是此类也。”不但称“帝”、称“天”，亦多有称“君”、称“王”者。此上品之人，以其禅智胜于杀业，神通较大，福德亦胜，便成为大力之鬼。

“中品则为飞行夜叉，诸鬼帅等”：中品者，其所修禅智与所造之杀业相等，其神通与福德则比上品者为低，故成为飞行夜叉、及诸鬼帅，如山林鬼神、城隍等。

“下品当为地行罗刹”：下品者，则其所造杀业胜于所修之禅智，故其神通既微，福德亦劣，因而成为地行罗刹，如大海边之罗刹鬼国。

“各各自谓成无上道”：连这些鬼神也自称已得无上道，未得谓得，未证说证。如有些人，为鬼神所附身，其鬼神对此人有时宣称说：“我是观世音菩萨来降你身。”有时说：“我是阿弥陀佛显圣于你”等，不一而足。

【义贯】

“阿难，又诸世界”中之“六道众生，其心”中若“不”起“杀”念，“则不”会“随其”杀心而堕“生死相续”流转不断。

“汝修三昧”之目的，“本”是为了“出”六道“尘劳”，然而若“杀心不除”，则“尘”劳必“不可出；纵”使现“有多”世“智”，甚至相似“禅定现前，如不断杀”心、杀业，“必落”于鬼“神道”中；成就“上品”禅定“之人”即成“为大力鬼”；成就“中品”禅定与杀业之人“则为飞行夜叉”及“诸鬼帅等”；成就“下品”禅定之人“当为地行罗刹。彼诸鬼神亦”拥“有徒众，各各自”妄“谓”已“成无上道”。

【诠论】

《楞严正脉》说：世间有心邪之人，想要积福而求来世成神道（作神），而不知那其实是堕到恶趣，且邻接于地狱道，易堕难升，故其发心实是愚痴；而且这神鬼道必须是带杀修禅者（习禅而不戒杀）才会堕于此道，并非只是杀生便可生于神鬼道；若只是杀生而无修定，则是直堕地狱道。

【“我灭度后，末法之中多此鬼神，炽盛世间，自言食肉得菩提路。阿难，我令比丘食五净肉，此肉皆我神力化生，本无命根。汝婆罗门，地多蒸湿，加以沙石，草菜不生，我以大悲神力所加，因大慈悲，假名为肉，汝得其味。奈何如来灭度之后，食众生肉，名为释子。

汝等当知，是食肉人纵得心开，似三摩地，皆大罗刹，报终必沉生死苦海，非佛弟子。如是之人相杀相吞，相食未已，云何是人得出三界？”】

【注释】

“自言食肉得菩提路”：欲习禅者既不可带杀而修禅，亦不可食肉而修禅，以食肉即同助杀、教杀。《楞伽经》云：“为利杀众生，以财网诸肉，二俱是恶业，死堕叫呼狱。”故知食肉与杀生皆是杀业，习禅者断不可为。而今末法之中，世衰道微，邪说横行，竟有说：“酒肉穿肠过，佛在心头坐”者，真是鬼话连篇！又，前说之某教派，不但淫禅，也与世人一样吃肉：有人问：“×师，你为何吃肉？”辄答：“不妨，我吃前先念咒净一净就行了。”或曰：“我虽吃它，但我吃它时都念咒超度它，所以我吃它就是超度它，也是有缘，也是它的福气！”这又是某教派自欺欺人的妄语！

“五净肉”：即所谓：不见杀、不闻杀、不疑为我而杀、自死、鸟残（即鹰鹞等所食之残余）。佛于声闻教中通常说三净肉（即前三种：见、闻、疑），有时亦说五净肉，即加后二种（自死、鸟残）；然此皆是佛见声闻人不发大悲，行不究竟，故作此权说，为渐摄引入于大乘。至于大乘了义经中，皆不许食众生肉。《楞伽经》中即说：“一切肉皆不净，更何况有三净、五净！”《大涅盘经》云：“善男子，从今日始，不听食肉，应观是食，如子肉想，夫食肉者，断大悲种。”又，《楞伽经》云：“大慧，我有时说遮五种肉，或制十种，今于此经，一切种、一切时，开除方便，一切悉断。”又云：“大慧，如来应供等正觉尚无所食，况食鱼肉，亦不教人，以大悲前行故，视一切众生犹如一子，是故不听令食子肉。”由此可知，佛于了义经中，皆不听许食众生肉。

“此肉皆我神力化生，本无命根”：“命根”，识、煖（xuān）、息三者，连持色心，以为命根。佛世时之五净肉，皆是如来一时权便所化，故佛涅盘后，绝不听许食肉。

“地多蒸湿，加以沙石，草菜不生”；某教派人食肉，问他们为何吃肉，多答：“我们那地方，地多高山，气候寒冷，没有蔬菜。”可是他们到了他国，例如美国或台湾，还是照样吃肉，就不知要如何解释了。

“奈何如来灭度之后，食众生肉，名为释子”：《楞严正脉》云：“此可见凡佛许食肉者，皆佛在权便渐引慈化耳，及灭后，即实夺命之肉，可更食哉？而深经废权不许者，皆将示实，极护末法之误堕也。有志者务从实，而不可引权自欺矣。”“释子”，释门中之出家弟子。

“似三摩地”：“似”，相似。相似三摩地，即于外表非常相像，但确实不是真的。长水子璇说：这是鬼神定，“亦能令人知过去，未来事，与善定相似”，故名相似三摩地。

【义贯】

“我灭度后”，于“末法之中，多此”种“鬼神，炽盛”于“世间”，皆“自言食肉”可证“得菩提路。阿难，我”今虽“令比丘食五净肉”，然“此”等“肉皆”是“我神力”之所“化生”，其中“本无”有情之“命根”。由于“汝婆罗门”所处之“地多蒸湿，加以沙石”，故“草菜不生，我以大悲神力所加，因大慈悲，假名为肉，汝得其味。奈何”于“如来灭度之后，食众生肉”之人，仍自“名为释子”！

“汝等当知，是”等“食肉”之“人，纵得心开”，所得者亦不过是相“似三摩地”，终非真实三昧，“皆”成“大罗刹”鬼，“报”尽寿“终必沉”沦于“生死苦海”，永堕鬼道，故此等人“非”是“佛弟子。如是之人，相杀相吞，相食”今犹“未已”，命债难了，“云何”可说“是人”能“得”解脱而“出三界”？

【诠论】

关于三净肉、五净肉，《大般涅盘经》卷四云：“迦叶问云：‘云何如来先许比丘食三净肉？’佛言：‘随事渐制故耳。复有七中、九种。’”长水云：“今言五者，随经增减，以意配数。佛以方便权许令食，非究竟说。”诚然斯言！莫说三净肉、五净肉是权说，即使以法而言，整个声闻乘，乃至人天五乘，皆是化城权说，非究竟说；为佛大悲引摄，成熟众生，渐入真实之法故。

【“汝教世人修三摩地，次断杀生。是名如来先佛世尊第二决定清净明诲。

是故阿难，若不断杀，修禅定者，譬如有人自塞其耳，高声大叫，求人不闻，此等名为欲隐弥露。清净比丘及诸菩萨，于歧路行，不踏生草，况以手拔？云何大悲取诸众生血肉充食？”】

【注释】

“修三摩地”：指首楞严三昧。

“若不断杀修禅定者”：即带杀修禅，包括食肉修定；而以为食肉完全无罪。

“自塞其耳”：比喻修“相似禅定”。

“高声大叫”：比喻杀生、食肉。

“求人不闻”：比喻以杀生食肉而求出三界，实乃不可能之事。

“欲隐弥露”：“弥”越。同“欲盖弥彰”。

“于歧路行”：“岐路”，小路。

“不踏生草”：为护念草中众生，以免误伤之。

“况以手拔”：不拔草，为护鬼神村及依草而往之众生，如虫、鸟等。此草为其居处，亦即是其依报。为护众生之依、正，故不随意拔草。

“取诸众生血肉充食”：“充”，当作。

【义贯】

“汝教世人”若欲“修”首楞严“三摩地”，于断淫后，“次”应“断杀生”及食众生肉，“是名”为现在十方一切“如来”及过去“先佛世尊”修三摩地的“第二决定”不可改易的“清净”无染、智慧光“明”之训“诲”。

“是故阿难，若不断杀”而“修禅定者”，即“譬如有人自塞其耳”，然后“高声大叫”却“求人不闻”其叫声，“此等名为欲隐”藏反而“弥露”（掩耳盗铃，欲盖弥彰）。“清净比丘及诸菩萨，于歧路行”时，为护众生而“不踏生草，况以手拔”？连有情所依的无情器界，都以慈悲于众生故，而不损毁，“云何”心生“大悲”之人，竟会“取诸众生”的“血肉”之身来“充”作自己的“食”物？

【“若诸比丘不服东方丝、緜（绵）、绢、帛，及是此土，靴、履、裘、毳、乳、酪、醍醐，如是比丘，于世真脱，酬还宿债，不游三界。何以故？服其身分，皆为彼缘；如人食其地中百谷，足不离地。必使身心于诸众生若身、身分，身心二途，不服不食，我说是人真解脱者。”】

【注释】

“緜”：同“绵”，新絮曰绵。又，精者曰“绵”，粗者曰“絮”（见《玉篇》及《康熙字典》）。

“绢”：厚而疏的丝织品。

“帛”：丝织品的总称。

“靴”：长筒皮鞋。

“履”：短筒皮鞋。

“裘”：皮衣。

“毳”（cuì）：鸟兽的细毛。

“醍醐（tí hú）”：酥酪上一层的凝结物，为酪中之精华。

“不游三界”：“游”，游荡，不知所归。

“服其身分”：“服”，服用，穿着或食用。“身分”身体之一部分，或亦指肢分。

“如人食其地中百谷，足不离地”：经中言，此娑婆世界初成之时，劫初之人从上界或他方世界来生此界，当时之人，以业清故身轻，身上有光，能够飞行往来。后食此地之地味，及地中自然生出之粳米，身便变成粗重，不再能够离地而飞。

“不服不食”：不穿它的皮或毛，亦不吃它的身肉骨血。
【义贯】

“若诸比丘不服东方”所产之“丝、绵、绢、帛”等丝织品，“及是此土”所产之长“靴”、短“履”、皮“裘”、细“毳”毛衣，及“乳、酪、醍醐，如是比丘，于”此“世”间得“真”解“脱”，得“酬还宿”世之“债”务，“不”复“游”荡于“三界。何以故”？

以人若“服其身”体之部“分，皆为”与“彼”结了业“缘”，故不得脱。譬“如”劫初之“人”开始“食其地中”所生之“百谷”，于是，“足”即“不”再能“离地”而飞行。修行之人，“必使”自己“身心于诸众生，若”其“身”或“身分”，自于“身、心二途”（两方面），皆“不服”用、亦“不食”用，若能如是，“我说是人”即得“真”正“解脱”于世间“者”。
【诠论】

“丝、绵、绢、帛”等丝织品，因须煮杀极多生命，故佛弟子，不论在家出家，最好不要服用，有违慈悲故。偶见出家众之红袒衣或黄海青，系以丝织品为之，此实十分不当；又当今丝被极为流行，佛弟子亦应避免使用。

至于“乳、酪、醍醐”，此处虽一概遮止，但准诸经律则不无差别。蕅益大师《楞严文句》中去：“若乳、酪、醍醐，大小并许，乃至《大涅盘经》仍复开听。此经亦云：汝常二时众中持钵，其间或遇乳、酪、醍醐，名为上味。后文坛场仪式又仍用此供享三宝，以其但分余润，不害命故。今云‘不服’，则是充类至尽之意，言能不服则弥善耳。”这一段文之大意是说：至于乳、酪、醍醐是大小乘都允许用的，乃至《大涅盘经》也是听许的。甚至本经中也说：你平常于二时中持钵去乞食了，其中有时会碰到有人布施乳、酪、醍醐，这便可称作是上味的饮食了。再者，本经稍后讲到设立坛场的仪式中，仍然是用乳酪醍醐来供养三宝。这是因为乳之来源并不用伤害众生之命的缘故。现在本章经文中说“不服”，则是彻底之意，也就是说：若能不用则更加好。然而如果用了，也没犯戒。

至于“靴履裘毳”，蕅益大师说“小乘一向听许，大乘亦不全遮，以其非专为此而害命故。”大乘不全遮，是指皮靴、皮鞋不可穿，但羊毛衣可穿，至于连皮带毛之衣，则不可；简言之，若不害其命而得之毛，则可用。
【“如我此说，名为佛说;不如此说，即波旬说。”】
【义贯】

“如我此说”者，即“名为佛说”；若“不如此说”，而违于此说者，“即”是魔王“波旬”之说。
第三节 断盗心清净明诲
【“阿难,又复世界六道众生，其心不偷，则不随其生死相续。”

汝修三昧，本出尘劳，偷心不除，尘不可出；纵有多智，禅定现前，如不断偷，必落邪道：上品精灵、中品妖魅、下品邪人诸魅所着。彼等群邪亦有徒众，各各自谓成无上道。”】
【注释】
“其心不偷”：心无偷念。偷心系以贪为本，故心若不贪得他人财物，方能断偷心。

“如不断偷，必落邪道”：“不断偷”，即带偷行禅，则必堕落于邪道之中。又，此处所谓“偷”，是指凡是得之不以道，或诈骗而得，或现邪通、邪智令人心生恐惧、忧虑而献出财物等，都属于偷盗所摄。若人有偷心（欺世盗名、诈财之心），又以邪定为助，而发邪通，因而遂行其诖（juǎn：诱骗）世偷盗之意，则必堕邪道之中。

“上品精灵”：《楞严文句》云：“盗日月之精气而为神灵。”此谓，若带偷修禅，则证上品禅定者，来世即堕为精灵，也就是俗语所谓的妖精。

“中品妖魅”：《楞严文句》云：“盗人精气为妖魅鬼。”亦即《地藏经》中所说之噉精气鬼。世人有贪淫、多淫者，因脱阳而死，即是由于自行不端，而为此等妖魅所趁，夺其精气。

“下品邪人，诸魅所着”：“着”，附。带偷修禅之人，得下品定，即成为邪人，而为诸鬼魅所附着，变得疯疯癫癫，行事妖异。

“各各自谓成无上道”：连这些妖精鬼怪，都自说自己已成无上道，虽则可笑，亦复可怜。
【义贯】

“阿难，又复”诸“世界”中之“六道众生，其心”若“不”起“偷”念，“则不随其”偷心而堕“生死相续”不断。

“汝修三昧”之目的，“本”是为了“出”六道“尘劳”烦恼，然而若“偷”盗之“心不除”，即使努力修定，则“尘”劳亦“不可出；纵”使现“有多”世“智”，乃至相似“禅定现前”，但“如不断偷”心，而带偷修禅，“必落”于妖“邪”之“道”；若得“上品”相似定，即堕为“精灵”；若得“中品”相似定，则堕为“妖魅”；若得“下品”相似定，则堕为“邪人”，恒为“诸”妖“魅所”附“着。彼等群邪亦有”甚多“徒众，各各”皆“自谓”已“成

无上道”。

【诠论】

至此，于三种清净明诲中，若不断淫心，则堕于魔道，为魔眷属。若不断杀心，则堕于鬼神道，为鬼眷属。若不断偷心，则堕于妖邪之道，为妖精灵怪之眷属，果报甚重，可不惧乎？

【“我灭度后，末法之中多此妖邪，炽盛世间，潜匿奸欺，称善知识，各自谓已得上人法，詨（诱）惑无识，恐令失心，所过之处，其家耗散。

我教比丘循方乞食，令其舍贪，成菩提道。诸比丘等不自熟食，寄于残生，旅泊三界，示一往还，去已无返。云何贼人假我衣服，裨贩如来，造种种业，皆言佛法？却非出家具戒比丘为小乘道，由是疑误无量众生堕无间狱。”】

【注释】

“潜匿奸欺，称善知识”：“潜”，潜踪。“匿”匿诈。“奸”奸邪。“欺”，欺世盗名。“称”妄称。此言：私底下，暗行奸邪欺诈，而在表面上，堂而皇之地自称是众生的善知识。

“得上人法”：“上人”上德之人，内有德智，外有胜行，在凡夫人之上。故称上人。换言之，即是证圣道之人。《大般若经》云：“一心行阿耨菩提，心不散乱，是名上人。”又，《十诵律》云：“人有四种：一粗人，二浊人，三中间人，四上人。”故“得上人法”，即是证得圣人之法，得道之谓。

“詨（诱）惑无识”：“詨”：《玉篇》：“詨，诱也，诈也。”“惑”，迷惑。“无识”，无智识之人，亦即愚人。谓以种种手法、谎言，诱骗没有知识的人。

“恐令失心”：“恐”，恐吓，吓唬。“失心”，丧失本心。例如恐吓人说：“世界末日快到了！”或说快天灾地变了，或说快世界大战了——而其如是等恐吓之目的，是要信徒求他设法拯救；而想得救的人，就须供献其家财，或一大笔，或全部家产皆须奉献，如在美国发起之“人民庙堂（people,s Temple）”，全体移民南美圭亚那，建立一与外界隔绝之社区；后其教主令全体服毒自杀。前两年之“飞碟学会”，妄言某日为世界末日，上帝将来地球接其信徒上天堂，且审判其他不信的人；结果，上帝没来，世界末日也没到！这些真是所谓“妖言惑众”，末法时期非常多——为何会有这么多众生如是愚痴，会去信受它呢？实是可悲，亦复可怜。

“所过之处，其家耗散”：“家”，家财，家产。《楞严正脉》云：这些妖邪之人，“主于取财，而妖言妖行，或现妖通，自言自在，诈称得道知识，愚者不测，倾家奉之。”

“循方乞食，令其舍贪，成菩提道”：“循”顺。“方”，方所。顺着所在之方所，而行乞食。以此方便而得舍离贪爱之心。贪爱之心指内贪及外贪：外贪饮食、六尘、世界，内贪根身。以三界轮转皆缘于贪，而贪爱依于无明；若能舍对三界之无明贪爱，方能成就菩提。故《圆觉经》云：“永断无明，方成佛道。”

“不自熟食”：“熟”炊爨。不自己炊煮食物。

“寄于残生，旅泊三界”：“寄”，寄居。“残生”，残余未了之报身。“旅”，旅行。“泊”，停泊。

“示一往还”：最后示现于天上人间一往还，亦即是“最后身”，从此不再轮回。

“去已无返”：“去”，涅盘。示现涅盘之后，再不返于六道受生死。此指相上而言，即是入小乘之涅盘“化城”，然终将回小向大。

“云何贼人假我衣服，裨贩如来”：“贼人”，盗贼之人。“假”，藉。“衣服”法衣，袈裟。“裨”，与“稗”同，小贩。“裨贩”即贩卖。此云：为何贼心之人，实在并非如来弟子，却假藉如来之法衣，披着如来所传之袈裟，而出卖如来。出卖如来，指作出违佛所说之不如法行，破坏佛法，称为贩卖如来。经中记魔王波旬之言：我将于末法时期，于佛法中出家，着佛袈裟，持如来经典，而破坏佛法。可悲的是：末法之季共有万年，现在才到最初之五百年而已，而这种乱相（种种“相似佛法”——举凡种种佛法之“改革”以及俗化、外道化等皆是），已经到处都是。

“造种种业，皆言佛法”：造种种恶业、不如法业，都说他所作的是佛法，这就是“非法说法”：不是佛法之言行，而说是佛法。

“却非出家具戒比丘为小乘道”：“却”，反而。“非”，非斥，诽谤。反而诽谤出家具戒如法正行之比丘，说是行小乘，而妄自称他自己的非法行是“大乘”。这就是末法时期非常普遍的现象：凡看到人持戒正行，就说人是“执着”，是行“小乘”；而对于他自己的破戒、犯戒却说是“不执着”、“大乘的方便”。说持戒正行为小乘，与上一句相对，是“法说非法”：是正法的，他反而妄说是非法。

“由是疑误无量众生堕无间狱”：“由”，因此。“是”，此，指非法说法，法说非法，颠倒是非。“疑误”，令人于正法起疑惑，而致误导。此谓，由于这样的非法说法，法说非法，而

令众生于法起疑惑，因而误导众生入邪途，来世堕于无间地狱，受无量苦。

【义贯】

“我灭度后”，于“末法之中，多此妖邪”之人，“炽盛”于“世间，潜匿”其“奸”邪“欺”诈之行（偷偷地遂行其奸欺），诈“称”自己已为得道之大“善知识，各自”皆“谓已”已证“得上人”之圣“法”，欺世盗名，受人供养，进而“该（诱）惑无”智无“识”之人，故作“恐”怖之言论，佯为预言，以“令”其恐慌“失”其本“心”，其“所”经“过之处”，皆令“其”信徒之“家”财损“耗散”尽。

“我”于律中“教”诸“比丘”，于维生方面，须“循”顺“方”所而“乞食”，养此身命以修道，勿蓄金钱财物，以此法而“令其舍”内外“贪”，舍无明贪爱已，得“成菩提道”。又，“诸比丘等不自”行炊爨“熟食，寄”居“于”此世间，以了“残”余之“生”涯，于菩提道上暂时“旅”行停“泊”于“三界”之中，最后“示”现“一”度“往还”于天上人间，既“去已”后再“无返”回六道受生死。（如此皆是如来弟子如法、离贪之行）。“云何贼”心之“人，假”藉“我”正教之法“衣”及法“服”，披着袈裟而“裨贩如来”，妄“造种种”恶“业”，而“皆”自“言”是“佛法”（此即非法说法），“却非”斥诽谤“出家具戒”正行之“比丘”，谤彼“为”行“小乘道”，而妄称他自己的非法行为大乘道（此为法说非法），“由是”颠倒是非故，而令众生“疑”惑正法，“误”导“无量众生”造恶，来世皆“堕无间”地“狱”受无量苦。

【诠论】

关于“裨贩如来”，这里所指的是种种不如法行、败坏佛法、破坏正法、混淆邪正之行。这是最严重的“贩卖如来”。另外，于物质上的贩卖如来，例如贩卖佛经、佛像（不论是画的、雕刻的、铸造的，都是），也是属于贩卖如来之类。佛弟子最好不要作这种事，更不要以贩卖佛经、佛像为生，果报都很重的。至于香、烛、炉、供具、法器等，则无损。

【“若我灭后，其有比丘发心决定修三摩提，能于如来形像之前，身然一灯，烧一指节，及于身上爇一香炷，我说是人无始宿债一时酬毕，长揖世间，永脱诸漏，虽未即明无上觉路，是人于法已决定心。若不为此舍身微因，纵成无为，必还生人，酬其宿债，如我马麦，正等无异。”】

【注释】

“其有比丘”：“其”若。

“能于如来形像之前，身然一灯，烧一指节”：这些是表示能损弃诸有为相，于此有为幻化正报之躯，不再贪恋；正报既然能舍，依报则更加能舍。

“我说是人无始宿债一时酬毕”：“宿债”，宿世之盗债。以此舍身之行，则令无始以来所造无量的盗业之债，都能一次还清。“酬”，偿，还。因为众生无始以来不知造作了多少盗业之罪，积欠无量，故欲疾速偿清，实在不易，因此只有在如来像前，承佛威神之力，舍少分身分，而能一时无量宿债俱偿。

“长揖世间”：“揖”，拱手作礼，告辞及问讯之礼仪。“长揖”，永辞。由于没有世债，故能离系，永辞世间生死轮回。

“永脱诸漏”：即是得解脱身。

“虽未即明无上觉路”：“明无上觉路”，即是得证圆通，亦即得法身。盖二乘为只得解脱身，不得法身，唯如来及大菩萨方得法身。

“是人于法已决定心”：“法”：指法身。此人虽得解脱身，未得法身，但于法身亦已决定、当得无疑。

“若不为此舍身微因”：如果不是用这样的方法，舍少部分之身以偿宿债之微因，求取忏悔灭罪。

“纵成无为，必还生人，酬其宿债”：即使成就了无为道（证圣道），因为还有债务未清，必定还要再来人间受生，以偿还宿世之盗债。

“如我马麦”：《兴起经》云：“昔舍卫国，毘兰邑，阿耆达王请释迦佛及五百比丘至王宫，三月供斋，时有魔惑王心，入宫耽荒五欲，供六日而止。又值邑内饥馑，乞食不得。时有马师，将每日喂马麦分量减少一半，其余一半用来供佛及僧，至第九十日，王方醒悟，求佛忏悔。舍利弗即问此因缘。佛说：“过去毘婆尸佛时，有王请佛及僧，佛僧食已，为病比丘请一分食。比丘持此食归欲奉病比丘，过梵志山，梵志闻食香，即诟骂曰：‘此髡（kūn一种剃去头发的刑罚）头沙门，应食马麦，何与甘馔？’梵志所教之五百童子亦应合作如是说。尔时梵志者，今我身是，五百童子者，今五百罗汉是。”这只是诟骂，就不免要受报，更何况盗人财物，则更须酬偿宿债。然而同时须知：化佛非由业生，法佛更超诸根量，只是如来起于大悲，欲令众生离于妄造诸业，枉受果报，故大权示现，令速离妄。

【义贯】

“若我灭后，其有比丘发心决定修”首楞严“三摩提”，为诚示捐弃诸有为相，而“能于如来

形像之前，身然一灯”以供佛，或“烧一指节，及于身上爇一香炷”，以此舍身贪爱之行，“我说是人无始”以来所造“宿”世盗“债”，皆能“一时酬”偿完“毕，长揖”辞离“世间，永脱诸漏”，得解脱身，“虽”然尚“未即明无上觉路”，得圆通门，证得法身，然“是人于法”身“已”得“决定心”，必得无疑。

“若不”是“为此舍”少分“身”酬债之“微因”，以求忏悔灭罪，“纵”然“成”就“无为”道，“必”定“还”来“生人”间，以“酬”还“其宿债”（以宿债未尽故。）“如我”及五百罗汉食“马麦”之事，“正等无异”。

【诠论】

于佛像前烧指、身燃一灯等事，虽然发心很殊胜，但要行此行，最好得有经验之善知识，在场指导，否则很容易有后遗症，如溃烂、发炎不止，及神经抽痛不愈等。好有一比，譬如受大戒时燃“戒记”（俗称“戒疤”，不妥，且不庄严），最好也是依传统的正确方法，才不会出纰漏。

【“汝教世人修三摩地，后断偷盗，是名如来先佛世尊第三决定清净明诲。

是故阿难，若不断偷，修禅定者，譬如有人水灌漏巵（卮），欲求其满，纵经尘劫终无平复。”】

【注释】

“若不断偷，修禅定者”：若不断偷心，带偷心而修禅。

“譬如有人水灌漏巵”：“巵（zhī：古同“卮”：a.古代酒器，如“柏酒延年共举～。”b.古代一种作染料用的野生植物，可制胭脂。c.支离）”，卮之俗字，圆器也。“漏卮”，破漏之圆器，比喻带偷之心。“水”比喻定慧。将定慧之水注入带偷之心，望其成就圆通（平满），一边灌、一边漏，纵使经尘沙劫数，也灌不满。

【义贯】

“汝教世人”若欲“修”首楞严“三摩地”，须于断淫、杀之“后”又“断偷盗”之心，“是名”十方现在“如来”及过去“先佛世尊”敕修三摩地之“第三”项“决定”不可改易、“清净”无染、光“明”之教“诲”。

“是故阿难，若不断偷”心而带偷“修禅定者”，即“譬如有人”以“水”去“灌”注破“漏”的“卮”（圆器），而“欲求其”水能灌“满”，然而由于是漏器，随灌随漏，因此“纵”使“经”历“尘”沙“劫”数，亦“终无”令水“平复”于器口（灌满）之时。

【“若诸比丘，衣钵之余，分寸不蓄，乞食余分，施饿众生。于大集会，合掌礼众。有人捶詈，同于称赞。必使身心二俱捐舍；身肉骨血与众生共。不将如来不了义说回为己解，以误初学，佛印是人得真三昧。

如我所说，名为佛说；不如此说，即波旬说。”】

【注释】

“衣钵之余，分寸不蓄”：“衣钵”，指三衣一钵。“之余”，以外。“分寸”，一点点。“不蓄”，不储藏、积蓄。此言，除三衣一钵外，不储蓄余物，以修不贪，这是律中所说的“止持”。

“乞食余分，施饿众生”:乞食所得的余分，须布施给饥饿之众生，特指饿鬼神、金翅鸟、罗刹、鬼子母等，亦即是“出食”。这是修不悭，是律中所说的“作持”。

“于大集会，合掌礼众”：“大集会”，讲经说法之大会。“合掌礼众”，以断慢心；以观真如平等，众生即佛，无能说所说，非度所度，故慢心断，平等一真，故礼此一真。

“有人捶詈，同于称赞”：这是修断瞋心，以观怨亲一相，荣辱一性，自心所现。

“必使身心二俱捐舍”：承上句，“身”，是指身所受之捶打。“心”，是指心所受之詈骂。必须使身心二种受都能弃舍，如是方得断我法二执，这是修断痴心。

“身肉骨血与众生共”：这是总合以上之修断，而达此结果：转贪、瞋、痴、慢为不贪，不瞋、不痴、不慢，因而成就同体大悲之慈、悲、喜、舍。是故视此身肉骨血本与法界众生共一体，故皆可舍；虽舍，亦无所舍，因而究竟断除偷盗之心（偷盗者，贪取他人之物，为我所用），成就离贪、瞋、痴、慢，复得清净本心。

“不将如来不了义说回为己解，以误初学”：“不了义说”，即是佛于权乘中，一时方便引摄之说，如佛一时于《阿含经》中说：“蓄物可以资身进道。”又《萨婆多论》云：“许百物各可蓄一，但禁余二者。”亦即，这一百物中，每种可存一个，但不能存两个（可一不可二）。“回”，回护。“解”，辩解。此谓，不可拿佛一时，权便的不了义之说，来为自己的贪爱、多蓄物质之过辩解，护己之短，因而误导了初学之人。

【义贯】

“若诸比丘”，除三“衣”一“钵之余”外物，一“分”一“寸”都“不”积“蓄”（如是而修不贪），并于“乞食”所得的“余分”，布“施”给饥“饿”之“众生”（如是而修不悭）

。且“于”讲经说法之“大集会”中，能下心“合掌礼众”（如是而修不慢）。

若遇“有人捶”打“詈”骂，观“同于称赞”（如是而修不瞋），“必使”于“身、心二”种受“俱”能“捐”弃“舍”离（如是而修不痴，离我法二执），此幻化之“身肉骨血”皆可“与”法界“众生共”（如是而成就同体大悲，慈、悲、喜、舍——究竟断贪，断偷）。绝“不将如来”一时权乘中之“不了义说，回”护“为己”之贪取过犯辩“解，以”此而“误”导“初学”。若能如是究竟离内外一切贪取，而修圆通，“佛印是人”可“得真”实“三昧”。

“如我”此“所说”者，“名为佛说”；若“不如此说”，而违于此说，“即”是魔“波旬说”。

【诠论】

综上所说，若不断淫心而习禅（带淫修禅），便会落入魔道。若不断杀心而习禅（带杀修禅），即落入鬼神道。若不断偷心而习禅（带偷修禅），则堕入邪道（妖魅）。兹表列于后：

带淫修禅→落入魔道

带杀修禅→落入鬼道

带偷修禅→落入妖精（邪道）

又，淫、杀、盗、妄四者，在戒经中称为四重禁，或简称“四重”，又称四波罗夷。四重禁者，“重”之为言，重大罪过之义。“禁”者，诸佛所禁制。凡佛弟子皆不可破毁此四戒，故称四重禁。波罗夷为梵语之译音，义为堕、弃、杀头。若犯此四戒，则必堕地狱，故称“堕罪”。若犯此四戒，则是人永弃于佛法边外，故称“弃罪”。若犯此四戒，则法身慧命永断，不可复续，如人被杀头，头断之后，不可能再接上去（不可续），其生命亦断，不可续，故犯此四戒称为“杀头罪”，不可救。故从律中梵文之义，须知此四根本戒是绝对犯不得的。

然而于律中，不论是小乘律、大乘律、或菩萨戒，此四重禁的持犯之相都说须同时具“因、缘、方便、是法成就”四者，方才结犯，或结重。（“结犯”，即判有犯。“结重”，判犯了重罪。）那是依毘奈耶（《戒经》）而言。至于本经，则是依更高的标准，因为本经最终的目的，并非只在持戒，而是要依于持戒清净、进而修定，最终则志在圆通三昧，故其持犯之标准不只看在表相的“戒相”上无犯即可，而是连违犯之“心”亦不得有，亦即，不能有杀心、盗心、淫心、妄语心，因为修静虑是“增上心学”，若心中有淫、杀、盗、妄之心念，即扰乱、混秽定心，无法成就佛定。又，若有淫、杀、盗、妄之心，则连梵天都不得生，更何况成就出世间上上之首楞严大定。是故欲修大定，须先除此四障；此四障既除，乃得心地清净光明，故称此为“四种清净明诲”。换言之，这四种清净明诲也就是修大定的“先决条件”——如果连这四个条件都不具备，则连修大定的资格都没有。因此，有志于修楞严大定者，对此须善了知。

又，淫、杀、盗、妄四者，其犯行表面上看来，虽各有其因，如杀是由于瞋心，淫是由于贪心，盗主要也是由于贪心，妄语由于愚痴或慢心。然而于最终的分析下，这四者究竟都是由贪而来：淫由贪正报，盗由贪依报，杀由贪得所杀众生之皮、肉、骨、血，乃至他人之土地、人民、眷属、财宝。妄语，由于贪名、贪利、贪虚荣、恭敬、供养。又，杀表面上虽出自瞋或嫉，但瞋是由于贪而不得，因而生瞋；嫉妒亦然，由于贪受不得而起嫉恨。是故，淫、杀、盗、妄四者的动机之根源，皆是由于贪。而贪之根源，即是无明，众生以依于无明而起贪爱，复依于贪爱而造业淫、杀、盗、妄等种种恶业。故若欲断此四心（淫心、杀心、盗心、妄语心），须断其根本：贪心。欲断贪心，则须了无明。欲了无明，即须觉悟真如清净本心。若觉本心，即知这一切身心世界、若内若外，皆是无常幻化，皆自心所现，不可取着，如梦中物，如空中华，无能取，所取。如是觉悟，即内外一切放下，于世间愚夫之四行——淫、杀、盗、妄——不以为荣、不复取着，如是愚痴无明、自害害人之心究竟不生，即合诸佛如来之清净明诲，故是人乃堪修首楞严三摩地，终成圆通。

第四节　断大妄语心清净明诲

【“阿难，如是世界六道众生，虽则身心无杀、盗、淫，三行已圆，若大妄语，即三摩地不得清净，成爱见魔，失如来种。”】

【注释】

“三行已圆”：由不杀、不盗、不淫、而令“慈行、舍行、梵行”三种行皆得圆满。

“大妄语”：大妄语为妄称证果、证通、得道、开悟等；小妄语为发言不实。

“成爱见魔”：“爱见”，为事、理二惑；爱为事惑，见为理惑。又，由见有众生，或见有所得，而起爱之烦恼，称为爱见。在此为指爱魔与见魔。“爱魔”为贪得名、利等而作大妄语，未证说证。“见魔”为依于邪见，谓自己已等佛、齐圣。

“失如来种”：丧失如来种性，而成魔种性。温陵戒环法师于《楞严经要解》中说“既已成魔，自不觉知，生同醉梦，死从沦溺，以众生本有如来藏心，为成佛之种，今为爱见二魔所劫，故曰失如来种也。”

【义贯】

“阿难，如是世界六道众生，虽则身心”二方面皆“无杀、盗、淫”之心与行，且慈、舍、梵“三行”具“已圆”满，然“若”犯“大妄语，即”于“三摩地”仍“不得清净”，反“成”为“爱、见”二“魔”之眷属，丧“失如来种”性，成魔种性。

【诠论】

迩来常闻人言所谓“方便妄语”，其义为：学佛的人，在某种情境下，若打了妄语，就说他作了一个“方便妄语”，因此而自以为无罪，或无过犯，因为那是为了“一时方便”之故。须知，这是末法乱世中，戒律上的“怪胎”，律中并无“方便妄语”一词，更未有言妄语可因自称是“方便妄语”，而得无犯，成为开缘。又，若“方便妄语”可得成立而无犯，那么是否也可成立“方便杀生”、“方便偷盗”、“方便邪淫”、“方便饮酒”等等？又，妄语而称“方便”者，最多可能只是到地狱的方便，因为犯此行者，除了本罪（妄语）外，又加上“非法说法”一罪，混淆是非，毁坏正法。正行有智之佛弟子，勿随顺此等愚妄之谬说。

【“所谓未得谓得，未证言证。或求世间尊胜第一，谓前人言：我今已得须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉道、辟支佛乘、十地、地前诸位菩萨；求彼礼忏，贪其供养。

是一颠迦，消灭佛种，如人以刀断多罗木，佛记是人永殒善根，无复知见，沈三苦海，不成三昧。”】

【注释】

“未得谓得”：“谓”，说，自称。此谓，没有得菩提、道果，而自妄称已得。

“未证言证”：没有证到涅盘、禅定、三昧、神通等，而妄言已证。

“或求世间尊胜第一”：有的虽不敢妄自僭（僭jiàn：超越本分，古代指地位在下的冒用在上的名义或礼仪、器物：～伪（封建王朝称割据对立的王朝））取圣位，自称已得菩提或涅盘等佛之果位、修证，但为了求得他人供养，而妄称自己已成为世人中最尊胜的。

“谓前人言”：“前人”，现前之人。此即当面对人说。

“十地、地前诸位菩萨”：或妄称自己是十地中之菩萨，如说：“我是三地菩萨”，或说五地、七地乃至第十地菩萨。“地前”，指十住、十行、十回向的三贤位。如说：“我是三住菩萨”等。

“求彼礼忏”：“求”，要求。要求他人向自己礼拜、忏悔业障。因为要礼忏，则必须准备供养。

“贪其供养”：这些人之所以要大妄语，乃至因此要人向他恭敬、礼拜，其实都是为了取得别人的供养。故大妄语可说只是手段，其目的则是为了得“名”；而得“名”是为了得恭敬；得恭敬的最终目的是为了得供养。所以一切的大妄语，说穿了，还是为了名利。故须知，若遇有人向你表明或暗示他是几果圣人、几地菩萨——小心！他是看准你的荷包！（你如果信了，你就心甘情愿地把荷包打开——还觉得自己很幸运哩！）

“一颠迦”：梵文，又译为“一阐提”，义为信不具，断善根之人。

“消灭佛种”：消灭自身之佛种，即永断善根。

“多罗木”：又译为贝多罗树，其叶可用来写经，称为贝叶。

“永殒善根”：“殒”，殒灭。

“无复知见”：“知见”，正知见。不会再有正知见。

“不成三昧”：此辈大妄语人，纵修禅定，偶成少禅智，也只会助成其魔业，不可能成就真正三昧。

【义贯】

大妄语人为贪名利，其所作者，如“所谓未得”菩提而“谓”已“得，未证”涅盘而“言”已“证”，位等大觉。“或”退而求其次，为“求”供养，而妄称已得“世间尊胜第一”，如“谓”现“前”之“人言，我今已”证“得须陀洹果”（初果），可称已得“斯陀含果”（二果），或称已得“阿那含果”（三果），或称已得“阿罗汉道”，或称已得“辟支佛乘”（缘觉道），或称已得“十地”中某地、或称已得“地前”三贤位（住、行、向）“诸”正“位菩萨”之果证。因而要“求彼”人向自己“礼”拜“忏”悔业障，凡此诳诈，皆是为了“贪其”财物“供养”。

此种大妄语人乃“是一颠迦”，人（断善根者），其恶业已“消灭”自身之“佛种，如人以刀”砍“断多罗木”，此树即不活，（此人亦如是，以大妄语刀，断其佛种，法身慧命永远断灭。）故“佛记是”大妄语“人，永”久“殒”灭一切“善根，无复”有正“知见”，唯有邪知邪见，“沈”沦“三”途“苦海”，纵修禅智，只助其魔业，决定“不”能“成”就真实“三昧”。

【诠论】

此段中言：“谓前人言：我今已得须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉……。”十多年前，笔者刚出家，时在纽约，有一居士及其同修（配偶），皆是从台湾来的留学生，已得博士学位。彼人于台湾时就读第一流大学，且曾为该大学佛学社之社长。那时他回台省亲，返美后兴冲冲地跟我讲：他找到宝了！——他找到一个大修行的人！他说：彼人现在台湾很轰动，尤其是在大学学府中之一般年轻学佛的人中，非常受拥戴。他说、彼人创立了“××禅”，且说他已证得初果须陀洹，并说，他能在短期内，教导、训练他人，令他开悟、也证得须陀洹（初果）；听说他已“印证”了几个“弟子”已得初果（这些人亦是在家众）。当时我听了，就在心中暗自预测：这个“大修行人”大概很快就会升到二果、三果、乃至四果。果然，不幸被我料中，过不多久，就听到此人接连往上窜升，终于爬到四果。光阴荏苒，十多年后，听到佛教界有

位名教授去访问他的时候，问他：“听说你为弟子印证得果——说他们已证得初果、二果、三果、四果等，有没有这回事？”他答说：“我那是因中说果。”好个“因中说果”！其实是狡猾之辞！（“因中说果”之意为：他们目前心中虽只有“因”，不过将来一定会成就那个果；我由于见其因，而知其果，因而提前说出那个果，如是而已。）又问：“听说你自称已得阿罗汉果，有没有这回事？”他回答：“以前的不说，我现在自认是‘法眼净菩萨道行者’。”您看！又改变了，现在不敢认了！（为何不敢认？因为访问他的人是内行人，大学名教授，且差不多等于是他在佛学上的老师——他向他学过佛法；因此知道此番蒙混（蒙混）不过，故而改口。）

以上所说之例，那还算是好的；更多的情形是：有些人自封为佛、活佛、上师、无上师、金刚上师、法王，甚至说他是那一尊佛或菩萨再来、或某佛、菩萨的化身。而浊世众生常愚痴无目，信受不疑。

【“我灭度后，敕诸菩萨及阿罗汉，应身生彼末法之中，作种种形，度诸轮转：或作沙门、白衣居士、人王、宰官、童男、童女，如是乃至淫女、寡妇、奸、偷、屠、贩，与其同事，称赞佛乘，令其身心入三摩地。终不自言：我真菩萨、真阿罗汉；泄佛密因，轻言未学；唯除命终，阴有遗付。云何是人惑乱众生，成大妄语？
汝教世人修三摩地，后复断除诸大妄语，是名如来先佛世尊第四决定清净明诲。”】

【注释】

“敕诸菩萨及阿罗汉”：“敕”，令。“阿罗汉”，在此为指“权阿罗汉”，即示现之阿罗汉，非“实法阿罗汉”，以实法阿罗汉无始以来不起大悲，为求自度而取有余涅盘。

“应身生彼末法之中”：“应身”，即应化身。三乘圣人依佛教敕，以应化身而生于末法之世，为了挽救末法、扶持正教，摧破邪宗而救济众生，免受邪师邪法所惑，误入歧途，枉受沉沦。

“作种种形”：现作种种身形，即随类化身。

“度诸轮转”：“轮转”，受轮转生死之众生。

“白衣居士”：“白衣”，俗人之别称，以印度的婆罗门及俗人，多穿鲜白的衣服，而释门弟子则服染衣、缁衣、或坏色衣。

“奸、偷、屠、贩，与其同事”：奸淫（奸即淫之义，非强奸义）、偷盗、屠宰、以及贩夫走卒等，菩萨化身，在表面上与彼示同其事；以示同其事，故得以接近他，获得其信任，且才听得进其劝化之言。

“称赞佛乘，令其身心入三摩地”：这才是菩萨示现与彼同事的真正目的：为了称扬赞叹如来究竟之教：一佛乘，并伺机教授，令其身心离杀盗淫诸恶业，身心清净，因而得入三摩地。因此，请注意，菩萨示现与行恶业或贱业之众生同事，并不是真的要跟着他一起为恶，陪着他一起沉沦、堕落——正巧相反！是为了拉拔他向上，免致堕落、沉沦，更进而拉拔他，令弃恶修善、归敬佛法，乃至修行无上法，见性开悟。末法时期有一些愚痴心邪之人，曲解佛意，以为陪着别人一起造恶、犯戒、破戒、毁如来法，即是在修大菩萨的“同事摄”，因此令自他破戒、破法，而自称大乘、自谓行菩萨道。如是邪妄之人，行于非法，且非法说法，当堕无间地狱。

“终不自言：我真菩萨、真阿罗汉”：这些菩萨等应化身，终不会自己说自己是真正的菩萨、阿罗汉；亦即不会泄露自己真正的身分。

“泄佛密因，轻言未学”：“密因”，密付之因。此谓，泄漏了佛密付于他之因，将佛的密嘱，轻易地告知未学之人。“未学”指未得圣道之人。

“惟除命终，阴有遗付”：“惟”，但，只有。“命终”，示现舍报身。“阴”，暗中。“遗付”，遗言付嘱。唯一的例外是：除了他马上就要舍报身的那一刻，他暗中有遗言交代；是故即使就要舍报了，也不会公开在大众中宣布其真实身份，而是私下有所指点。是故圣人示现世间，若住世时则不泄漏，一旦被泄漏了，即不再住世。

【义贯】

“我灭度”之“后，敕”令“诸菩萨及”权“阿罗汉”，以“应”化“身”而“生”于“彼末法之中”，以护正法、摧邪宗，现“作种种”身“形”，而“度”化“诸”受“轮转”之有情，令出生死。彼等“或”示现“作沙门”、或现作“白衣居士、人王、宰官、童男、童女，如是乃至”示现为“淫女、寡妇”各种人等，其所作行业甚至是“奸”淫、“偷”盗、“屠”宰、稗“贩”等种种低贱、不正之业，菩萨皆表面上示现“与其同事”，以便亲近、相机度化，“称”扬“赞”叹一“佛乘”究竟之法，“令其”信受正法“身心”远离恶、不净行、三业清净、得“入三摩地”。然此等应化之三乘贤圣，“终不自言”说：“我”是“真菩萨”、或我是“真阿罗汉”，因而“泄”漏了“佛密”敕之“因”，将如来之密嘱“轻言”于“未学”之人；“唯除”即将“命终”，示现舍报，而“阴有遗”言“付”嘱（暗中留下遗言），亦仍不公开为之。“云何是”等着爰见魔之“人”，未证说证，非圣言圣，“惑乱”末世“众生”，而“成大妄语”？

“汝教世人”，若欲“修”习首楞严“三摩地”，当于断淫、杀、盗之“后复断除诸大妄语，是名”现在十方“如来”及过去“先佛世尊”所共教敕修习三摩地前行之“第四”项“决定”不可改易“清净”无垢、智慧光“明”之教“诲”。

【诠论】

由此段经文可知，不但未证说证是大妄语，即使说自己是某某菩萨“化身”、某某佛化身，或“再来”，亦是大妄语。因此在戒经中说：不但不能自说，甚至连他人问说：“法师，听说您已证三果（或已出三界、或已“生死自在”，或已登八地，或有神通），是吗？”等问题，即使没有肯定、明白地回答说：“是的。”而只颔首（点头）、或微笑、或默然（默认），或瞬目等用以暗示，令对方“领解”作肯定的答复，或有意令对方“误解”作肯定的答复，皆是于大妄语戒有犯！更进而言之，乃至若于此等问题，不明白地当场加以否认，亦是有犯。甚至即使听弟子们传言、议论等事（“听说我们师父有他心通。”），为师者在旁听到此言，若不加以否认、制止如是传言，即是有犯。

再者，不但别人疑已证圣，不加否认，即是有犯，甚至也不能随便说某人已证道证果、或妄下定论说某人为“大菩萨再来”，或某人是文殊的化身、观音的化身等等；乃至若听到这些传闻，亦不可再去传与他人，否则即属妄传妄语！曾经有人在讲经时公开宣示他的老师（一位八十多岁的老居士）“已经生死自在了”，而且一定可以活到九十多岁以上。不幸，老先生不久就往生了。为佛弟子不应随便宣说他人有任何果证（包括“生死自在”）——即使你是在说别人，也是犯大妄语！你既然能知、能见别人“已生死自在”，这表示甚么呢？这暗示着：你的修行比他高，或至少你与他一般高，才能知道他修证的境界。所以，当你“赞他”的同时，即是在“自赞”，是故这之中即具有两重大妄语：一者妄说他人所证，二者暗示自己所证——不可不惧！

再者，为何如来教敕即使真是菩萨及阿罗汉等的化身，也不可说？为什么？因为如果说了，便有几种后果。

一、众生都竞相来膜拜、供养，于是便于工作与名、利扯上关系。

二、你若是真菩萨化身，而有人或外道不信或嫉妒，说你是假冒的，乃至说你是魔的化身，岂不令他造大罪？

三、若你是真菩萨，而作如是宣说，但别人想作妄语，自称他也是真菩萨，如何能禁止他说？又如何能分辨真伪？因此，此例一开，便无穷无尽。

因此，为杜绝此弊，佛即教敕一律不可泄漏。是故：“泄即不住世，住世即不可泄”。准上而言，即可知此铁则：“真者不言，言者不真”。依此亦可知某教派肆言其领导人若非文殊、普贤，即弥陀、观音等之化身；乃至有一派人对外宣称其缁素二众皆已成佛，且于其名上冠“佛”字；另有一派宣称其派下数十人皆已证初地以上菩萨果位。凡此林林总总，依正教而言，都大有问题，智者请详。

【“是故阿难，若不断其大妄语者，如刻人粪为栴檀形，欲求香气，无有是处。我教比丘直心道场，于四威仪一切行中尚无虚假，云何自称得上人法？譬如穷人妄号帝王，自取诛灭；况复法王，如何妄窃？因地不真，果招纡曲，求佛菩提，如噬脐人，欲谁成就？若诸比丘心如直弦，一切真实，入三摩地，永无魔事；我印是人成就菩萨无上知觉。

如我所说，名为佛说；不如此说，即波旬说。”】

【注释】

“如刻人粪为栴檀形，欲求香气，无有是处”：将人的干粪刻成旃檀的形像；其外表虽是旃檀，但其本质仍是人粪，所以希望在这“具旃檀外表”的粪像，能发出旃檀的香味，那是绝对不可能的：因为材料不对，故产品也不会对——因不正则果不正。这比喻以大妄语心去修三昧，而欲其成就圆通，那是不可能的事：以大妄语心去修定，即使表面有几分形似（如以人粪作旃檀形），也不可能成就真正三味、圆通。

“直心道场”：“直”，质直无伪、无谄。《华严经》云：“菩提妙法树，生于直心地。”《维摩诘经》云：“直心是菩萨道场。”

“譬如穷人妄号帝王，自取诛灭”：“穷人”，穷露之人。在古代，胡乱说自己是帝王，那是造反、杀头的罪。不但自己会被杀（诛），甚至会灭族。

“况复法王，如何妄窃”：连世间的帝王之号都不能随便说，更何况十法界的法王之圣号，怎能窃取、僭越呢？莫说法王或帝王，即使连世间的学位，如博士、硕士、学士等，若非真有其学历，怎可妄言自己是博士等呢？世间学问上的学位都不能妄自称谓，更何况出世间的圣贤修证之位，如何容许妄自窃取以诳人？

“如噬脐人，欲谁成就”：“噬”咬。譬如有人想要咬自己的肚脐，怎能够咬得到？（俗语所谓：“噬脐莫及”，诚其然也。）“欲谁成就”，大妄语人，既已销灭佛种，还能期望谁可以成就无上圆通呢？

“心如直弦”：比喻无有谄曲虚假。

“一切真实”：“一切”指三业。此谓，三业皆真实无妄。

“成就菩萨无上知觉”：即成就圆通所需的真正因地之心，亦即无上菩提本。
【义贯】

“是故阿难，若不断其大妄语”而修定“者”，譬“如”雕“刻人粪”成“为栴檀”之“形”像，而“欲”于此粪像中“求”得旃檀之“香气，无有是处”；若人以大妄语心来修定、欲求圆通，亦复如是。“我教”敕诸“比丘”须以“直心”而立“道场”，无有虚妄，“于四威仪一切行中尚无虚假，云何”妄言“自称”证“得上人法”？这“譬如”有“穷”露之“人，妄”自“号”为“帝王”，只有“自取诛”杀“灭”绝；世间帝王之号尚不可妄自僭取，“况复法王”圣号乃十法界同尊，“如何”凡夫之人而可“妄窃”而居？若于“因地”修行时即“不真”实，其“果”地即“招纡曲”之结局，以此大妄语之恶而欲“求佛菩提”，即“如”欲“噬”己“脐”之“人”，终不可及，行大妄语者“欲谁”能“成就”圆通？

“若诸比丘”其“心如直弦”，无在谄曲虚假，其三业“一切真实”无伪，是人则能“入三摩地永无魔事”来障；“我印”可“是人”当“成就菩萨”所证“无上知觉”圆通之本。

“如我”此“所说”者，“名为佛说”；若“不如此说”，而违于此说，“即”是魔“波旬说”。

大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经义贯
卷 七
第二章　　道场加行
第一节 除障（前行）
1． 持戒除魔事障

【“阿难，汝问摄心，我今先说入三摩地修学妙门；求菩萨道要先持此四种律仪，皎如冰霜，自不能生一切枝叶；心三口四，生必无因。阿难，如是四事若不遗失，心尚不缘色、香、味、触，一切魔事，云何发生？”】
【注释】

“入三摩地修学妙门”：欲入三摩地之前，须先修学之妙法门，亦即所谓“前方便”，即前面所说的四种清净明诲。
“四种律仪”：“律仪”，即戒律。四律仪指四重禁。
“皎如冰霜”：“皎”洁白。即持戒清净、有如冰霜一般洁白无瑕。

“自不能生一切枝叶”：“枝叶”，指无蔓、芜杂，如禅门所说之“葛藤”。此言：若持戒清净，则修三摩地时，自不会横生枝节，芜杂的牵扯、葛滕，令菩提道树不能顺利发展。

“心三口四生必无因”：“心三”，心之三毒：贪、瞋、痴。“口四”，口之四过：妄语、两舌、恶口、绮语。“生必无因”，便没有生起之因。

“如是四事若不遗失”：“四事”即四种清净明诲。“遗失”遗漏忘失。没有遗漏，故全部奉行，称为“不阙戒”。没有忘失，念念不忘不失，故无染、无坏。

“心尚不缘色、香、味、触”：“缘”，攀缘、缘取，往外摄取之义。“色香味触”即代表外五尘或六尘，亦摄五欲。此言，其心尚且不缘取外五欲、六尘，及诸尘所作事业。

“一切魔事云何发生”：以魔皆讬尘而入于行者心中，而以诸尘去染坏、转变其心，令住着于尘染，因而退堕清净道心；此事若成，即魔事成就，而魔得遂其志。
【义贯】

“阿难，汝问”如何“摄心”得定，“我今”则首“先”宣“说”：欲“入三摩地”之前先须“修学”之微“妙”法“门”；欲“求菩萨道”者，“要先持此四种律仪”为根本，且须奉持之令“皎”洁“如冰霜”，如是，身心之乱根即得拔除，“自”然“不能生”出“一切”芜杂的“枝叶”；从而“心”之“三”毒，“口”之“四”过，其“生必无因”可依。

“阿难”，行者于“如是四”种根本清净身心之“事，若不遗”漏、忘“失”，则其“心”得恒住清净界域，“尚”且“不”起一念攀“缘色”、声、“香、味、触”等外五尘，远离一切诸尘之贪着杂染，如是则“一切魔事云何”得有因缘“发生”呢？
【诠论】

盖淫、杀、盗、妄四波罗夷为一切大魔事生起之因，因断即果不生；若于四种明诲敬持无缺，即断魔因，魔事永寂。反之，若不持四种明诲，妄行四弃（四波罗夷），而自谓在修行、习禅，欲求无魔事，则有如椽木求鱼，了不可得。
2. 持咒除宿业障

【“若有宿习不能灭除，汝教是人一心诵我‘佛顶光明摩诃萨怛哆般怛啰无上神咒’。斯是如来无见顶相无为心佛从顶发挥，坐宝莲华所说神咒。”】
【注释】
“若有宿习不能灭除”：“宿习”，宿世的习气，习气即惑业之种子。

“一心诵我”：“一心”，有二义：一、专心不二，二、至诚虔敬。盖以持咒若心不专注，以散乱心持之，一边念咒，一边攀缘外境，则成效不彰，此是持者之过，非神咒无力。再者，持咒须以至诚之心持之，不得起一念不信、或疑心，并且心理及态度皆须恭谨，不可玩忽、轻慢，否则轻法、慢法，非但持咒无效，且获罪不小。

“佛顶光明摩诃萨怛哆般怛啰无上神咒”：“佛”为三界中尊，故“佛顶”为尊中之尊，于一切法门中，最为殊胜。又佛顶，梵语为“乌瑟尼刹”，义为“无见”，故又称为无见顶，以佛顶之顶上肉髻，最上最密，一切世间、乃至声闻、缘觉、诸大菩萨皆不得见。“摩诃”梵语，大之义。“萨怛哆”，梵语，白伞。“般怛啰”，梵语，盖。合称为：大白伞盖。“大”，表如来藏心，以如来藏绝诸对待，离于二法，是故为大，此如来藏心是此咒之体。“白”者，清净之义，以如来藏心离诸妄染，此是此神咒之相。“伞盖”，能遮、能覆，如来藏心无有不包，普覆一切，此是此神咒之用，能遮止一切烦恼、魔障，荫护一切如法受持之行者，令离热恼之曝晒，立得清凉寂止。“无上神咒”，即指大佛顶首楞严咒。“佛顶光明摩诃萨怛哆般怛啰无上”这些都是形容词，用来表显首楞严神咒之体、相、用。“神咒”之“神”字，表奥妙、深密、灵明、透达，非凡夫世间所能思议、蠡测。

“无为心佛从顶发挥，坐宝莲华所说神咒”：“无为心”，无造作心，即无功用心、任运之心，非有为、有漏、无常之心。“心佛”，亦表本佛之义，以“心”是根本义。“从顶发挥”，从无见顶上显现之化佛。“心咒”，蔼益大师说：“五会神咒乃是密诠此妙心者，故名心咒，亦名咒心。”故“心咒”是指首楞严神咒全咒。（注：原文和义贯在此处为“神咒”，但注释却为“心咒”，其他版本原文则为“心咒”。今从本书。而此处“无为心佛从顶发挥”中的“挥”字，有的版本为“辉”字，今从本书。）

【义贯】

“若”修行人“有宿”世之“习”气惑业种子“不能灭除，汝”即“教是人，一心”至诚不乱“诵我”所说之“佛顶光明摩诃萨怛哆般怛啰无上神咒”（佛顶光明大白伞盖无上神咒），“斯是如来无见顶相”，于大定中之“无为心佛从”佛“顶”所“发挥”显现之化佛，“坐”于“宝莲华”中“所说”之“神咒”。

【诠论】

由此可知，此经之大义为：先持戒断“现行烦恼”，再持咒断烦恼“种子”。以“现行”依于六识，凡夫得见得知，故较易自断；而“种子”深藏于八识，深密微细，凡夫俗眼不能知见，故必须藉如来密咒之力，方能深入八识藏中而转化、断除之。换言之，可思议的、粗的“现行”，即须以可思议的净戒而对治之；不可思议的、微细的“种子”，即以不可思议的神咒而对治之。

故本经修学之大旨，其次第为：先了妄心、明本心、见本性，而后悟了如来藏乃一切染净之本因，以依于如来藏而起八识、及一切依正；如是觉了，得闻所成慧，及思所成慧，乃得开始发起正修：远离六尘杂染，持清净戒，断现行烦恼杂染。其次依于如来神咒，一心奉持，而断除宿习种子杂染。种、现既断，心离一切烦恼覆盖，即得重见如来藏本心，此时之“见”，只是遥见，而尚未得证入、未得契会；接着，由于修首楞严三昧，一切阴盖悉除，入三摩地，即得契入如来藏心，证大圆通。兹表解如上：

【“且汝宿世与摩登伽历劫因缘，恩爱习气非是一生，及与一劫，我一宣扬，爱心永脱，成阿罗汉。彼尚淫女，无心修行，神力冥资，速证无学。云何汝等在会声闻，求最上乘，决定成佛，譬如以尘扬于顺风，有何艰险？”】

【注释】

“历劫因缘，恩爱习气”：因为前段讲到，若要断习气，须靠如来大白伞盖神咒（首楞严神咒），所以此章讲阿难与摩登伽女双堕生死之因缘，是由于彼此宿世所结恩爱之习气种子。

“非是一生，及与一劫”：一般而言，夫妻之缘通常都不会只是一生或一劫，多半是至少五百世，也就是多生多劫的事，不会一生或一劫就能了，除非修行如来正法，乃能速了此种长劫之生死本因。佛在其他经中，亦言及阿难与摩登伽女之宿世因缘，例如：“佛言：是摩邓女，先世时五百世为阿难作妇，五百世中常相敬、相重、相贪、相爱、同于我经戒中得道，于今夫妻相见如兄如弟，如是佛道何用不为？”（《佛说摩邓女经》——《大正藏》十四、页八九五。注：这里的“摩邓女”与本书中的“摩登伽女”本一个人，因各个版本翻译有别，故此处按原书不变为“摩邓女”。下文同。）

“我一宣扬，爱心永脱，成阿罗汉”：佛一宣说神咒，敕文殊持咒往护，恶咒立即销灭；摩登伽女一闻神咒，由于咒力加持，宿习之种子即得灭除；接着见佛、闻法，于是爱河干枯，而顿证三果。最后经文殊抉择究竟之圆通法门后，又大悟而证四果。这是据吴兴、仁岳法师的《楞严经重闻记》所说。但《楞严正脉》评说：“四果虽由闻法，推其拔脱之力，仍当归功于咒：非咒拔脱，何由而得闻法以至证阿罗汉哉？”此论确实的当，盖此经始自神咒破邪，中辅以显说、开示悟入，终依神咒起修，由咒力加持，速断宿障而得证真。

“譬如以尘扬于顺风，有何艰险？”：“尘”，比喻习气。“顺风”比喻神咒。将灰尘顺风一洒，尘尽飘散；此比喻习气若遇到神咒，悉皆飘散，有何困难、险阻呢？因为若无如来神咒，则在修行中即虑或有境界障、烦恼障等困难险阻。

【义贯】

“且汝宿世与摩登伽，历”无数“劫”之“因缘”，其所依之“恩爱习气”种子，“非”只“是一生及与一劫”，乃是多生多劫所成，本难解脱，然经“我一宣扬”神咒及正法，摩登伽之“爱心”即“永”解“脱”，顿“成阿罗汉。彼尚”且本是一介“淫女”，原“无心”于“修行”，但由于神咒不可思议之“神力冥资”，尚能“速证无学”之果位；“云何汝等在”此“会”中之“声闻”众，既已回小向大，发心“求最上乘”，心中“决定”必定要“成佛”道；既已有心，又有如来神咒加持，欲除宿习之障，“譬如以”微“尘扬于顺风”，微尘尽皆飘散，如此修行，尚“有何艰”难“险”阻。

【诠论】

末法时期，魔强法弱，故修行者，于教理之闻思修外，仍须仰仗如来真言加持，方能度诸险难。诚如长水·子璇法师云：“前虽广说持戒清净皎如冰霜，既不造新，已离魔事，然有无始宿习垢障尘沙，如影随形，与道为妨，于修行者一切时障，或数病、数恼、多淫、多瞋，或遇邪师，或遭魔娆，诸难竞起，皆是无始不善宿因、邪思业种，熏识现行，常与正道以为冤敌。凡夫始学，道力微弱，不能排遣，故佛有妙神咒，能灭宿世恶习，令无娆恼，道力速成，不遭退屈。前说定慧破烦恼障，复明戒学但止罪业，今说神咒，能破宿殃，兼除报障。三障苟亡，不证何持？”

又：关于摩登伽女的证道因缘，据《佛说摩邓女经》云：‘佛问：‘汝追逐阿难，何等索？’女言：‘我闻阿难无妇，我又无夫，我欲为阿难作妇也。’佛告女言：‘阿难沙门无发，汝有发，汝宁能剃发不？我使阿难为汝夫。’女言‘我能剃头发。’佛言：‘归报汝母，剃头发来’……女还到佛所言：‘我已剃头发。’佛言：‘汝爱阿难何等？’女言：‘我爱阿难眼，爱阿难鼻，爱阿难口，爱阿难耳，爱阿难声，爱阿难行步。’佛言：‘眼中但有泪，鼻中但有洟（tì涕），口中但有唾，耳中但有垢，身中但有屎尿臭处不净。其有夫妻便有恶露，恶露中便有子，已有子便有死亡，已有死亡便有哭泣，于是身有何益？’女即自思念身中恶露，便自正心，即得阿罗汉道。”（恶露即是男精女血，女血即指卵子或月经之血。）

“佛知已得阿罗汉道。”即告女言：‘汝起至阿难所。’女即惭而低头，长跪于佛前言：‘实愚痴故逐阿难耳。我今心已开，如冥中有灯火，如人乘船，船坏依岸，如盲人得扶，如老人持杖行；今佛与我道，令我心开。’以上即是摩登伽女的得道因缘。（《大正藏》卷十四、页八九五）

第二节　坐道场修定慧

1．因戒生定

【“若有末世欲坐道场，先持比丘清净禁戒，要当选择戒清净者、第一沙门以为其师，若其不遇真清净僧，汝戒律仪必不成就。戒成已后，着新净衣，然香闲居，诵此心佛所说神咒一百八遍，然后结界，建立道场；求于十方现住国土无上如来，放大悲光来灌其顶。”】

【注释】

“坐道场”：“道场”，有二义。一、修道或证道之处；二、传道之处，即讲经说法之处。这里是指佛修道之处。“坐”者，不动也。故“坐道场”即是于修道之处所，身心不动；这个“不动”，并非指一直坐着不动，而且也不能说只有在静坐时才不动，而是于道场中修道时，于行住坐卧、一切时中，身心皆不动摇；又，不动者，不为烦恼所动，不为内外一切境界所动，乃至一念不生，故不动；言一念不生者，为无一妄念、恶念、邪念生起，非无善念也。若如是者，即名坐道场，故称不动道场。

“先持比丘清净禁戒”：法如是故：由戒生定，由定发慧；故先持戒，净身语二业，再进修禅定，以禅定水洗涤心垢；垢尽心明，本智显发。是故欲修无上法，最先须持佛戒。然而此处经文既说持比丘戒，那么在家众当如何？须知本经所说法门为最究竟之实法，非一时权便之法，故修学者的条件当然也是要求最高的，故须出家，方能修究竟无上道。又，既然心慕如来无上道，志出生死，舍此无他，即应舍生死贪爱，如法出家，受学如来三无漏学，方得名为真正虔诚发心修行无上道者。至若在家众，若至诚慕道，但为因缘所限，尚未能出家，欲修此楞严法门，则或可如法受持五戒及菩萨戒，然后进修此法门，以至诚所感，或亦可入深三昧，大发圆解，亦殊可能。

“要当选择戒清净者、第一沙门以为其师”：“第一”，指德、腊俱长。“师”，指戒师。于此法门之修学，不但须要出家，且须依最清净大德求得净戒。

“戒成已后”：“戒”，指戒体。谓如法登戒坛，成就最清净戒体之后。

“着新净衣”：所着之衣，里里外外皆须清净；若无新衣，即将旧衣洗净；若有破损，须得妥为补缀。如是内具净戒，外着净衣，即内外俱净、表里如一，为证性相一如作因。

“然香闲居”：“然”，同“燃”。“闲”者，不忙碌、勿迫，以放下一切世俗作业，内外无事，无有外骛（骛wù：追求），无有攀缘，故称为“闲”。又，“闲”即是暇，修道之人即是“有暇之身”，不同于世俗之人，忽忽遽遽（遽jù：匆忙）、来来往往、纷纷扰扰、栖栖皇皇，无一刻得暇：身无暇、意无暇、虚劳不断；上班也忙，忙着上班；下班也忙，忙着下班；放假也忙，忙着做家务，忙着度假、忙着陪孩子老婆、忙着吃喝玩乐、忙着与亲朋交际——无有

一刻不忙，只是换个方式而已。故世俗之人，即是“无暇之身”。坐道场修行之人，以俱放下一切世间作业，故能“闲居”，静坐摄心。

“诵此心佛所说神咒一百八遍”：“一百八遍”，表能灭一百零八烦恼。行者以净戒违其现业，神咒除其宿种，种现齐修，故魔不能得便。又，先诵咒，以神咒之威神力，感得天龙八部、护戒神王、金刚明王，皆来拥护，故道场严净。因此古来打禅七之道场，皆有先作“楞严会”以除魔事之传统，盖据此而来。

“然后结界”：“结界”，在建伽蓝（寺院）之前，或欲设传戒之戒场，或欲设立修道之场所，即依显教、密教之“作法”或“仪轨”，或毘尼中所制之“羯磨法”，而定其道场之区域与界限，并清净、加持之，称为“结界”。其作法所限定之地，称为“结界地”。结界有两种：一、自然界，即以自然环境作界限，如山、河、湖、岛、洲、林、树、岩等为界。二、作法界，为以集僧作羯磨所结之界。此作法界又有摄僧界、摄衣界、摄食界三种，这些都是方便僧众集合、说戒、诵戒等之用。以上为显教之结界。密教于每次修法时，皆有结界。密教之结界有五种：地结、四方结、虚空网、火院、及大三昧耶；并且于每次修法未了，皆须解界，又，结界即是严净、守护、加持之义。凡建道场，不论永久或短期者，皆须先结界，如世间人欲开垦一块地，须先圈定其范围，隔除闲杂人等，以维现场安全，然后施工；建道场修行，亦复如是。

“求于十方现住国土无上如来，放大悲光，来灌其顶”：此时，由得咒力加持，及己之定心，而得住于止观：于止观中，求祈现在十方佛国中之如来，不违本誓，放光加持。“灌顶”，即是如来以其一切智海之水，灌行者顶，令速得如来之一切智智，此为一切加持中之最上者。

【义贯】

“若有末世”之佛弟子，“欲坐道场”修行大定，须“先”受“持比丘”之“清净禁戒”，且于受戒时，“要当选择戒清净者”，德、腊“第一”之“沙门，以为其”戒“师，若其不遇真”实“清净”大“僧，汝”所受“戒律仪，必不成就”。于无漏“戒”体“成”就“已后”，即成道器，能堪修大行，魔不能坏。然后沐浴、“着新净衣”，表里俱净，“然香”供佛，“闲居”静坐摄心，接着“诵此心佛所说神咒一百八遍”，以此咒力加持内外，“然后结界，建立道场”，于止观中“求于十方现”在“住”持所化“国土”诸“无上如来”，以本誓愿力，“放大悲光，来灌其顶”。

【诠论】

如是一切如法修行，十方如来悉知悉见，以本愿力护念加持，所作修行无不果遂。

2． 因定生慧

【“阿难，如是末世清净比丘，若比丘尼，白衣檀越，心灭贪淫，持佛净戒，于道场中发菩萨愿；出入澡浴，六时行道，如是不寐，经三七日；我自现身至其人前，摩顶安慰，令其开悟。”】

【注释】

“白衣檀越”：此为在家男女二众。“檀越”为华梵合言；“檀”，梵语，具言为檀那（Dana），布施之义。“越”，超越，以布施能超越贫穷之苦海，故称檀越。贫穷有两种：财贫及法贫。施财得超越财贫，施法则得超越法贫。前段说欲修此法者须受比丘戒，此段虽许在家二众亦可修此大法，然亦须持戒清净，不只持在家五戒、菩萨戒、且须行梵行，如同出家，身不行淫（邪淫、正淫俱除），亦除心淫，如是方堪修此胜法，具如下说。

“心灭贪淫”：即行梵行，及持如来清净明诲。

“持佛净戒”：并且不论出家、在家，皆须持佛之一切净戒。

“发菩萨愿”：即是发菩萨之四弘誓愿，以此四愿为一切菩萨大愿之根本，须发此四大愿，方具菩萨种，堪修大行，绍佛种性。

“出入澡浴”：“出入”，指若出了道场又再进来，即须沐浴以净身，以免在外面染上不净物，而为恶鬼神等秽物所附，隐于道场，乘虚作怪，为害不浅。故于专修时，“护净”之事非常重要：身心内外不可藏纳任何不净。

“六时行道”：一日之中共有十二时，昼夜各有六时，其中六时行道，六时静坐；行道即包含经行、礼佛、诵咒等。行道与静坐交替而行，如子时行道、丑时静坐、寅时行道、卯时静坐等，如此则动静合宜，调合昏散。然而不论是行道或静坐，其所修皆是依于“返闻自性、入流亡所”而行。

“如是不寐”：“寐”有二义：一、昏睡，二、忘失。修道时若作短时养息，亦不可如常人昏睡不觉，须右肋而卧，心作光明想，以除无明及昏忱盖。除此之外，于一切时中，念念之中皆不能忘失“返闻自性”，故称不寐。

“我自现身”：于修行中，若见有佛、菩萨现身，须善了知是否为魔事现前，或只是自心一时妄现之幻象，而并非真正佛菩萨现身；其方法即如古德所说：“若见佛像，当观空寂，（观诸本不生，一切诸法，自心现量），如是观了，若是真佛，其像显然，若是魔事，其像则灭。”

【义贯】

“阿难，如是末世”持戒“清净”之“比丘，若比丘尼”，或持戒之“白衣檀越”，其“心灭”除“贪淫”，行清净梵行，且“持佛”所制一切“净戒”，并“于道场中发菩萨”四弘誓“愿，出”道场后复“入”之时皆须“澡浴”净身，执勤护净，“六时行道”、六时静坐，善摄其心，“如是”明觉不昏“不寐，经三七日”勤行精进，“我自现身至其人前，摩顶安慰，令其”速得“开悟”。

第三节　建立道场、结界轨则

【阿难白佛言：“世尊，我蒙如来无上悲诲，心已开悟。自知修证无学道成。末法修行建立道场，云何结界，合佛世尊清净轨则？”】

【注释】

“末法修行建立道场，云何结界”：于末法之时修行，由于道高一尺，魔高一丈，因此建立道场不是一件小事，须尽心尽力，如法如仪，清净庄严，方能免除魔事。

【义贯】

“阿难白佛言：世尊，我蒙如来”的“无上”慈“悲”教“诲，心已开悟，自”已确“知”于“修证无学道”方面定当“成”就。然而“末法”时期的众生“修行建立道场”时，应“云何结界”，方符“合”诸“佛世尊”所制之“清净”仪“轨”法“则”？

1．净地、结坛

【佛告阿难：“若末世人愿立道场，先取雪山大力白牛，食其山中肥腻香草，此牛唯饮雪山清水，其粪微细，可取其粪，和合栴檀，以泥其地。若非雪山，其牛臭秽，不堪涂地。别于平原，穿去地皮，五尺已下取其黄土，和上栴檀、沉水、苏合、薰陆、郁金、白胶、青木、零陵、甘松、及鸡舌香，以此十种，细罗为粉，合土成泥，以涂场地，方圆丈六，为八角坛。”】

【注释】

“先取雪山大力白牛”：“雪山”为横亘于印度西北之山脉，有以喜马拉雅山为雪山者；亦有以葱岭西南的兴都库什山脉为雪山者。此雪山以其终年积雪，纯一洁白，又高峻难至，故用来象征纯白无染、凡夫难证、至高不动的真如本性，为不变之理体。“大力白牛”象征自性清净之根本正智。亦即《法华经》所说之“大白牛”。“大”，表一佛乘。“白”，表纯一无杂，以其心不杂凡外权小。“牛”，表力大，能忍辱负重，发长远心，驮负众生至无上菩提。

“食其山中肥腻香草，此牛唯饮雪山清水”：“香草”象征三慧，“清水”象征正定。此牛唯以三慧及正定为饮食：食三慧草、饮禅定水；即以清净法食为食。

“其粪微细”：“粪”表清净法食消化之余，象征由戒生定、因定发慧之转化。

“可取其粪，和合栴檀以泥其地”：“泥”，涂。建立道场，修行密法，须先净地，将原地之土除去二、三尺（此表净除现行业习），覆以新土（表净持佛戒），再用大白牛粪（表正定）加旃檀香（表般若慧），涂在地表上。又，大白牛粪，亦表佛力及菩萨力，而旃檀则表行者之自力，内力外力和合，以涂“心地”，表反熏八识之意。

“若非雪山，其牛臭秽，不堪涂地”：如果不是如来所说的一乘大法（雪山），则一切凡外邪小之法尽皆不净（臭秽），不能拿来反熏行者之八识，净严心地（涂地）。

“别于平原，穿去地皮五尺已下，取其黄土”：“平原”，指其他菩萨或祖师所说之法。“穿去地皮”，表离其文字相，“取其黄土”，表得其菁华，悟指月之指。又，“穿去地皮”亦表破我、法二执之表相，然后解阴结、而破五阴。

“和上栴檀、沉水、苏合、薰陆、郁金、白胶、青木、零陵、甘松、及鸡舌香，以此十种”：“鸡舌香”即丁香。十种香表十波罗蜜：檀、戒、忍、进、禅、慧、方、愿、力、智。一般显教讲“六波罗蜜”，于密教中，如《华严》等大经，如来则为诸菩萨说“十波罗蜜”，令速证毘卢法身。以本经乃圆摄显密二教之理事，故于理上亦由显入密，以期令行者速入如来自证秘密境界。

“细罗为粉，合土成泥，以涂场地”：“细罗为粉”，表行者于十波罗蜜须精参密行，完全通达融会，无有扞格（扞hàn同“扦”。扞格(hàn gé)：互相抵触。固执成见,不能变通）。“以涂场地”，以净严心地。

“方圆丈六”：“丈六”，为如来化身之身量，表令行者速得佛身故。

“为八角坛”：“八角坛”以理上言，即八不中道：不生不灭，不常不断，不一不异，不来不去。以行“八不中道”，即离四句（生灭、断常、一异、来去）、绝百非，如是即显如来真如法身。“坛”，为供养处；于理上言之，此八不中道为最上供养。于事上，则“八角”表八供养：嬉、鬘（mán①美好的头发。②戴在身上作装饰的花环）、歌、舞、香、花、灯、涂；此亦即真言密教之八供。

【义贯】本节从略。

【诠论】

自此以下，为佛开示如何建立道场、设法坛、备供具、供品等。因为修行圣道，牵涉到六凡、四圣、一切染净、依正诸法，所以本有许多凡夫无法通达的不可思议之处，道场的设立须理事

兼顾。然而不管如何建立，总离不了清净及庄严二法；又，清净为内外清净，庄严为内外庄严；内外清净故能离障，内外庄严故能成就一切圣法。然须先清净，而后能庄严；以清净为体，以庄严为相、用。把握这两个原则，方能开始建立坛场。

又，须知此中种种事相，都含有深义或密义，一般称为“表法”。表法的“表”字，是表徵或代表之义，也就是文学中所说的“象徵”（symbol）。象徵之义，为以某形象来表徵某种意义，如以玫瑰代表爱情，以骷髅代表死亡，即是象徵之义，又称为“表法”。然而“表法”与“譬喻”有何不同呢？于文学中，譬喻(simile)系显喻（明喻），而象徵则为一种隐喻（metaphor）。譬喻之中，一定有一个“如”字、或“像”字、或“仿佛”、“好象”、“犹如”等，举例言这，“人生如梦幻”，就是譬喻（显喻）；“你是我夏天的太阳”、“音乐性是诗的灵魂”都是隐喻。隐喻有很多种，象徵（表法）是其中的一种。为什么要解释这些呢？因为佛在讲甚深法的时候，常常都用譬喻的方法来说（因此佛经是文学性及诗意很高的作品——然而佛却不是为了文学性或诗意而运用譬喻。）其实“譬喻”即是佛十二部经的一种。那么佛为什么于说法中要广用譬喻呢？因为佛所说的道理很深奥，非已证入圣慧眼的人，无法现量知见，因此佛只好以种种“比量”言词，令闻者睹近，渐渐深入，最后达于本源的“现量”境界。因此佛在《法华经》等经中说：“诸有智者，应以譬喻而得开悟。”这里的“譬喻”即包括了显喻及隐喻。《金刚经》中的譬喻多为显喻（举如“一切有为法，如梦幻泡影、如露亦如电”）；而《法华经》中的譬喻多为隐喻（如：三车、羊车、鹿车、大白牛车；化城；浪子回头的故事等）。这些隐喻（也就是《六祖坛经》所说的诸佛之“密语密义”），学者必须了解其所代表的意义（文字背后的意义），这样修来才有意义。而此处所说“设立道场”的种种事相，也多半涵摄某些密义或深理，并非纯粹只是表面的庄严。因为事相上的严净又含藏了理上的深义，理与事两相和合，就能产生不可思议的法力，这就是如法设立坛场的用意所在。

附带提一下，设立坛场时，理或事皆不能偏废，但由于我们在时间空间上，与佛世时大不相同，有许多事相上的物品实在无法一一完全照办，例如此段经文中说用大雪山的牛粪来涂地，在此情况下，恐怕只能尽量于事相上配合经文而作，或用相近之代用品，但犹须通达其理，如理而作，如此即使于事上有所不逮，亦庶几无大过矣。

最后，关于前面所提的“护持道场清净”一项，有必要再详加说明一下。所谓“护持道场清净”或“护净”，对于佛法的修行人而言，于专修、静修、或闭关时，特别重要。“护净”的内容，最主要的当然是指“净戒”；若以修此大佛顶法来说，当然是要依“四种清净明诲”去修，以为首要。其次，在家或出家，都应依其已正式受持的戒法来修持，即是所谓“具戒清净”；若已受菩萨戒、三坛大戒者，即应依“菩萨三聚净戒”而修。接着再依佛顶三味法修持，以达“净念”、“净业识”，念念护持自心清净，相续不断——这就是积极的、主要的“护净”之行。此等诸行是护净之“本行”或“本因”，但光是有本行之因也还不能成就其事，仍须有许多“助行”或“助缘”，因缘和合则事易成就。故“护净”之助缘以及助行亦不得忽视或忽略，亦须虔敬如实而行。

那么什么是护净的“助行”呢？简言之，即行者自己的身体以及道场的环境，皆须护持清净，勿使污秽、脏乱。首先，佛案、佛龛、供桌、供具皆须常擦拭，维持干净；乃至地板、地毡、行者的起居处或卧房、书桌、浴室、厕所、马桶、洗脸台等皆须整理干净整齐。早起后，被子、蚊帐皆须折叠收拾。最重要的是：每天必须沐浴一次，内衣裤须每天换。若依密法修习，有些经轨中还规定要“六时澡浴”，这可能是因为印度气候湿热，容易出汗，再加上礼佛、经行流汗更多，故须常洗。在此讲一则事：二十多年前，在香港有位在家的“上师”，他在书中教人闭关时，特别叮嘱行者“不要洗澡”（或不可洗澡）。这在佛正法中是没有这样的作法与说法，而且正好相反。

又，如果行者是出家众，更须如常剃除头发，至少半个月一次，这才是如法行。虚云老和尚是近代禅者的翘楚，他在他自撰的年谱中说，他在山中独自闭关修行数年之后，经常入定；但因远离人群，无人供养四事，故衣食皆很艰难；吃得很少，衣服已破烂，不堪蔽体。然而精神奕奕，步履如飞。他结束闭关后，为了于修道上更进一步，于是打听到当时的一位极有修行的出家长老大德之处，径去请益。到了以后，如法顶礼，说明来意，老法师见他头发俱长，衣不蔽体，于是问他：“你如是形貌是谁教你的？虚云和尚答：“没人教我，是我自己这么作的。”老法师说：“你这是在修外道，不是在修佛法！”真是一语中的！一点不错，在佛法中，诸佛菩萨及佛弟子都是清净庄严的，他们即使勇猛精进，也是要保持身心与环境清净庄严，生活正常。若因修行而搞得像流浪汉似的腌臢（腌臢a
zā：脏的,不于净的）邋遢脏臭，那是外道，不是佛道。即使到现在，也常见有出家众掩关修行，虽有人护关，但出关时却留着长发、长须，看来倒比较像武当山的“道人”，不像佛门高僧。故知其作法是谬误的。

又，为佛弟子，应常念我本师释迦如来，初发心出家时，即自剃发须，故为佛之出家弟子，不论在闭关或平时，都应如法依律剃除发须，不应蓄发、留胡子，有违威仪。

以上为关于专修或建道场时的“护净”，行者应如实于理上解、事上行，不可偏废，亦不掉以轻心，更不可说：“我只要心清净就好了。”作这样的恶取空邪论。试问：倘若你的身体、衣服、居住环境、以及佛堂都一片脏乱，如是，你如何能维持你的心清净？又，身体与环境之染净即是心中的染净之反应：心清净，即与清净的法相相应；心染污，即与染污的法相应。故若身体与环境垢秽，而其人尚在其中生活、居住，若说此人能令其心清净无染，那是很可疑的，也很不配称或相应。再者，若于身体与居处不能作到护净无染，那是依正（依报、正报）不净

。以此依正不净之因缘，便会感得“乐秽”的恶鬼神前来亲近及扰害；当然，因为护净不力，身境污浊，清净的护法菩萨、鬼神亦不乐居，因而远离。进而言之，若能护净，不论是“净戒”、“净地”、“净坛”、“净身”，即表示对法的尊重、以及对修道的诚意。试想，我们要请客时，尤其是请贵客，并非只准备丰富的饮食即可，而环境却一团脏乱，那对客人是一种不尊重。更何况欲修无上定慧三昧时，须要请诸佛菩萨慈悲前来降临、受供、加持，并请诸天护法来护持；要请如是贵客，你怎能到处脏兮兮的，又不肯劳驾整理整理，却光说你很诚心，这样若非虚伪，就是邪见、或妄语，表里不一致。须知，修行一开始就是要排除一切障难，做到内外一致，最终达到表里一如，性相融通。以此之故，所谓“净戒”、“净地”、“净坛”、“净身”也就是为了要成就一个“净缘”，以达成“净身语意”、“净三业”、“净念”、“净业识”、“净八识”等的究竟目的。法如是故，如是因即如是果，因此在护净的工夫上，为了种种“净缘”所作的种种“净行”必不可废，须如法行，修行方无障难。

2．庄严道场

【“坛心置一金、银、铜、木所造莲华，华中安钵，钵中先盛八月露水，水中随安所有华叶。取八圆镜，各安其方，围绕华钵。镜外建立十六莲华。十六香炉。间华铺设，庄严香炉。纯烧沉水，无令见火。”】

【注释】

“坛心”：象征中道因心，即真如本体。

“金银铜木所造莲华”：“金银铜木”，表行者可随能力及因缘而置，不必拘泥。“莲花”，表染净不二，于染离染，因果同时；此是顿教义。金银铜木各种材质的莲花亦表示：不论行者本来的根器、资质如何，只要发心修无上道（欲成莲花），则功不唐捐，究竟必至佛地，以真如本无二致故。

“华中安钵”：“钵”，象征如来藏，以“钵”名为应器，或应量器，故是如来藏随众生心，应所知量，随缘应化而不变：本体不变，而能随缘应化。于“花中安钵”，即表行者于如来妙法中安其本心，安住妙法也。

“八月露水”：“八月”，月最圆时，又是表示此理最圆。“露水”，禅定水，甘露水，此指首楞严大定之水，能洗涤一切烦恼罪垢。此定水乃依最圆满、中道纯真之理（如来密因）而来。

“随安所有华叶”：表以如幻智闻熏、闻修，成就中道妙慧，无不具足。

“取八圆镜，各安其方”：“八圆镜”，表八识转为智慧。“镜”即是智，以智能照故。“各安其方”，表示不离当处，即处而转；亦表即体而转：但转其名、相，而不转其体，是名为“转智”。

“围绕华钵”：此表所修一切转智（能转之智），究竟皆依如来藏（钵），及其所现妙法（华）。

“镜外建立十六莲华，十六香炉”：“镜外”，表行者自身之外。“建立”，成就。“十六莲花”：此须以密教乃得明之：行者（或本尊）之四方（东、南、西、北）各有四佛，四佛之四方，亦各有四大菩萨为其眷属，四四一十六，故十六莲花即表四方佛之十六大菩萨。四方佛即东方阿閦（chù）佛、南方宝生佛、西方阿弥陀佛、北方不空成就佛，此四佛为表中央毗卢遮那佛之四智。

“纯烧沉水”：指一心依如来密义纯修无上正法，不杂修其他。

“无令见火”：只有沉水香之香烟缭绕，表不躁进，而致令功夫白费；以于烧香之时，若见火而无烟，则所烧之贵重沉水，皆成白费。

【义贯】

本段经文之义贯随顺此段而作，故其方式有别于其他义贯，兹特说明之。

于行者自心中（“坛心”），随缘而修治成就（造）于染离染之妙法（莲华），并将行者之如来藏心，安置于此妙法之中（安钵——安心）。若欲进一步安心，则于心中依于圆满中道（八月）成就首楞严大定之禅定甘露之水（露水）；即于定中修种种中道妙慧（水中随安所有华叶）。次以此大定、妙慧熏转八识成净智（八圆镜），不离本处，不离本处，即体而转（各安其方），摄归如来藏（围绕华钵）。于自本心外（镜外），为破一切邪、显一切正，更成就（建立）四佛并其眷属四大菩萨（十六莲华），皆如法供养熏修（十六香炉），并以无量净法，庄严此薰修（庄严香炉）。一切修行纯依如来密义无上正法（纯烧沉水），且如实修行，勿令躁进而唐捐其功（见火）。

3．备供养物

【“取白牛乳，置十六器。乳为煎饼，并诸砂糖、油饼、乳糜、苏合、蜜姜、纯酥、纯蜜；于莲华外各各十六，围绕华外以奉诸佛及大菩萨。”】

【注释】

“乳为煎饼”：以乳煎饼，亦即煎乳饼。

“并诸砂糖、油饼、乳糜、苏合、蜜姜、纯酥、纯蜜”：乳加砂糖、油乳饼、乳米粥（糜即粥）、乳和众香煎汁成膏（和合众香称苏合）、以蜜浸姜、纯酥（即将“起士（cheese）”再提

炼而成）、纯蜜，加上面的乳煎饼，共有八味，象征所修的八不中道或八正道。内自利八味成就，外利他八味成就，共十六味。以此十六味供养十六尊。

【义贯】 本节从略。

【“每以食时，若在中夜，取蜜半升，用酥三合，坛前别安一小火炉。以兜楼婆香煎取香水，沐浴其炭，然令猛炽，投是酥蜜于炎炉内，烧令烟尽，享佛菩萨。”】

【注释】

“每以食时”：“食时”指中午斋食之时，因为诸佛在日中受食，所以每日在日中供奉佛菩萨。

“若在中夜”：因佛在中夜不受食，故只以酥或蜜烧令烟尽以享之。

“兜楼婆香”：此香中国不产，故只译其音。据《异物志》说：此香产于海边国；或说产于鬼神国。亦有译为香草或白茅香的。

“享佛菩萨”：“享”即供养。

【义贯】 本节从略。

【诠论】

此节经文所说，以香水浴炭，及投酥蜜于炎炉内，其实即是密教所说的“护摩”。护摩，梵文之音译，其意义为火供。亦即将供品投火燃烧之，以为供养。

4．安奉佛像

【“令其四外遍悬幡华，于坛室中四壁，敷设十方如来及诸菩萨所有形像。应于当阳张卢舍那、释迦、弥勒、阿閦（chù）、弥陀。诸大变化观音形像，兼金刚藏，安其左右。帝释、梵王、乌刍瑟摩、并蓝地迦、诸军荼利、与毗俱胝、四天王等，频那夜伽，张于门侧，左右安置。”】

【注释】

“四外”：即八角坛的四边之外。

“遍悬幡华”：“幡”代表密咒，“华”代表密因。密咒能摧邪辅正；密因为十度万行之本。

“当阳”：面对阳光，即正位，座西朝东。

“卢舍那”：梵语，义为净满，为报身佛。一说为毘卢遮那之略；按此实不确，否则法身佛与报身佛之名乃夹缠不清。故不应依此释。

“阿閦”：即阿閦（chù）鞞（bì）佛，义为不动佛，居于毘卢法界之东方。

“诸大变化观音形像”：即观音菩萨的种种化身像，例如千手观音、准提观音、如意轮观音等等。

“乌刍瑟摩”：即火头金刚，与秽迹金刚同体异名。

“蓝地迦”：即青面金刚。

“军荼利”：五大明王之一，为南方宝生如来之忿怒尊。

“毗俱胝”：即毗俱胝观音（Bhrkuti），亦即七俱胝观音，也就是准提观音，或准提佛母。《不空羂（juàn）索陀罗尼自在王咒经》卷下云：“毘俱胝，周言瞋目。”因为此尊也是属于观音的忿怒尊，为观音示现明王相以调伏恶众生者。

“频那夜伽”：又译为毘那夜伽，象头人身之鬼神，又称欢喜天，系常爱扰害修行人之恶鬼神；然亦护持如法修行之行者。又，有人将频那与夜伽分开为两种，实是讹误。

【义贯】 本节从略。

【诠论】

此节依密教言之，即曼荼罗之安置法。此曼荼罗分三重，内重安十方如来及诸菩萨；第二重为观音及金刚藏：观音为莲花部，主悲；金刚藏为金刚部，主智。悲与智为诸佛菩萨之主要法门，故安其左右，为第二重。第三重分三类：（1）帝释天、梵王、四天王为诸天护法；（2）蓝地迦、频那夜伽为护法鬼神；（3）乌刍瑟摩、军荼利、毗俱胝为金刚明王；此第三重系外护。又，于密教，诸天及鬼神又合称为外金刚部，以护持真言行者。宋·温陵大师说：“末法修行，凡赖于此，一有阙焉，必不成就。”此言甚符密教之义。

【“又取八镜覆悬虚空，与坛场中所安之镜方面相对，使其形影重重相涉。”】

【注释】

“又取八镜覆悬虚空”：“八镜”，此八镜表诸佛于果位转八识为大圆镜智。“覆”，普覆。“悬”，不着。“虚空”，住于虚空，虚空表清净、平等、不动、一相、无尽之境界。此句谓诸佛果德之大圆镜智，普覆一切众生界（覆），然亦不着一切、不即不离（悬），住于一相清净、究竟平等、不动、无尽之境界，普照十方刹土。

“与坛场中所安之镜方面相对”：“坛场之镜”，表行者之因心，亦即一切众生之本心。“方面相对”，每一方皆面面相对，“相对”即相应义。此谓诸佛之果德，与行者之因心，一一相应：行者之心向慕于佛，如子念母；诸佛之心眷念众生，如母忆子；母子相忆相念，故心心相应。行者心中有佛，诸佛心中有行者，果德与因心，遥相对应，恋慕不已。

“使其形影重重相涉”：“相涉”，即互入、相融、不相离；表显因中有果，果中有因；由因生果，以果该因；因果毕竟不相离，互融互摄。此密义即：“初发心即成佛道”（《华严经》）。亦是：一发心已，毕竟成佛（《法华经》义），以有因必有果故。

【义贯】 本节从略。

第二节 正修三昧（正行）

1．三七日加行证得三昧

【“于初七中，至诚顶礼十方如来、诸大菩萨、阿罗汉号，恒于六时诵咒围坛，至心行道，一时常行一百八遍。

第二七中，一向专心发菩萨愿，心无间断，我毘奈耶先有愿教。

第三七中，于十二时，一向持佛般怛啰咒；至第七日，十方如来一时出现，镜交光处，承佛摩顶；即于道场修三摩地。能令如是末世修学，身心明净，犹如琉璃。”】

【注释】

“至诚顶礼”：以最虔诚、专一不二之心顶礼三宝。十方如来是佛宝，诸大菩萨及阿罗汉是僧宝，所持神咒是法宝。三宝是佛道之根本，故于修佛顶大定时须从根本起修，从根本建立，方得成就；至诚礼三宝即是修其根本。

“恒于六时诵咒围坛，至心行道”：昼夜十二时，前六时顶礼，后六时诵咒。“围坛”即绕坛。“行道”即经行。此时一边诵咒，一边绕坛经行。

“一时常行一百八遍”：此时所持之咒指咒心，不是大咒。于“一时”中要持一百零八遍，因此一天六时共须持诵六百四十八遍。首楞严咒心为“哆侄他、唵，阿那隶（隶）、毘舍提，鞞啰跋阇啰陀咧，盘陀盘陀你，跋阇啰谤尼泮，虎　　合牛（xīn）都卢瓮泮，娑婆诃。”

“第二七中，一向专心发菩萨愿”：在初七中、礼拜、持咒后，心得安定、明净；此时以此明净之心发菩萨愿，则所发之愿，得与净心相应，深入八识，为无上菩提种。此后，依此种子而熏修，速得成办，转现行业。“一向”，意即不须再分昼夜六时，将心力集中、相续不断，则熏种易成。

“我毘奈耶先有愿教”：“毘奈耶”，律藏、戒经。如《梵网经》、《优婆塞戒经》、《华严经·普贤十大愿》、及菩萨《四弘誓愿》等。于此等经中，佛皆教敕菩萨发菩萨愿。

“第三七中，于十二时，一向持佛般怛啰咒”：此时修行更进一步，时间无间断，所念之咒亦不限遍数，只“一向”持咒。“一向”此指专一且不停之意。

“镜交光处，承佛摩顶”：坛中之镜与悬空之镜中间，诸佛显现：佛身显现于镜中，我身亦显于镜中；这些镜中所现之诸佛如来，更来亲手摩我顶。“摩顶”者，安慰、嘉许、以及加持之义。安慰者，安慰行者之苦，令得心安。嘉许者，嘉其修行之志愿及其精进、诚信等。加持者，以佛力，令速消宿障，速得开悟。

“即于道场修三摩地”：经此三七日，如法次第精进，蒙佛慈悲示现、加持，即可开始正式修三摩地。

“能令如是末世修学，身心明净”：此谓，若能如是如法精勤修此首楞严法门，则虽末世障重福薄，亦能令其身心得光明清净、发慧开悟。

“犹如琉璃”：指内外映彻。

【义贯】 本节从略。

【诠论】此最初三七日，即是“前行”，三七日后，方为“正行”，开始正修三摩地。

2 百日证果

【“阿难，若此比丘本受戒师，及同会中十比丘等，其中有一不清净者，如是道场多不成就。

从三七后，端坐安居，经一百日，有利根者，不起于座，得须陀洹。纵其身心圣果未成，决定自知成佛不谬。”】

【注释】

“若此比丘本受戒师”：“此比丘”，指此专修首楞严大定之比丘。“本”，原本。“本受戒师”，指他从前受大戒时的戒师，即三师、七证。

“及同会中十比丘等”：“同会”，指此一同专修三摩地的同志。“十比丘等”，《大方等陀罗尼经》云：“行此法时，十人已还”，意即：最多可十人，若不到十人，则十人以下，六、七人，或七、八人亦可。（《大方等陀罗尼经》见《大正藏》卷二十一）

“其中有一不清净者”：“不清净者”，指持戒不清净。戒尚不净，如何修定。此指杀、盗、淫、妄等重戒。

“如是道场多不成就”：“不成就”指佛菩萨不降临，龙天不护，正定难修，妙悟难发。所以要修行，选择师友不可不慎。若无同行净侣，则不可勉强，宁可独自精进，免得为他所累。

“得须陀洹”：这是藉小果之名而论其所证。约当于住位菩萨的“初发心住”。

“纵其身心圣果未成”：“圣果”，指无学果。此谓纵使未能成无学的圣果。

“决定自知成佛不谬”：以其心明净故，清楚地知道自己决定成佛，此事断无错谬。

【义贯】 本节从略。

【诠论】

前面“前行”的三七日，是日夜不寐地修“常行三昧”。今“正行”百日，不起于座，是修“常坐三昧”。

【“汝问道场，建立如是。”】

【注释】

“汝问道场”：因阿难在前面问：“末法修行，建立道场，云何结界？”

“建立如是”：佛则详细地答以如何择地、净地、设坛、安像、供养、备庄严具、三七日“前行”礼佛、持咒、经行，百日“正行”修三摩地。如是建立坛场、道场，乃至建立自心定慧菩提场。

【义贯】 本节从略。

【诠论】

建坛修法，实非易事。因此下文说，若诵大咒，即使不入道场，（亦即不照上文那样建立坛场），佛亦听许。然而须知，如果有能力建坛场，仍是以设坛为上；但是须注意的是：若设坛、请佛及诸圣、诸天莅场加持、护念，则同修者必须清净，否则即使设坛，亦不能成就三摩地。又，这并不是说：若不设坛，光持咒，便可于戒不清净。若戒不清净，连修定的资格都没有，如何得成楞严大定？

第三章 重说神咒

第一节 阿难祈请

【阿难顶礼佛足，而白佛言：“自我出家，恃佛憍爱，求多闻故，未证无为；遭彼梵天邪术所禁，心虽明了，力不自由；赖遇文殊，令我解脱。虽蒙如来佛顶神咒，冥获其力，尚未亲闻。惟愿大慈，重为宣说，悲救此会诸修行辈，末及当来在轮回者，承佛密音，身意解脱。”于时会中一切大众普皆作礼，伫闻如来秘密章句。】

【注释】

“未证无为”：阿难但求多闻，不务真修，所以只证了初果，尚未证四果的无为之道。

“遭彼梵天邪术所禁”：“梵天”，即先梵天神咒。“禁”禁制。

“心虽明了，力不自由”：在那当口，心中虽明白，但因未全道力，故无自由分，即所谓心有余而力不足，徒呼负负；如人微醉，心虽清楚，但口齿、手足、行动，皆不自由；为恶咒所制，亦复如是。

“赖遇文殊，令我解脱”：谓文殊将咒往护。“解脱”指解脱邪咒淫欲之难。

“冥获其力，尚未亲闻”：“冥”，暗中。因文殊净咒往护，以如来神咒破邪咒时，只是密诵真言，没有出声，所以旁人不闻，故说是“冥”。“力”，加持力。

“如来秘密章句”：即秘密神咒之微妙章句。

【义贯】 本节从略。

【诠论】

神咒称“秘密”者，有四义：

一、以此为如来自行境界，唯佛与佛乃能究竟，余人不解，故称秘密。

二、功用秘密，以神咒之神功叵测，具不可思议之力用，故称秘密。

三、非器不传，故称秘密。凡欲习真言，须具正信、具戒、发大心者，余人不传，故称秘密法门。

四、具“三密”义：身密、语密、意密。如来身语意，与众生之身语意，皆悉甚深不可思议，故称三密。如来神咒即是依圣人之三密而发，故称“秘密神咒”，或“真言密咒”。

第二节 如来重说五会神咒

【尔时世尊从肉髻中涌百宝光，光中涌出千叶宝莲，有化如来坐宝华中，顶放十道百宝光明，一一光明皆遍示现十恒河沙金刚密迹，擎山持杵，遍虚空界。大众仰观，畏爱兼抱，求佛哀佑，一心听佛无见顶相，放光如来宣说神咒：】

【注释】

“肉髻”：为佛之三十二相之一，称无见顶相。《无上依经》云：“佛顶骨涌起，自然成髻，其色红赤，在青螺绀发之中，即无见顶相。”无见顶相表如来藏，为法身之本体。

“涌百宝光”：光从顶放，表般若妙智。其光有百宝色，表般若妙智具无边解脱之大用。

“金刚密迹”：亦称密迹金刚，以此等金刚密护行人及佛法，行迹隐密，不为凡夫所觉知，故称密迹。

“擎山持杵”：“擎山”，喻护持佛之正法，以佛之正法重大如山，然金刚菩萨以其愿力、神力、及佛之加持力，故得擎持之。“持杵”，杵以破邪、镇魔。故金刚护内时有如“擎山”，制外时有如“持杵”。

“遍虚空界”：此等密迹金刚非只一、二，其数乃无量，遍满虚空，可知如来神力不可思议，若依教如法受持，则密护无边，定当成就。

“畏爱兼抱”：“兼抱”，兼有，即又爱又怕。此指畏其威而爱其德。

【义贯】 本节从略。

【诠论】

佛为何不直接亲口宣说神咒，而要由无见顶相上的光中化佛宣说神咒？此有三层意义：

一、无见顶相上的光中化佛表示此佛为“无为心佛”，是为如来藏心之无功用行，正显如来神力。

二、此经为显密一体，此节则正为由显入密之关键，故如来示现大神变、令众生于如来神力及如来神咒不可思议之力，起大信心。

三、咒从顶上化佛口中出，表此法门是“佛顶法”，此咒是“无上咒”。

又，专修此法门者，于诵咒之时，心中之观想即可以此节经文所述之境为观想境。

1． 首楞严五会神咒咒文（汉译全咒）

大佛顶首楞严神咒（如来顶髻大白伞盖无有能及甚能调伏陀罗尼）

（注：①本书所录之楞严咒系采用一般通用“课诵本”之版本，以与实际所诵者配合，以期解行能够一致。）

大佛顶首楞严神咒

【第一会】

南无萨怛他苏伽多耶阿啰诃帝三藐三菩陁（陀）写

萨怛他佛陀俱胝瑟尼钐 南无萨婆勃陀勃地萨跢鞞弊。

南无萨多南三藐三菩陀俱知喃 娑舍啰婆迦僧伽喃。

南无卢鸡阿罗汉哆喃 南无苏卢多波那喃。

南无娑羯唎陀伽弥喃 南无卢鸡三藐伽哆喃。

三藐伽波啰底波多那喃 南无提婆离瑟赤皮（赧）。

南无悉陀耶毗地耶陀啰离瑟赤皮 舍波奴揭啰诃娑诃娑啰摩他喃

南无跋啰诃摩尼 南无因陀啰耶 南无因陀啰耶

南无婆伽婆帝 嚧陀啰耶 乌摩般帝

娑醯夜耶 南无婆伽婆帝 那啰野拏耶

盘遮摩诃三慕陀啰南无悉羯唎多耶 南无婆伽婆帝

摩诃迦啰耶 地唎般剌那伽啰 毗陀啰波拏迦啰耶阿地目帝

尸摩舍那泥婆悉泥 摩怛唎伽拏 南无悉羯唎多耶

南无婆伽婆帝 多他伽跢俱啰耶 南无般头摩俱啰耶

南无跋阇啰俱啰耶 南无摩尼俱啰耶 南无伽阇俱啰耶

南无婆伽婆帝 帝唎茶输啰西那 波啰诃啰拏啰阇耶

跢他伽多耶 南无婆伽婆帝 南无阿弥多婆耶

跢他伽多耶 阿啰诃帝 三藐三菩陀耶

南无婆伽婆帝 阿刍鞞耶 跢他伽多耶

阿啰诃帝 三藐三菩陀耶 南无婆伽婆帝

鞞沙阇耶俱嚧（卢）吠柱唎耶 般啰婆啰阇耶

跢他伽多耶 南无婆伽婆帝 三补师毖多

萨怜捺啰剌阇耶 跢他伽多耶 阿啰诃帝

三藐三菩陀耶 南无婆伽婆帝 舍鸡野母那曳

跢他伽多耶 阿啰诃帝 三藐三菩陀耶

南无婆伽婆帝 剌怛那鸡都啰阇耶 跢他伽多耶

阿啰诃帝 三藐三菩陀耶 帝瓢南无萨羯唎多

翳昙婆伽婆多 萨怛他伽都瑟尼钐 萨怛多般怛口蓝

南无阿婆啰视耽 般啰帝扬岐啰 萨啰婆部多揭啰诃

尼揭啰诃羯迦啰诃尼 跋啰毖地耶叱陀你 阿迦啰密唎柱

般唎怛啰耶儜（伫）揭唎 萨啰婆盘陀那目叉尼

萨啰婆突瑟咤 突悉乏般那你伐啰尼 赭都啰失帝南

羯啰诃娑诃萨啰若阇 毗多崩娑那羯唎 阿瑟吒冰舍帝南

那叉刹怛啰若阇 波啰萨陀那羯唎 阿瑟吒南

摩诃揭啰诃若阇 毗多崩萨那羯唎 萨婆舍都嚧你婆啰若阇

呼蓝突悉乏难遮那舍尼 毖沙舍悉怛啰

阿吉尼乌陀迦啰若阇 阿般啰视多具啰 摩诃般啰战持

摩诃曇（叠）多 摩诃帝阇 摩诃税多阇婆啰

摩诃跋啰盘陀啰婆悉你 阿唎耶多啰 毗唎俱知

誓婆毗阇耶 跋阇啰摩礼底 毗舍嚧多

勃腾罔迦 跋阇啰制喝那阿遮 摩啰制婆般啰质多

跋阇啰擅持 毗舍啰遮 扇多舍鞞提婆补视多

苏摩嚧波 摩诃税多 阿唎耶多啰

摩诃婆啰阿般啰 跋阇啰商揭啰制婆 跋阇啰俱摩唎

俱蓝陀唎　　跋阇啰喝萨多遮　　毗地耶乾遮那摩唎迦
啒苏母婆羯啰多那　　鞞嚧遮那俱唎耶　　夜啰菟瑟尼钐
毗折蓝婆摩尼遮　　跋阇啰迦那迦波啰婆
嚧阇那跋阇啰顿稚遮　税多遮迦摩啰　　刹奢尸波啰婆
翳帝夷帝　　母陀啰羯拏　　娑鞞啰忏
掘梵都　　印兔那么么写
【第二会】
乌合牛　　唎瑟揭拏　　般剌舍悉多
萨怛他伽都瑟尼钐　虎合牛　　都卢雍
瞻婆那　　虎合牛　　都卢雍
悉耽婆那　　虎合牛　　都卢雍
波啰瑟地耶三般叉拏羯啰　　虎合牛
都卢雍　　萨婆药叉喝啰刹娑　　揭啰诃若阇
毗腾崩萨那羯啰　　虎合牛　　都卢雍
者都啰尸底南　　揭啰诃娑诃萨啰南　　毗腾崩萨那啰
虎合牛　　都卢雍　　啰叉
婆伽梵　　萨怛他伽都瑟尼钐　　波啰点阇吉唎
摩诃娑诃萨啰　　勃树娑诃萨啰室唎沙　俱知娑诃萨泥帝口隶
阿弊提视婆唎多　　吒吒鼍（罂）迦　　摩诃跋阇嚧陀啰
帝唎菩婆那　　曼茶啰　　乌合牛
娑悉帝薄婆都　　么么　　印兔那么么写
【第三会】
啰阇婆夜　　主啰跋夜　　阿只尼婆夜
乌陀迦婆夜　　毗沙婆夜　　舍萨多啰婆夜
婆啰斫羯啰婆夜　　突瑟叉婆夜　　阿舍你婆夜
阿迦啰密唎柱婆夜　　陀啰尼部弥剑波伽波陀婆夜
乌啰迦婆多婆夜　　剌阇坛茶婆夜　　那伽婆夜
毗条怛婆夜　　苏波啰拏婆夜　　药叉揭啰诃
啰叉私揭啰诃　　毕唎多揭啰诃　　毗舍遮揭啰诃
部多揭啰诃　　鸠盘茶揭啰诃　　补单那揭啰诃
迦吒补单那揭啰诃　悉乾度揭啰诃　　阿播悉摩啰揭啰诃
乌檀摩陀揭啰诃　　车夜揭啰诃　　醢唎婆帝揭啰诃
社多诃唎南　　揭婆诃唎南　　嚧地啰诃唎南
忙娑诃唎南　　谜陀诃唎南　　摩阇诃唎南
阇多诃唎女　　视比多诃唎南　　毗多诃唎南
婆多诃唎南　　阿输遮诃唎女　　质多诃唎女
帝钐萨鞞钐　　萨婆揭啰诃南　　毗陀耶阇瞋陀夜弥
鸡啰夜弥　　波唎跋啰者迦讫唎担　毗陀夜阇瞋陀夜弥
鸡啰夜弥　　茶演尼讫唎担　　毗陀夜阇瞋陀夜弥
鸡啰夜弥　　摩诃般输般怛夜　　嚧陀啰讫唎担
毗陀夜阇瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　　那啰夜拏讫唎担
毗陀夜阇瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　　怛埵伽嚧茶西讫唎担
毗陀夜阇瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　　摩诃迦啰摩怛唎伽拏讫唎担。
毗陀夜阇瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　　迦波唎迦讫唎担
毗陀夜阇瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　　阇夜羯啰摩度羯啰
萨婆啰他娑达那讫唎担　　毗陀夜阇瞋陀夜弥
鸡啰夜弥　　赭咄啰婆耆你讫唎担　毗陀夜阇瞋陀夜弥
鸡啰夜弥　　毗唎羊讫唎知　　难陀鸡沙啰伽拏般帝
索酰夜讫唎担　　毗陀夜阇瞋陀夜弥　　鸡啰夜弥
那揭那舍啰婆拏讫唎担　　毗陀夜阇瞋陀夜弥
鸡啰夜弥　　阿罗汉讫唎担毗陀夜阇瞋陀夜弥
鸡啰夜弥　　毗多啰伽讫唎担　　毗陀夜阇瞋陀夜弥
鸡啰夜弥跋阇啰波你　　具醢夜具酰夜
迦地般帝讫唎担　　毗陀夜阇瞋陀夜弥　　鸡啰夜弥
啰叉罔　　婆伽梵　　印兔那么么写
【第四会】
婆伽梵　　萨怛多般怛啰　　南无粹都帝
阿悉多那啰剌迦　　波啰婆悉普吒　　毗迦萨怛多钵帝唎
什佛啰什佛啰　　陀啰陀啰　　频陀啰频陀啰瞋陀瞋陀
虎合牛　　虎合牛　　泮吒
泮吒泮吒泮吒泮吒娑诃　　醢醢泮
阿牟迦耶泮　　阿波啰提诃多泮　　婆啰波啰陀泮
阿素啰毗陀啰波迦泮　萨婆提鞞弊泮　　萨婆那伽弊泮
萨婆药叉弊泮　　萨婆乾闼婆弊泮　　萨婆补丹那弊泮
迦吒补丹那弊泮　　萨婆突狼枳帝弊泮　　萨婆突涩比口口犁
讫瑟帝弊泮　　萨婆什婆利弊泮　　萨婆阿播悉摩口口犁弊泮
萨婆舍啰婆拏弊泮　萨婆地帝鸡弊泮　　萨婆怛摩陀继弊泮
萨婆毗陀耶啰誓遮口口犁弊泮　　阇夜羯啰摩度羯啰
萨婆啰他娑陀鸡弊泮　毗地夜遮唎弊泮　　者都啰缚耆你弊泮

跋阇啰俱摩唎　　毗陀夜啰誓弊泮　　摩诃波啰丁羊叉耆唎弊泮
跋阇啰商羯啰夜　　波啰丈耆啰阇耶泮　　摩诃迦啰夜
摩诃末怛唎迦拏　　南无娑羯唎多夜泮　　毖瑟拏婢曳泮
勃啰诃牟尼曳泮　　阿耆尼曳泮　　摩诃羯唎曳泮
羯啰檀迟曳泮　　蔑怛唎曳泮　　唠怛唎曳泮
遮文茶曳泮　　羯逻啰怛唎曳泮　　迦般唎曳泮
阿地目质多迦尸摩舍那　　婆私你曳泮
演吉质　　萨埵婆写　　么么印兔那么么写
【第五会】
突瑟吒质多　　阿末怛唎质多　　乌阇诃啰
伽婆诃啰　　嚧地啰诃啰　　婆娑诃啰
摩阇诃啰　　阇多诃啰　　视毖多诃啰
跋略夜诃啰　　乾陀诃啰　　布史波诃啰
颇啰诃啰　　婆写诃啰　　般波质多
突瑟吒质多　　唠陀啰质多　　药叉揭啰诃
啰刹娑揭啰诃　　闭口口隶多揭啰诃　　毗舍遮揭啰诃
部多揭啰诃　　鸠盘茶揭啰诃　　悉乾陀揭啰诃
乌怛摩陀揭啰诃　　车夜揭啰诃　　阿播萨摩啰揭啰诃
宅祛革茶耆尼揭啰诃　唎佛帝揭啰诃　　阇弥迦揭啰诃
舍俱尼揭啰诃　　姥陀啰难地迦揭啰诃　　阿蓝婆揭啰诃
乾度波尼揭啰诃　　什伐啰堙迦醯迦　　坠帝药迦
怛口口隶帝药迦　　者突托迦　　尼提什伐啰毖钐摩什伐啰
薄底迦　　鼻底迦　　室口口隶（隶）瑟密迦
娑你般帝迦　　萨婆什伐啰　　室嚧吉帝
末陀鞞达嚧制剑　　阿绮嚧钳　　目佉嚧钳
羯唎突嚧钳　　揭啰诃羯蓝　　羯拏输蓝
惮多输蓝　　迄唎夜输蓝　　末么输蓝
跋唎室婆输蓝　　毖栗瑟吒输蓝　　乌陀啰输蓝
羯知输蓝　　跋悉帝输蓝　　鄔嚧输蓝
常伽输蓝　　喝悉多输蓝　　跋陀输蓝
娑房盎伽般啰丈伽输蓝　　部多毖哆茶
茶耆尼什婆啰　　陀突嚧迦建咄嚧吉知婆路多毗
萨般嚧诃凌伽　　输沙怛啰娑那羯啰　　毗沙喻迦
阿耆尼乌陀迦　　末啰鞞啰建跺啰　　阿迦啰密唎咄怛敛部迦
地栗剌吒　　毖唎瑟质迦　　萨婆那俱啰
肆引伽弊揭啰唎药叉怛啰刍　　末啰视吠帝钐娑鞞钐
悉怛多钵怛啰　　摩诃跋阇嚧瑟尼钐　　摩诃般赖丈耆蓝
夜波突陀舍喻阇那　　辫怛口隶拏　　毗陀耶盘昙迦嚧弥
帝殊盘昙迦嚧弥　　般啰毘陀盘昙迦嚧弥　　哆侄（侄）他
唵　　阿那口隶　　毘舍提
鞞啰跋阇啰陀唎　　盘陀盘陀你　　跋阇啰谤尼泮
虎合牛都嚧瓮泮　　莎婆诃　　【大佛顶首楞严神咒（终）】

2．　首楞严五会神咒注释义贯

（1）　第一会注释义贯

大佛顶首楞严神咒

【第一会】

南无（皈命）萨怛二合他（如来）苏伽多耶（善逝）阿罗诃帝（应供）三藐三菩陀（陀）写（正等正觉）1萨怛二合他（如来）佛陀（佛陀）俱胝（亿）瑟尼二合钐（钐）（乌瑟膩沙、顶髻）2南无（皈命）萨婆（一切）勃陀（佛陀）勃地萨跺（菩提萨埵）鞞弊（众）3南无（皈命）萨多南（七）三藐三菩陀（正等正觉）俱知南（百亿）4娑舍啰二合婆迦（声闻）僧伽喃（众）5

【注释】

“大佛顶首楞严神咒”：此题目乃是一般显教中的通称，实则在梵文原本的咒中，一开始即提出此咒之名为“statāgatha,如来”“usnisá,乌瑟膩沙，顶髻”“sitāta,悉怛他，白”“patram,般怛啰，盖”“aparajitam,阿帕啰吉他，无有能及，无上”“pratyungira,波啰提瓮吉啰，甚能调伏”“dharani,陀罗尼，总持”。以上合起来为：“如来顶髻白盖无有能及、甚能调伏陀罗尼”，此为本咒最正式的全名，简称为“大佛顶咒”、或“大佛顶神咒”，因此在密教中，此法门也就称为“大佛顶法”；至于“楞严咒”、“首楞严咒”、或“首楞严神咒”，则是显教中的通称，那是因为此咒出于《首楞严经》，故如是称之。又，因为《楞严经》的经题全文为：《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，故密教中通常亦将此经称为《大佛顶经》。因此可知，密教取其首，取其因（大佛顶），而显教取其尾、取其果（首楞严）而立名：一重如来不可思议功德之力，及其密因；一重楞严大定之力；而显密之宗旨所在亦因此而显。

“南无”：namah,音为“拿摩(na mo)”，不念“nan wu”，“无”字，应以中国方言（或原来中原之音）念之，那是古代大师译经时所用的音，不是今之北平话。“南无”义为：礼敬、归命。

“萨怛他”：即“萨怛他誐他”，梵文stathāgata，如来，与“哆陀伽他”同，只在最前加一个“萨”字，但此“萨”，只为子音，应与第二字合念，即是古人所称的“二合”：古人在译咒文时，常会在咒文间加“二合”、或“三合”，以小字标出，表示此二字为“二合之音”，如此处“萨怛”下，当有“二合”标出，表示此二字为“二合之音”须取“萨（sa）”字之声母（即其子音s）加“怛（da）”字之全音，而成为（sda）。此与中国传统音韵学中的“反切”又不同。古代大师翻经时，常加“二合”、“三合”，令学者能读出正确的音，但后代传抄时，常将这“二合”的读音标示略去，故后世的人便常把原本应合起来念的音分开来念，例如“娑婆诃”即是一例。“娑婆”二字之下应有“二合”标示，而读作（suaha）才对，而非（sopoho）或（sapoer）等等。

“苏伽多耶”：（sugatāya,苏加他押），又译为“素誐他”，义为善逝，如来十号之一。
“阿啰诃帝”：arhate,义为应供，亦如来十号之一。
“三藐三菩陀写”：samyaksambuddha,正等正觉，或略称等正觉、正等觉。
“佛陁（tuó）”：Buddha，佛陀。
“俱胝”：koti，亿。

“瑟尼钐”：snisan，与“乌瑟尼沙”usnisa同。唯“沙”为单数，“钐”为复数。义为：顶髻，顶上肉髻，无见顶相，为如来三十二相之一，系三十二相中之最胜者，以其处如来顶故。
“勃陁”：即佛陀。

“萨婆”：（sarva，萨尔瓦、萨尔乏），一切。盖梵文“”之音，在v与b之间，又有点像w（乌）音，中英文都无此音，故古代汉译系取其“b”之一端，而近代拉丁拼音则取其“v”之一端。

“勃地萨跢鞞弊”：“勃地萨跢”，即菩提萨埵(Bodhisattva)，即菩萨之全称，义为大道心有情，或觉有情。“鞞弊”bhyah，众也。
“萨多喃”：saptanam,七。此与“准提神咒”一开始的“南无萨多喃”是一样的。

“俱知南”：koti,俱胝，亿也。“喃”nam，表复数，众多也，合言，亦即数百亿之谓也。
“娑舍啰婆迦”：sasravaka,声闻。

“僧伽喃”：samghanam，众；一般所说之“僧”或“僧伽”，即是此字。“喃”，同样为复数义。
【义贯】（1句——5句）

皈命如来、善逝、应供、正等觉，皈命一切佛陀亿万之佛顶（无见顶），皈命一切诸佛菩萨，皈命七俱胝（七百亿）正等觉并诸声闻众。
【诠论】

诸佛菩萨密咒中之密语，其意义并非只有表面一层，故自古翻经大师皆有“多义不翻”及“密义不翻”之约定俗成。如今在此所作之注释及义贯，亦仅供学者参考，并非如来密咒之义一定就是如此，或仅有此义。

又，有些人有一种误解，以为密咒是没有意义的，或密咒之意义系“不可说”，而且阻人探索其义。这是错误的，也是矫枉过正。正说应是：如来密咒，义深无量，并非无义。试想：如来怎会作“无义语”？须知如来一切所说，其名、句、文，一音一字一词，悉皆有义；不但有义，且有深义、有广大无量义；故可知若说密咒“没有意义”是决定错误的。

其次，古代大师译经时，亦常于咒文中，以小字将咒文之义译出，如本书所作者。请参阅《大正藏》中《楞严咒》、《大悲咒》等之古代注释。

再者，说密咒之义“不可说”，而禁止人研讨其义，以为如是即会“伤害”了密咒的“神秘感”，或令持咒者分心、或生分别心、或打妄想，这种说法也是不正确的；并且是多余的顾虑。事实上是，若有因缘，而能如法学习密咒者，其本身的根器（尤其是信根）、因缘都应已具足，不会因为揭开密咒“神秘的面纱”之一角，而妨碍他的修行，或障碍他（如分别或打妄想）；实际上恐怕正好相反：若根机成熟之人习咒，假使能知道密咒一般的意义，不但不妨碍，反而更能助他于持咒中的观想。

对于密咒之意义，之所以有以上种种误解，其中原因之一，恐怕是吾等去圣时遥，且正统密宗早绝于中土，再加上古梵文深奥，当今除在日本的三国正传之真言宗仍在习学古梵字外，其他鲜有能知者（现今世俗或佛学院中所习者，率皆近代梵字，而非佛经中之古悉檀梵字）：因此密咒咒文之义，更不为一般人所知。

再者，此五会神咒之架构，第一会多为皈敬，包括皈命三宝，及礼敬诸天、护法、一切鬼神。若以密教之五法而言，第一会属于敬爱法及召请法（钩召法）。而自第二会开始，以迄第五会，都是降伏法（或调伏法），故此咒名为“无有能及、甚能调伏”，因而此咒能降伏一切魔怨，乃至一切诸天、鬼神，皆能加以调伏——更可惊人的是：最后连一切声闻、诸天、金刚、明王、外道咒士、一切神、一切鬼、一切病，悉皆加以禁伏、破败！可见此咒之威力，实在可怕，不可等闲视之！因此欲修此法，一定要如法，更须持四种清净明诲，且须于善知识所如法请

法，如法恭谨习持，不可轻忽，方能成就无上功德。否则，若掉以轻心，则一切圣众、天龙鬼神、金刚、明王之所不容，反获大罪。

最后，本咒汉译本，自古即分五会，共四百二十七句。今仍照古人所分之句数标之；古来虽然有几个地方标得不甚正确，例如将连贯的一句中断、分开，或将不相关的上下两句（或其中一部分）连在一起，标作一句。然而为便利学者查阅古本或他书，故仍依旧例标之，以存其真，及尊重传统。

南无（皈命）卢鸡（世间，处世）阿罗汉跻喃（诸阿罗汉众）6南无（皈命）苏卢二合多·波那喃（入流众）7南无（皈命）娑羯唎二合陀·伽弥喃（一来众）8南无（皈命）卢鸡·三藐伽跻喃（世间已度众，四果众）9三藐·伽波啰三合底·波多那二合喃（正向众，四向众）10

【注释】

“卢鸡”：loke,又译为“路计”，义为世间，或处世，即现在世间中修行之义。

“苏卢多·波那喃”：srotapantanam,入流，即初果、须陀洹众。“苏卢多”为“入”，“波那喃”为“流”，合为“入流”，入圣道之流也，故又称入道，或见道位。

“娑羯唎陀·伽弥喃”：“娑羯唎陀”sukrita，义为“一”。“伽弥喃”agaminam，义为“来”，合为：一来果众，即二果斯陀含众。

“卢鸡·三藐伽跻喃”：“卢鸡”，世间。“三藐伽跻喃”，samyagatanam，已度。玄奘三藏译曰“正至”。合谓：世间已度众，亦即已度世间之圣众，也就是四果众。以此概括其他果位。

“三藐·伽波啰底·波多那喃”：“三藐”，samya，正也。“伽波啰底·波多那喃”(kpratipantanam)，行也，向也。合称为：正行、正向，亦即四向：须陀洹向、斯陀含向、阿那含向、阿罗汉向。

【义贯】（6句——10句）

皈命处世之诸阿罗汉众，皈命入流（须陀洹）众，皈命一来果（斯陀含）众，皈命已度世间之四果众，皈命诸四向圣众。

南无（礼敬）提婆（天）离瑟二合（仙）赤皮（众）11南无（礼敬）悉陀耶（成就）毗地耶二合（明、咒）陀啰（持）离瑟二合（仙）赤皮（众）12舍波奴·揭啰二合诃·娑诃娑啰摩他喃（摄恶作善众）13南无（礼敬）跋啰二合诃摩二合尼（梵天）14南无（礼敬）因陀啰二合耶（帝释天）15

【注释】

“提婆·离瑟赤皮（赧）”：deva，天。“离瑟”，rsi，仙。“赧（nǎm）”，众。合称：诸天仙众。仙者，修行而有成者之谓，非道家所说之仙！

“悉陀耶·毗地耶·陀啰·离瑟赧”：“悉陀耶”，sidaya，音为悉达耶，义为成就。此字与“悉地”（成就），“四悉檀”（四种成就），都是同一字根。“毗地耶”vidya，明，咒之义。“陀啰”，dhara，持。“离瑟赧”，仙众。合称为：成就持明之诸仙众。（持明仙为以持明而得成仙者。）

“舍波奴·揭啰诃·娑诃娑啰摩他喃”：sapanu·graha·samarthanam，摄恶而作善之诸贤众。

“跋啰诃摩尼”：Brahmane，即婆罗门，梵天众也。

“因陀啰耶”：“因陀啰”，Indraya，即帝释天，忉利天主。

【义贯】（11句——15句）

礼敬诸天仙众，礼敬成就持明仙众，礼敬摄恶作善众，礼敬诸梵天众，礼敬帝释天众。

南无（礼敬）婆伽婆帝（世尊）16卢陀啰二合耶（大自在天）17乌摩般帝（大自在天后）18娑醯夜耶（眷属等）19南无（礼敬）婆伽婆帝（世尊）20那啰野拏耶（那罗延天）21

【注释】

“婆伽婆帝”：Bhagavate，与“薄伽梵”同，世尊之义，亦为如来十号之一。

“卢陀啰耶”：Rudraya，大自在天。旧称“摩醯首罗天”，又称“伊舍那天”(Isanaya)。

“乌摩般帝”：Umapati，大自在天之天后。

“娑醯夜耶”：saheyaya，及眷属等。

“那啰野拏耶”：Narayanaya，那罗延天，为具有大力之欲界天神，是为金刚力士，又称为毘纽天visnu。《大日经疏》云：那罗延天为毘纽天之别名，为大日如来之化身之一，乘伽楼啰鸟。

【义贯】（16句——21句）

礼敬世尊，礼敬大自在天、大自在天后、及其眷属等。礼敬世尊，礼敬那罗延天。

盘遮（五）摩诃（大）三慕陀二合啰（印）22南无（皈命）悉羯唎三合多耶（作礼、顶礼）23南无（皈命）婆伽婆帝（世尊）24摩诃迦罗耶（大黑天）25地唎二合（三）般剌（宫）那伽啰

（城）26毗陀啰二合·波拏迦啰耶（破坏）27阿地目帝（乐）28尸摩二合舍那泥（尸陀林，塚（冢）所）婆悉泥（居）29摩怛唎二合（本母）伽拏（众）30南无悉羯唎三合多耶（皈命顶礼）31

【注释】

“盘遮·摩诃·三慕陀啰”：“盘遮”，paca，五。“摩诃”，maha，大。“慕陀啰”，mudra，印。合称：五大印。亦即礼敬五部大印。五部为佛部、莲花部、金刚部、宝部、羯磨部。

“南无悉羯唎多耶”：“南无”，皈命。“悉羯唎多耶”skritaya，作礼，顶礼。合称：皈命顶礼。

“摩诃迦啰耶”：“摩诃”，maha，大。“迦啰耶”kalaya，黑。即大黑天神。

“地唎·般剌·那伽啰”：“地唎”，tri，三。“般剌”prara，宫。“那伽啰”nagara，城。此句应与下句合称。

“毗陀啰·波拏迦啰耶”：vidrapanakaraya，破坏。与上句合为：破坏三重城者。

“阿地目帝”：adhimuktoka，乐。此下四句应合称。

“尸摩舍那泥”：smasana，尸陀林，或称寒林，亦即冢所（墓地）。

“婆悉泥”：vasini，居。

“摩怛唎伽拏”：“摩怛唎”matri，本母。“伽拏”gana，众。本母众，或称阴母，即鬼神众。此上四句合称：敬礼坏三重城、乐居冢所、本母之众，亦即是指大黑天，以大黑天为冢间神故。

【义贯】（22句——31句）

礼敬五部大印，皈命顶礼，皈命世尊，礼敬大黑天神、摧坏三重城、乐居冢所（墓地）本母（鬼神）之众。

南无（皈敬）婆伽婆帝（世尊）32多他伽跢俱啰耶（种族）33南无（皈敬）般头摩二合（莲华）俱啰耶（种族）34南无（皈敬）跋阇啰二合（金刚）俱啰耶（种族）35南无（皈敬）摩尼（宝部）俱啰耶（种族）36南无（皈敬）伽阇（羯摩）俱啰耶（种族）37南无（皈敬）婆伽婆帝（世尊）38帝唎荼输啰西那（坚固、坚猛）39波啰二合诃啰拏（除断、断尽）啰阇耶（王）40跢他伽多耶（如来）41

【注释】

“多他伽跢”：tathagata,如来。

“俱啰耶”：kulaya，部、族、种族。

“般头摩”：padma，莲华。指莲华部。

“跋阇啰”：vajra，金刚；又翻：伐折罗。指金刚部。

“摩尼”：mani，宝，摩尼宝。指宝部。

“伽阇”：garja，白象。白象有力，能成办事，故在此代表羯磨部，以羯磨为作业、办事、成办之义。

“波啰诃啰拏·啰阇耶”：“波啰诃啰拏”praharana，除断，啖尽。“啰阇耶”rajaya，王。合称：极啖尽王，系金刚明王之威德，以其能啖尽恶秽、染法、不净法。所言“啖尽”者，为我所全部摄受、消除无余也。

【义贯】（32句——41句）

皈敬世尊佛部种族，皈敬莲华部种族，皈敬金刚部种族，皈敬宝部种族，皈敬白象（羯磨部）种族，皈敬世尊坚猛极啖尽王如来。

【诠论】

此为皈敬五部种族。盖密教中诸佛菩萨圣众共分五部：佛部、莲华部、金刚部、宝部、羯磨部。此外复有外金刚部，为外护。本咒中此处最后三句“威德破魔军极啖尽王如来”盖系总摄一切外金刚部及金刚、明王、力士、护法鬼神众欤。

南无（皈命）婆伽婆帝（世尊）42南无（皈命）阿弥多婆耶（阿弥陀佛）43跢他伽多耶（如来）44阿啰诃帝（应供）45三藐三菩陀耶（正等正觉）46南无（皈命）婆伽婆帝（世尊）47阿刍鞞耶（不动）48跢他伽多耶（如来）49阿啰诃帝（应供）50三藐三菩陀耶（正等正觉）51南无（皈命）婆伽婆帝（世尊）52鞞沙阇耶二合（药）俱嚧（师）吠柱唎耶二合（琉璃）53般啰二合婆（光）啰阇耶（王）54跢他伽多耶（如来）55南无（皈命）婆伽婆帝（世尊）56三补师毖二合多（开敷花）57萨怜（娑罗树）捺啰二合（帝）刺阇耶（王）58跢他伽多耶（如来）59阿啰诃帝（应供）60三藐三菩陀耶（正等正觉）61

【注释】

“阿弥多婆耶”：Amitabhaya，无量光（无量寿），即阿弥陀佛。

“阿刍鞞耶”：Aksabhyaya，不动佛，即东方阿閦鞞佛。

“鞞沙阇耶·俱卢·吠柱唎耶”：“鞞沙阇耶”，Bhaisaja，药。“俱卢”，Guru，师。“吠柱唎耶”，Vaiturya琉璃。合称：药师琉璃。须与下句合读。

“般啰婆·啰阇耶”：“般啰婆”，prabha，光。“啰阇耶”Rajaya，王。接上句：药师琉璃光王（如来），即药师佛。

“三补师毖多·萨怜·捺啰·剌阇耶”：“三补师毖多”，sampuspita，开敷花。Sam，为开敷。Puspa，为花。“萨怜”，sale，娑罗树，义为高远。“捺啰”，Nadra，帝，王。“剌阇耶”，Rajaya，王。合称：开敷花娑罗树王佛。此佛亦可称为：开敷花王佛或娑罗树王佛。
【义贯】（42句——61句）

皈敬世尊，皈敬阿弥陀如来、应供、正等正觉；皈敬世尊阿閦鞞如来、应供、正等正觉；皈命世尊药师琉璃光王如来；皈命世尊（开敷花）娑罗树王如来、应供、正等正觉。

南无（皈敬）婆伽婆帝（世尊）62舍鸡野二合（释迦）母那曳（牟尼）63踺他伽多耶（如来）64阿啰诃帝（应供）65三藐三菩陀耶（正等正觉）66南无（皈敬）婆伽婆帝（世尊）67剌怛那二合（宝）鸡都（幢）啰阇耶（王）68踺他伽多耶（如来）69阿啰诃帝（应供）70三藐三菩陀耶（正等正觉）71
【注释】：

“舍鸡野·母那曳”：“舍鸡野”，sakya，释迦，义为能仁。“鸡野”二字二合。“母那曳”Munayi，即牟尼，寂、默之义。合为：释迦牟尼，为本师圣号。

“剌怛那·鸡都·啰阇耶”：“剌怛那”，Ratna，宝。“鸡都”Ketu，幢。“啰阇耶”Rajaya，王。合为：宝幢王，即宝幢王如来，或宝幢如来，位于东方，主菩提心门。
【义贯】（62句——71句）
皈敬世尊释迦牟尼如来、应供、正等正觉；皈敬世尊宝幢王如来、应供、正等正觉。

帝瓢（诸天）南无（皈命）萨羯唎多（顶礼）72翳昙（此）婆伽婆多（世尊）73萨怛二合他伽都（如来）瑟尼二合钐（顶髻）74萨怛多（白）·般怛口蓝二合（盖）75南无（皈命）阿婆啰视耽（无有能及者）76般啰二合帝扬二合岐啰（甚能调伏）77萨啰二合婆（一切）部多（鬼）揭啰二合诃（祟）78尼羯啰二合诃·羯迦啰诃尼（治罚）79
【注释】
“帝瓢”：devyam，天，诸天。
“翳昙”：itam，此。
“萨怛多·般怛口蓝”：sitatapatram，白盖，俗称白伞盖。
“阿婆啰视耽”：aparajitam，无有能及者。
“般啰帝扬岐啰”：pratyungira，甚能调伏。
“部多·揭啰诃”：“部多”，bhuta，鬼。“揭啰诃”graha祟，作弄，恼害也。
“尼羯啰诃·羯迦啰诃尼”：nigrahakarim治罚、调伏义。
【义贯】（72句——79句）

（如是作礼已）一切诸天皆悉皈命顶礼此世尊如来顶白伞盖、无能胜、甚能调伏治罚一切诸天及鬼祟（作祟之鬼神众等）。
（从此以下，即是称叹此神咒之功德、威力。）

跋啰（他）毖地耶二合（明、咒）叱陀你（断）80阿迦啰（非时）密唎二合柱（死）81般唎怛啰耶儜（能除）揭唎（作）82萨啰二合婆（一切）盘陀那（缚）目叉尼（解脱）83萨啰二合婆（一切）突瑟吒二合（恶）84突悉乏二合般那二合（梦）你伐啰尼（障、遮）85
【注释】

“跋啰·毖地耶·叱陀你”：“跋啰”，para，他，指外道。“毖地耶”vidya，明、咒。“叱陀你”cchedana，断。合为：能断外道明咒法。

“阿迦啰·密唎柱”：“阿迦啰”，akala，非时。“密唎柱”mrityu，死。合称：非时死，即横死。

“般唎怛啰耶儜·揭唎”：“般唎怛啰耶儜（伫）”，prasamana，能除。“揭唎”kari，作。合云：作能除之事。

“盘陀那·目叉尼”：“盘陀那”，bandhana，缚。“目叉尼”moksana，解脱。合云：能解脱一切众生系缚。
“突瑟吒”：dusta，恶。
“突悉乏般那”：dusvapana，梦。合上云：恶梦。
“你伐啰尼”：mivarani，障、遮。连上云：能遮止一切恶梦。
【义贯】（80句——85句）
能断一切外道明咒，能除一切非时死（横死），能解脱一切众生系缚，能遮止一切恶梦。

赭都啰（四）失帝南（八十）86羯啰二合诃（恼害）娑诃萨啰二合（千）若阇（众）87毗多崩二合娑那（坏）羯唎（作，令）88阿瑟吒二合（八）冰舍帝南（二十）89那叉剎怛啰二合·若阇（诸宿）90波啰二合萨陀那（欢喜）·羯唎（作，令）91阿瑟吒二合南（八）92摩诃（大）揭啰二合诃（祟、鬼神、恶星）若阇（众等）93毗多崩二合萨那（坏）羯唎（作，令）94

【注释】

“赭都啰·失帝南”：“赭都啰”catura，四。“失帝南”satinam，八十。合称：八十四。
“羯啰诃”：graha执、祟、恼害者。

“娑诃萨啰·若阇”：“娑诃萨啰”sahasra，千。“若阇”nam，众。合云：八万四千诸恼害。

“毗多崩娑那·羯唎”：“毗多崩娑那”vidhvamsana，坏。“羯唎”karim，作。合上为：能坏八万四千诸恼害。

“阿瑟吒·冰舍帝南”：“阿瑟吒”asta，八。“冰舍帝南”vimsatinam，二十。合云：二十八。
“那叉剎怛啰若阇”：naksatranam诸宿曜（yào）。
“波啰萨陀那·羯唎”：prasadanakarim令欢喜。“羯唎”，作。

“阿瑟吒南·摩诃·揭啰诃若阇”：“阿瑟吒南”astanam，八。“摩诃揭啰诃若阇”mahagrahanam大恶星众。
【义贯】（86句——94句）
能坏八万四千诸鬼祟，能令二十八宿等生欢喜，能坏八大恶星。

萨婆（一切）舍都嚧二合（怨家）你婆啰若阇（遮）95呼蓝（重大）突悉乏（恶梦）难遮（等）那舍尼（消灭）96毖沙（毒）舍悉怛啰三合（刀杖）97阿吉尼二合（火）乌陀迦（水）啰若阇（度）98
【注释】
“舍都嚧·你婆啰若阇”：
“舍都嚧”，satru，怨家。“你婆啰若阇”，nivaranim，遮，或遮止。连上云：能遮止一切怨敌等。

“呼蓝·突悉乏·难遮·那舍尼”：“呼蓝”，guram，重，重大。“突”，du，恶。“悉乏”，svapna，梦。“难遮”，namca，等。“那舍尼”，nasanim，消灭。合云：消除重大恶梦。
“毖沙”：visa，毒。
“舍悉怛啰”：sastra，刀杖。
“阿吉尼”：agni，火。

“乌陀迦·啰若阇”：“乌陀迦”，udaka，水。“啰若阇”，utranim，度。连上云：能度水等。
【义贯】（95句——98句）
能遮止（遮却）一切怨敌，能消灭重大恶梦等，能灭度一切毒害、刀杖、水、火诸难。

阿般啰视多具啰（无有能及）99摩诃（大）般啰二合（极）战持（暴恶）100摩诃叠多（大天，天中天）101摩诃帝阇（大威德、大威光）102摩诃税多（大白日）阇婆二合啰（火焰、光明）103摩诃跋啰（大力、力士）盘陀啰（白）婆悉你（衣、白衣观音）104阿唎耶二合（圣）多啰（多罗菩萨）105毗唎二合俱知（毘俱胝菩萨）106誓婆（破坏）毗阇耶（最胜）107
【注释】
“阿般啰视多具啰”：aparajitakhura无能及者，无能胜。
“般啰·战持”：“般啰”pra，极。“战持”canthna，暴恶，即忿怒尊。
“摩诃叠多”：mahadipta大天，即天中天，佛之又称。
“摩诃帝阇”：mahatejam大威德、大威光，指佛之放光威神。

“摩诃税多·阇婆啰”：“摩诃”maha，大。“税多”svetam，白天，白日。“阇婆啰”，jvala，火焰，光明。合云：大白日火焰光明。

“摩诃跋啰·盘陀啰·婆悉你”：“摩诃跋啰”mahavala，大力，力士。“盘陀啰·婆悉你”pandaravasinim，白拂，白衣。合云：白衣观音大士。为莲华部之部母。

“阿唎耶·多啰”：“阿唎耶”arya，圣。“多啰”tara，度。合云：圣度母，或圣救度母，即多罗菩萨。观音菩萨化身之一。据《大方广曼殊室利经·“观自在菩萨授记品”》中载：观自在菩萨入普光明多罗三昧，以三昧力，由眼中放大光明，多罗菩萨即由光明中生。此多罗菩萨光照一切众生，犹如慈母怜子，救度众生出离生死苦海，故名“度母”。

“毗唎俱知”：brkuti义为蹙额、瞋目。即“毘俱胝菩萨”，亦为观音菩萨之化身之一，故又称“毘俱胝观音”。此菩萨为从观音之额上皱纹中出生，故名为蹙额（毘俱胝），为观音之忿怒尊，是为降伏金刚。毘俱胝菩萨具三目四臂，宛如摩醯首罗天，其身洁白，有红、黄、白三色三昧圆光围绕（红色主降伏，黄色主增益，白色主息灾）。

“誓婆·毗阇耶”：“誓婆”siva，破坏。或译为“湿婆”。“毗阇耶”vijaya，最胜。合云：最胜破坏。此句系承上句而言，指大忿怒尊毘俱胝菩萨为最胜之破坏者，以能破除、降伏一切

魔怨、邪恶、垢秽故，故称此破坏为最胜。
【义贯】（99句——107句）

无敌最胜尊！最极暴恶大忿怒尊！天中天尊！大威耀尊！大白光焰尊！大力白衣大士！圣度母多罗尊！大忿怒最胜破坏毘俱胝尊！
【诠论】

这一节中的三观音：白衣、多罗、毘俱胝，皆是如意输曼荼罗四隅之尊，另外一尊是一髻罗刹。此三尊分别代表息灾（白衣）、增益、敬爱（多罗）、调伏（毘俱胝）。

跋阇啰二合（金刚）摩礼底（鬘）108毗舍嚧二合多（最胜）109勃腾罔二合迦（莲花璎相）110跋阇啰二合（金刚）制喝那阿三合遮（舌）111摩啰（璎）制婆（最妙）般啰质多（无能及者）112跋阇二合啰（金刚）擅持（杵）113毗舍啰遮（毘沙门天）114扇多（寂、息、柔善）舍（心）鞞提婆（天众）补视多（供养）115苏摩（善）嚧波（貌）116摩诃（大）税多（白）117阿唎耶（圣）多啰（度，度母）118摩诃（大）婆啰（愿、力）阿般啰（无能胜）119跋阇啰二合（金刚）商羯啰（连锁、锁）制婆（最胜）120
【注释】
“跋阇啰·摩礼底”：“跋阇啰”，金刚。“摩礼底”，maleti，鬘。合称：金刚鬘。
“毗舍嚧多”：visrutam最胜。
“勃腾罔迦”：padmankgha莲花璎相，亦即以莲花作成璎珞。

“跋阇啰·制喝那阿遮”：“制喝那阿遮”，jihdhajah，舌。合为：金刚舌，以此菩萨宣说妙法，出广长舌，坚固勇猛，犹如金刚，故称金刚舌。

“摩啰·制婆·般啰质多”：“摩啰”，mala，璎。“制婆”ceva，最妙。“般啰质多”，parajitah，无能及。合云：璎珞最妙无能及者。
“跋阇啰·擅持”：vajradandi，金刚杵。
“毗舍啰遮”：Visalaca，毘沙门天。

“扇多舍·鞞提婆·补视多”：“扇多”，santa，寂、静、息、善。息灾法之梵文“息底迦”。即与此字同字根。“舍”sa，心。原为“阿舍（asa）”，因与上一字相连，而上一字最后一音为“阿”，故略去。“鞞提婆”vaideva，天众。“补视多”pujitah，供养。合云：寂善心诸天众供养者。以诸天心常在定，故称其心寂静、息寂。又以天心皆善，故亦是善心。且诸天常以众妙宝饮食等供养诸佛及大菩萨，故是供养者。又，诸天为有福者，而其天福亦多来自过去世供养诸佛，而现世又供养之善根习气不断，故仍常喜供养诸佛，故称为供养者。
“苏摩·嚧波”：“苏摩”somi，善。“嚧波”rupa貌。合云：善貌，谓端正相好也。

“摩诃税多”：“税多”sveta，白。合云大白。与下一句合去：大白圣度母。以多罗菩萨身着白衣，且全身发光，故曰大白。

“摩诃·婆啰·阿般啰”：“摩诃”，大。“婆啰”valah，愿、力。“阿般啰”apara，无能胜。合云：大愿大力无能胜者。

“跋阇啰·商羯啰·制婆”：“跋阇啰”vajra，伐折罗，金刚。“商羯啰”sankala，连锁、锁。合云：金刚锁，为金刚菩萨之名。“制婆”cevah，最胜。合云：最胜金刚锁。又，金刚锁古译皆作“金刚鑷”。
【义贯】（108句——120句）

金刚鬘尊！最胜莲华璎相金刚舌尊！最妙璎珞无能胜金刚杵，毘沙门天！寂善心供养者诸天！善貌大白圣度母多罗菩萨！大愿大力无能胜，最胜金刚锁菩萨！

跋阇啰二合（金刚）俱摩唎（童女）121俱蓝陀唎（持姓金刚童女）122跋阇啰二合（金刚）喝萨多二合（手）遮（等）123毗地耶二合（明、咒）乾遮那（真金）摩唎迦（璎）124啰苏母（红蓝）婆羯（最胜）啰多那（宝）125鞞嚧遮那·俱唎耶（遍照尊，大日如来）126夜啰菟·瑟尼二合钐（顶髻）127毗折蓝二合婆·摩尼遮（罗刹神女）128跋阇啰二合（金刚）迦那迦（威势）波啰二合婆（光耀）129
【注释】
“俱摩唎”：kumari童女。(童子为kumara)

“俱蓝陀唎”：“俱蓝”kula，姓、族姓。“陀唎”ndhari，持。合云：持姓，亦即姓“持”。与上句合云：金刚童女持姓，亦即其姓为“持”之金刚童女。

“跋阇啰·喝萨多·遮”：“跋阇啰”，金刚。“喝萨多”hasta，手。“遮（ca）”，等。合云：金刚手菩萨等。

“毗地耶·乾遮那·摩唎迦”：“毗地耶”vidya，明，咒。“乾遮那”kamcana，真金。“摩唎迦”malikah，璎。合云：犹如真金璎珞之大明咒。

“啰苏母·婆羯·啰多那”：“啰苏母”，kusumbha，红蓝。“婆羯”viga，最胜。“啰多那”

ratana，宝。合云：红蓝最胜宝。红为调伏，蓝为息灾。

“鞞嚧遮那·俱唎耶·夜啰菟·瑟尼钐”：“鞞嚧遮那”，Vairocana，遍照、普照。“俱唎耶·夜啰菟·瑟尼钐”kudarthasnisa，髻称。合云：遍照髻称尊。“瑟尼钐”为“乌瑟尼沙”，顶髻。

“毗折蓝婆摩尼遮”：vijrambhamanaca罗刹神女。

“迦那迦”：kanaka，威势。

“波啰婆”：prabha，光、光耀。合上云：金刚威势之光耀。

【义贯】（121句——129句）

金刚童女、持姓金刚女、金刚手菩萨等！顶上肉髻发出红蓝等最胜宝光之毘卢遮那（遍照尊）！罗刹神女金刚威势之光耀！

嚧阇那（眼）跋阇啰二合（金刚）顿稚遮（尊）130税多遮（白）迦摩啰（莲花）剎（目）131奢尸（月）波啰二合婆（光明）132翳帝夷二合帝（如是）133母陀啰二合（印）羯拏（众，诸）134娑鞞（一切）啰忏（守护）135掘梵都（作于、施于）136印兔那二合（此）么么写（给与我）137

【注释】

“嚧阇那·跋阇啰·顿稚遮”：“嚧阇那”locanah，眼。“跋阇啰”vajra，金刚。“顿稚遮”tundica，主，首领，尊。合云：金刚眼尊。

“税多遮·迦摩啰”：“税多遮”svetaca，白。“迦摩啰”kamala，莲花。合云：白莲花。

“剎·奢尸·波啰婆”：“剎”ksa，目；全字就为aksa，“阿渴剎”。因上字最后一音为“阿”音，故略，与上合称为：白莲花目。“奢尸（sasi）”，月。“波啰婆”prabha，光明。合云：白莲花目如月之光明，亦即光明而清凉。

“翳帝夷帝”：itycte如是。

“母陀啰·羯拏”：“母陀啰”mudra，印。“羯拏”ganah，众，诸。与上合云：如是一切诸咒印。

“娑鞞·啰忏”：“娑鞞”sarve，一切。“啰忏”raksam，守护、拥护。合云：一切守护。

“掘梵都·印兔那·么么写”：“掘梵都”kurdhvantu，作于，施于。“印兔那”intam，此。“么么写”mamasya，我。与上合云：一切守护于我等。“写”，获得，给与。

【义贯】（130句——137句）

金刚眼尊，如白莲花，其光如月，如是等一切诸咒印，愿悉皆守护于我及一切众等。

（2）第二会注释义贯

【第二会】

乌合牛二合（皈命，三身）138唎瑟（仙）揭拏（众）139般剌二合舍悉多二合（善相）140萨怛二合他伽都（如来）瑟尼钐（顶髻）141虎合牛二合（金刚种子字）142都嚧雍三合（如来种子字）143瞻婆那（押领）144虎合牛二合（种子字）145都嚧雍三合（种子字）146悉眈婆那（镇守）147虎合牛二合（种子字）148都嚧雍三合（种子字）149波啰（他）瑟地耶二合（明）三般叉拏（啖食）羯啰（作）150

【注释】

“乌合牛”：om此二字为“二合”音，读为一音，读如：嗡。是皈命，或三身（法、报、化）之义。他处多译成“唵”，但不读“安”，应读作“嗡（wēng）”，去声（四声），曾有人将此字注作为（xīn），那是不正确的（故附录中的咒文此处要注意）。

“唎瑟·揭拏”：“唎瑟”rsi，仙。“揭拏”gana，众。合云：仙众。仙为大修行人之义。

“般剌舍悉多”：prasasta善相。

“虎合牛”：hum一切金刚之种子字。一般译为“吽（hōng）”。又，如上所言，“合牛”有人注音为（xīn），那是不正确的。因此二字亦是二合音，应读为“轰”，去声。

“都嚧雍”：bhrum此为三合音，系一字顶轮王之种子字；一字顶轮王亦是佛顶部族之一。又，此字之梵字（及拉丁拼字）系依《大正藏》中不空三藏之梵本，及真言宗所传之法本。又，《大佛顶陀罗尼勘注》（《大正藏卷六十一》No.2235；亦是作（bhrum）。若依汉译之“都卢雍”，则梵文变成应作(trum)才对，读如“都隆（二合音）”；然而此汉译或许是古时传抄时，将“部”字误为“都”字，也不一定。谨依密部所传，在此说明：若依梵本，正确之音应为“部隆”（二合）；明达之读者诸君详之。

“瞻婆那”：jambhana押领、引领，谓以如来神咒押领一切天龙鬼神、金刚护法，及一切诸天等。

“悉眈婆那”：stambhana镇守。谓镇守行者也。

“波啰·瑟地耶·三般叉拏·羯啰”：“波啰”para，他。“瑟地耶”vidya，明。合云：他明，谓外道明咒也。“三般叉拏”sambhaksana，啖食。合上云：啖食一切外道明咒（把它吃掉，消除净尽之义。）“羯啰”krar，作。亦即：作“啖食一切外道明咒”这件事。

【义贯】（138句——150句）

嗡！（皈命三身）具一切大仙善相（相好）之如来无见顶相。（唉！部隆！一切金刚种子、一字顶轮王及一切佛顶部族种子字）！押领！（唉！部隆！一切金刚种子、一字顶轮王及一切佛顶部族种子字）！镇守！（唉！部隆！一切金刚种子、一字顶轮王及一切佛顶部族种子字）！啖食一切外道明咒！

【诠论】

如上所述，第一会主要为召请、皈敬、敬爱。第二会开始，即开始调伏。此处一开始以“如来顶髻”（大佛顶），及一切金刚之种子字（）及佛顶部族代表之种子字（）来惊觉一切金刚、如来，敕令一切如来、金刚、菩萨、明王、诸天，鬼神，押领一切护法，以镇守道场，护持行人。看这有如骤然而来的气势及广大威势，真是有惊天动地的震撼力量，沛然莫之能御。然而细察此震撼力之来源，亦在于极其“冗长”而虔敬的第一会中之祈请所蓄积的力量，然后于第一会“好不容易”完毕之后，于第二会一开始，“突然”语气一转，由十分恭谨、一切礼敬的“敬爱”，转为毫不留情的“调伏”——不但调伏，而且要“啖尽”，赶尽杀绝，除恶务尽。故其力量在“敬爱”与“调伏”之间的对比，及忽然一转的错愕之下，令即将被调伏者措手不及，因此其威势与力量就更大大提高。又，第一会有如调兵遣将、布置部队，第二会有如于众兵将齐集之后，一声号令之下，开始“突袭”。

虎合牛二合（种子字）151都嚧雍三合（种子字）152萨婆（一切）药叉（勇健者）喝啰剎娑（大罗剎鬼）153揭啰二合诃（祟）若阇（众）154毗腾崩二合萨那羯啰（打破）155虎合牛二合（种子字）156都嚧雍三合（种子字）157者都啰（四）尸底南（八十）158揭啰二合诃（鬼祟）娑诃萨啰二合（千）南（众）159毗腾崩萨那啰（打破）160

【注释】

“萨婆·药叉·喝啰剎娑”：“萨婆”sarva，一切。“药叉”yaksa，又译“夜叉”，勇健鬼，以此鬼众威猛故。“喝啰剎娑”raksasa，大罗剎，速疾鬼，以此鬼能飞行，来去速疾，故名。合云：一切勇健的药叉鬼及速疾的罗剎鬼。

“揭啰诃·若阇”：“揭啰诃”graha，祟。“若阇”nam众。合云：祟众，即会作祟、恼害人的恶鬼神众。又，“若阇”，义为“等”,如是则其发音更接近汉译本。全咒其它语尾的“若阇”皆如是。

“毗腾崩萨那羯啰”：vidhdhamsanakara,打破。即打破恶鬼神之祟法也。

“者都啰·尸底南·揭啰诃·娑诃萨啰南”：“者都啰”catura，四。“尸底南”sitinam，八十。合云：八十四。“揭啰诃”graha，鬼祟，恶鬼神。“娑诃萨啰”sahasra，千。“南”nam，众。连上云：八万四千（八十四千即八万四千）恼害人的恶鬼神众，尽皆打破。

【义贯】（151句——160句）

（唉！一切金刚种子）！（部隆！一字顶轮王及一切佛顶部族种子字）！将一切作祟、恼害的药叉（勇健鬼）、罗剎（速疾鬼），尽皆打破！（唉！一切金刚种子）！（部隆！一字顶轮王及一切佛顶部族种子字）！将八万四千作祟恼害人的鬼神王众，尽皆打破！

虎合牛二合（种子字）161都嚧雍三合（种子字）162啰叉（护）163婆伽梵（世尊）164萨怛二合他伽都（如来）瑟尼二合钐（顶髻）165波啰二合点阇吉唎（甚能调伏）166摩诃（大）娑诃萨啰二合（千）167勃树（臂）娑诃萨啰二合（千）室唎沙（头）168俱知（俱胝，百亿）娑诃萨（千）泥帝口隶二合（眼）169阿弊提（内）视婆二合唎多（焰）170吒吒罽迦（无别异）171摩诃（大）跋阇嚧二合（金刚杵）陀啰（持）172帝唎二合菩婆那（三有）173曼荼啰（坛场）174乌合牛二合（唵、嗡）175娑悉帝二合（吉祥）薄婆都（得）176么么（我，我某甲）177印兔那（此）么么写（我等）178

【注释】

“啰叉”：raksa护。

“波啰点阇吉唎”：pratyungiri甚能调伏。

“摩诃·娑诃萨啰”：“摩诃”，大，伟大之义。“娑诃萨啰”sahasra，千。

“勃树·娑诃萨啰·室唎沙”：“勃树”bhuja，臂。“娑诃萨啰”，千。“室唎沙”sirsai，头。与上句合云：大哉千臂千首。

“俱知·娑诃萨·泥帝口隶（隶）”：“俱知”koti，同“俱胝”；亿，或百亿。“娑诃萨”，千。合称：千百亿。“泥帝口隶”netre，眼。与上两句合云：大哉千臂千首千百亿眼之菩萨，按即千手千眼观世音菩萨也。

“阿弊提·视婆唎多”：“阿弊提”abaidya，内。“视婆唎多”jvalita，焰。合云：内焰，盖由菩萨身心内证三昧所起之火焰，所谓“三昧真火”是也。

“吒吒罽（yīng，罽）迦”：natanaka，无别异。

“摩诃·跋阇嚧·陀啰”：“摩诃”，大。“跋阇嚧”vajro，金刚杵。“陀啰”dara，持。与上合云：千手千眼观世音菩萨全身之内证三昧火焰，与持大金刚杵之威力，无有别异，善能摧破调伏一切，守护一切。

“帝唎菩婆那”：tribhuvana三有，即三界。

“曼荼啰”：mandala坛场。合上云：千手千眼观世音菩萨内证之三昧火焰，能普照护持三有一切坛场。

“乌合牛”：om，二合音，嗡。

“娑悉帝·薄婆都”：“娑悉帝”svasti，吉祥。“薄婆都”，得。合云：令得吉祥。

【义贯】（161句——178句）

（哞！一切金刚种子）！（部隆！一字顶轮王及一切佛顶部族种子字）！唯愿世尊甚能调伏之大佛顶守护于我！大哉千臂千首百千亿眼之观世音菩萨，其自身内证之三昧火焰，犹如大金刚杵无有别异，善能普照守护三有一切坛场（令无魔事），（嗡）！令我某甲及一切众生等，皆获吉祥！

（3）第三会注释义贯

【第三会】

【啰阇（王）婆夜（难）179主啰（贼）跋夜（难）180阿只尼（火）婆夜（难）181乌陀迦（水）婆夜（难）182毗沙（毒）婆夜（难）183舍萨多啰三合（刀杖）婆夜（难）184婆啰斫羯啰二合（兵）婆夜（难）185突瑟叉（饥馑）婆夜（难）186阿舍你（雹）婆夜（难）187阿迦啰（非时）密唎柱（死）婆夜（难）188陀啰尼·部弥（地）剑波（动）伽波陀·婆夜（难）189乌啰迦二合婆多（险路）婆夜（难）190剌阇（王）坛荼（刑罚）婆夜（难）191那伽（龙）婆夜（难）192毗条怛（电）婆夜（难）193苏波啰拏二合（金翅鸟）婆夜（难）194】

【注释】

“啰阇·婆夜”：“啰阇”raja，王。“婆夜”bhaya，难。合云：王难，即受王逼迫之难，如为暴君所迫。

“主啰·跋夜”：cora·bhaya贼难；受人偷窃、洗劫之难。

“阿只尼·婆夜”：agni·bhaya火难。

“乌陀迦·婆夜”：udaka·bhaya，水难；堕水，或遇洪水之难。

“毗沙·婆夜”：visa·bhaya，毒难；为人毒害，或如现代生化战争之遇敌施放毒气。

“舍萨多啰·婆夜”：sastra·bhaya刀杖之难。

“婆啰斫羯啰·婆夜”：paracakra·bhaya兵难。

“突瑟叉·婆夜”：durbhiksa·bhaya饥馑难，即饥荒也。

“阿舍你·婆夜”：asani·bhaya雹难。

“阿迦啰·密唎柱·婆夜”：“阿迦啰”akala，非时。“密唎柱”mrtyu，死。合云：非时死，即横死也。义为：以种种因缘，不应死而死，谓之非时死难。

“陀啰尼·部弥·剑波伽波陀·婆夜”：“陀啰尼·部弥”dharani·bhumi，皆地也。“剑波”kampa，动。合云：地动之难，即地震也。

“乌啰迦婆多·婆夜”：ulakapata·bhaya，险路难。

“剌阇·坛荼·婆夜”：rajadanda·bhaya，王刑罚难，如监禁、严罚拷打、抄家、流放、割残身体，贩卖为奴，财产充公等。

“那伽·婆夜”：naga·bhaya，龙难。

“毗条怛·婆夜”：vidyu·bhaya，电难。(garjata为雷)

“苏波啰拏·婆夜”：suparna·bhaya，金翅鸟难。

【义贯】（179句——194句）

（摧破一切诸厄难！）摧破王难！摧破贼难！摧破火难！摧破水难、毒难、刀杖难、兵难、饥馑难！摧破雹难！非时死难、地震难、险路难、王刑难！摧破龙难、电难、金翅鸟难！（令度一切厄难。）（按：“摧破”一词在下两段后方会出现：本段及下两段皆只列出所要摧破的对象，犹如“点石”，仍不动声色，然后一举而破灭之！）

【药叉·揭啰二合诃（祟）195啰叉私（罗刹）·揭啰二合诃（祟）196毕唎二合多（饥鬼）揭啰二合诃（祟）197毗舍遮（啖精气鬼）揭啰二合诃（祟）198部多（大身鬼）揭啰二合诃（祟）199鸠盘荼（瓮形鬼）揭啰二合诃（祟）200补丹那（臭饿鬼）揭啰二合诃（祟）201迦吒补丹那（奇臭饿鬼）揭啰二合诃（祟）202悉乾二合度（鸠摩罗童子）揭啰二合诃（祟）203阿播悉摩二合啰（羊癫疯鬼）揭啰二合诃（祟）204乌檀摩二合陀（狂鬼）揭啰二合诃（祟）205车夜（影鬼）揭啰二合诃（祟）206醯唎婆帝（音谋鬼）揭啰二合诃（祟）207】

【注释】

“药叉·揭啰诃”：“揭啰诃”，graha，祟。所谓“祟”者，即作祟，恼害之义，其或缠身、或附身、或入人之身、常住于身内，或时出时入，或在身表，或在左右，或时来时去，而作种种恼害，破坏修行或诸善事、好事，令不成就。然而，之所以会召引鬼神来扰者，除了宿业、宿殃、恶业缘及怨结外，常常也是由于行者或身、或心、或行为、语言、思想、知见不清净或不正；以自身心不净，不正故，才会召引来外来之“秽物”。是故建立任何道场，首先净道场

、洒净、结界，然后自身心须全力“护净”，不使身心内外有任何染污垢秽，如是即不与秽物相应，即可远离秽物之恼害。反之，如不努力护净，则善鬼神及护法便会远离，以不堪其污秽故；善鬼神护法既远离，行者即无人守护，恶鬼神自然得便，随即来扰害，作种种留难，是故修行者特别在意“护净”之事。

“啰叉私·揭啰诃”：raksasa·graha，罗刹祟。

“毕唎多·揭啰诃”：preta·graha，饿鬼祟。

“毗舍遮·揭啰诃”：pisaca·graha，啖精气鬼祟。常听有人于行淫时兴奋过度，泄精气不止而死（即所谓“脱阳”而死——这不一定单指男众而言，女众也会泄精气不止而死的。）若依佛法说，这多半是被啖精气鬼吃掉精气而死亡。之所以如此，通常是此男女必有犯“邪淫”之过，所谓“邪淫”，除了是婚外行淫之外，纵使是夫妻，若于“非时”、“非处”（地点不对）、“非道”（大便道、口道）行之，都属于邪淫。依佛法而言，对于夫妇之伦，亦有专司夫妇敦伦之事的善鬼神，且守护之，以其是行正当的人“人道”故，彼鬼神亦护持之，这是他的职司。但若所行系邪淫，则彼善鬼神便不予守护，因而恶鬼神即得其便。又，佛经上说，人的精气共有十滴，一般人若失去一滴即身心倦怠，若失二滴即生病，若失三滴即大病，若失四滴即死。又，吸血鬼也是属毗舍遮鬼的一种。此等诸鬼皆依啖人之精血而活，或于人在邪淫时得便而啖之，或在梦中，令梦男女交合而啖之。此为修行人精进时梦遗之所以也，希留意焉，盖必有不如法事或不净事故。（俗云“十滴血成一滴精，十滴精成一滴髓。前说之十滴精者，即指精髓而言。

“部多·揭啰诃”：bhuta·graha大身鬼祟。

“鸠盘茶·揭啰诃”：kumbhanda·graha，瓮形鬼，又译作守妇女宫鬼，或冬瓜鬼，其形如瓮、或冬瓜、或阴囊，亦啖人精气。或许此鬼为啖女人精气者，（以其守在妇女宫外故），而前面的毗舍遮则为啖男精者。

“补丹那·揭啰诃”：putana·graha，臭饿鬼祟。此为饿鬼中福报最胜者。

“迦吒补丹那·揭啰诃”：kataputana·graha，奇臭饿鬼祟。

“悉乾度·揭啰诃”：skanda·graha，鸠摩罗童子祟。

“阿播悉摩啰·揭啰诃”：apasmara·graha，羊癫疯鬼祟，又作羊头鬼祟。

“乌檀摩陀·揭啰诃”：utmada·graha，令人疯狂鬼祟。

“车夜·揭啰诃”：“车夜”，cchaya，阴，或阴影。“揭啰诃”，graha，祟。合云阴影鬼祟。

“醯唎婆帝·揭啰诃”：herevati·graha，音声鬼祟。

【义贯】（195句——207句）

破除药叉祟！破除罗刹祟！破除饿鬼祟！破除啖精气鬼祟、大身鬼祟、瓮形鬼祟、臭饿鬼祟、奇臭饿鬼祟、鸠摩罗童子祟！破除羊癫疯鬼祟！（破除）令人疯狂鬼祟、阴影鬼祟、音声鬼祟，及一切鬼神等祟害。

【社多·诃唎南（食生气鬼）208揭婆·诃唎南（食胎鬼）209嚧地啰·诃唎南（食血鬼）210忙娑·诃唎南（食肉鬼）211谜陀·诃唎南（食脂鬼）212摩阇·诃唎南（食髓鬼）213阇多·诃唎女（食粪鬼）214视比多·诃唎南（食寿命鬼）215毗多·诃唎南（食沫鬼）216婆多·诃唎南（食出鬼）217阿输遮·诃唎女（食不净鬼）218质多·诃唎女（食心鬼）219帝钐·萨鞞钐（如是众等）220萨婆（一切）揭啰二合诃南（祟神众）221】

【注释】

“社多·诃唎南”：“社多”jata，生气。“诃唎南”harinya，食。合云：食生气者，食生气鬼。

“揭婆·诃唎南”：garbha·harinya食胎鬼。“揭婆·诃唎南”，胎，胞胎。

“嚧地啰·诃唎南”：rudhira·harinya食血鬼。“嚧地啰”，血。

“忙娑·诃唎南”：masa·harinya食肉鬼。“忙娑”，肉。

“谜陀·诃唎南”：meda·harinya食脂鬼。“谜陀”，脂。

“摩阇·诃唎南”：majja·harinya食髓鬼。“摩阇”，髓。

“阇多·诃唎女”：suna·harinya食粪鬼。“阇多”，粪。

“视比多·诃唎南”：jibita·harinya食寿命鬼。“视比多”，寿命。

“毗多·诃唎南”：pina·harinya食沫鬼。“毗多”，沫。

“婆多·诃唎南”：vanta·harinya食呕吐鬼，又，食风鬼。

“阿输遮·诃唎女”：asuchya·harinya食不净者，盖食月经、或男女交合所流出者。

“质多·诃唎女”：ciddha·harinya食心鬼。“质多”，心。

“帝钐·萨鞞钐”：“帝钐”tesam，如是。“萨鞞钐”sarvesam，一切众，一切众等。“萨鞞”，一切。“钐”，众。合云：如是一切众等。

“萨婆·揭啰诃南”：“萨婆”sarva，一切。“揭啰诃南”grahanam，祟神众。“南”，众。合云：一切祟神众等。

【义贯】（208句——221句）

禁断食生气鬼、食胎鬼、食血鬼、食肉鬼、食脂鬼、食髓鬼、食粪鬼、食寿命鬼、食沫鬼、食呕吐鬼、食不净鬼、食心鬼，如是众等，一切祟神众等，皆悉禁断！

【毗陀耶二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）222鸡啰（禁）夜弥（我今）223波唎跋啰二合者迦（外道贼）讫唎二合担（所作）224毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）225鸡啰（禁）夜弥（我今）226荼演尼（空行母）讫唎二合担（所作）227】

【注释】

“毗陀耶·阇嗔陀·夜弥”：“毗陀耶”vidyam，明咒。“阇嗔陀”cchinda，断。“夜弥”yami，我今。合云：我今断诸明咒。

“鸡啰·夜弥”：“鸡啰”kila，禁。“夜弥”，我今。合云：我今禁。

“波唎跋啰者迦·讫唎担”：“波唎跋啰者迦”paribrajaka，外道贼。“讫唎担”krtam，所作。合云：外道贼所作。合上三句作一句：一切外道贼所作之明咒，我今禁断！

“荼演尼”：dakini,空行母，又译为荼吉尼，吒枳尼等。列于密教胎藏曼荼罗外金刚部院之南方，阎魔天之左侧；计有三天鬼及一偃卧鬼。据《大日经疏》卷十载，荼吉尼系大黑天之眷属，为夜叉鬼之一，亦即飞行母夜叉；有自在之神通力，能于六个月前得知人之死期，遂预先取食其心，而代之以他物，直至此人合当命终时，始告败坏；盖修此法者可得神通、大成就；毘卢遮那佛为除此众，故以降伏三世之法门，化作大黑天神而收摄之，令彼皆归命于佛。

【义贯】（222句——227句）

一切外道贼所作之明咒，我今禁之！我今断之！一切荼吉尼（空行母，飞行母夜叉）所作之明咒，我今禁之！我今断之！

【诠论】

关于荼吉尼（空行母），据《佛光大辞典》言：荼吉尼后来成为印度左道密教‘瑜伽行派’所崇信之神只，该派行‘五摩字瑜伽行’(pancama-kara)。此五摩字为：肉(Mamsa)、鱼(Matsya)、酒(Madya)、印(Mudra)、交合(Maithuna)，即是食肉、食鱼、饮酒、结印、杂交以得至乐。其后，该教派传入西藏，信徒奉其神为‘智荼吉尼’（见《佛光大辞典》下册4781——4782）。

按，所谓之“××瑜伽”，其所行与印度左道之“瑜伽行派”完全一样，盖“瑜伽行派”即“××瑜伽”之滥觞，是故连名字都类近。此实愚痴贪着之秽行，而外道却以此为“修行”，乃至于“××瑜伽”中声称以此可证佛道，且言：欲证“无上佛道”，舍此不能，故称为“××瑜伽”。而此辈人于今末法时期，十分昌盛，许多愚痴贪着之人，趋之若鹜。这情形，佛在本经“四种清净明诲”时，早就预言：“我灭度后，末法之中多此魔民，炽盛世间，广行贪淫为善知识，令诸众生落爱见坑，失菩提路。”而且佛很明白地一再教敕、警诫行人：带淫行禅“必落魔道”。佛言：“汝修三昧，本出尘劳，淫心不除，尘不可出，纵有多智，禅定现前，如不断淫，必落魔道；上品魔王，中品魔民，下品魔女。”佛又记言：“彼等诸魔亦有徒众，各各自谓成无上道。”如自谓为佛、法王、无上师、金刚等，或自称是那尊佛的化身，或那尊菩萨的化身，如是于邪淫外，又加大妄语。

佛又说：“是故阿难！若不断淫修禅定者，如蒸沙石欲其成饭，经百千劫只名热沙；何以故？此非饭本，沙石成故。汝以淫身，求佛妙果，纵得纱悟，皆是淫根，根本成淫，轮转三途，必不能出。”也就是说：带淫修禅，即使让你修出一点境界，还是一定要堕三恶道！佛讲得那么明白，怎么学佛的人却没看到？或虽看到也不信受，而宁愿信受外道邪秽之法？真是可怪！

又，佛最后说：“如我此说，名为佛说；不如此说，即波旬说。”所以，不如此说，即是“魔说”、魔王所说。这句经文再明白不过了，为什么佛弟子还会迷于外道呢？真叫人不解，也教人痛心！

又，所谓“××瑜伽”是其总名，其下有好几个分枝，于各派行之，且各皆赋与非常好听、而且吓人的名称，然其内容大同小异，无非欲以淫欲而成“大乐金刚”，以证佛道，真是愚迷颠倒！佛说是为“可怜愍者”！

【毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）228鸡啰（禁）夜弥（我今）229摩诃般输般怛夜（大自在天）230嚧陀啰二合（亦大自在天名）讫唎二合担（所作）231毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）232鸡啰（禁）夜弥（我今）233那啰夜拏（那罗延天）讫唎二合担（所作）234】

【注释】

“摩诃般输般怛夜”：Mahapasupati，大自在天。

“嚧陀啰”：Rudra，亦是大自在天之名。

“那啰夜拏”：Narayana，那罗延天，为力士之上首。

【义贯】（228句——234句）

大自在天所作之明咒，我今禁断！那罗延天所作之明咒，我今禁断！

【毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）235鸡啰（禁）夜弥（我今）236怛埵伽嚧荼西（金翅鸟王）讫唎二合担（所作）237毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）238鸡啰（禁）夜弥（我今）239摩诃迦啰（大黑天）摩怛唎二合伽拏（母众）讫唎二合担（所作）240

毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）241鸡啰（禁）夜弥（我今）242迦波唎迦（骷髅外道）讫唎二合担（所作）243】

【注释】

“怛埵伽嚧茶西”：tatdhagarudasaheya，金翅鸟王。Garuda，为迦喽罗。

“摩诃迦啰·摩怛唎伽拏”：“摩诃迦啰”，Mahakala，大黑天。“摩怛唎伽拏”，matrgana母众。合云：亦即大黑天女众。

“迦波唎迦”：kapalika，骷髅外道。

【义贯】（235句——243句）

金翅鸟王所作明咒，我今禁断！大黑天女众所作明咒，我今禁断！骷髅外道所作明咒，我今禁断！

【毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）244鸡啰（禁）夜弥（我今）245阇夜（胜、胜性）羯啰（作）摩度（骄慢）羯啰（作）246萨婆啰他（一切义利）娑达那（成就）讫唎二合担（所作）247毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）248鸡啰（禁）夜弥（我今）249赭咄啰（四）婆耆你（姊妹）讫唎二合担（所作）250毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）251鸡啰（禁）夜弥（我今）252毗唎二合羊讫唎二合知（斗战鬼）253难陀·鸡沙啰（难提自在天）伽拏般帝（欢喜天）254索醯夜（及其眷属）讫唎二合担（所作）255】

【注释】

“阇夜·羯啰·摩度·羯啰”：“阇夜”，jaya，胜，即胜性。“羯啰”kara，作。合云：胜性所作。印度外道把一些外物或概念称为“胜性”，如神我、微尘、时、方、大梵等等，依各教所见不同，而其所崇奉之胜性亦不同；依其所说，此胜性为一切万物之本源，犹如儒、道之“无极”，能生一切法。故胜性所作者即如：无极生太极，太极生两仪（阴阳）、两仪生四象，而万物生矣。这也可说是儒或道的“胜性”所作！“摩度”，madhu，骄慢。骄慢者所作，例如印度教的梵天，高高在上，自称他是一切众生、万物之父，故是骄慢者，其他如耶教的耶和华亦属此类。

“萨婆啰他·娑达那·讫唎担”：“萨婆啰他”，sarvartha，一切义利。“阿啰他”artha，为义（“阿”音与上音相连，略去）。“娑达那”，sadhana，成就。合云：一切义利成就者，此指印度有些外道，极其苦修，已到某种高层次成就，因而自谓已得“一切义利”，即已得涅盘，或已成一切智，其实未得，这就是此处所说的：（“外道自许之)一切义利成就者所作。

“赭咄啰·婆耆你”：“赭咄啰”，catura，四。“婆耆你”bhagini，姊妹。合称即四姊妹女天。梵文两个字合成一字时，若第一字的字尾为“啰”，此“啰”字便浓缩简化，读作“耳”，而附加于第二字的第一个字母上。

“毗唎羊讫唎知”：bhrmgirtika，斗战鬼。

“难陀·鸡沙啰·伽拏般帝”：“难陀·鸡沙啰”(Nandi·Kesvara)，欢喜自在天。全名为：大圣欢喜自在天。又作“欢喜天”、“难提自在天”、“大圣欢喜天”。略作“圣天”、“天尊”。原为印度湿婆神(siva)的别称，佛教则称之为“伽拏般帝”（或俄那钵底Ganapati），为欢喜天之义。此尊之形像为象头人身。

“索醯夜”：sahcya，及眷属。

【义贯】（244句——255句）

一切外道胜性所作、骄慢者所作、外道一切义利成就者所作之明咒，我今禁之、我今断之！

四姊妹女天所作之明咒，我今禁断之！

斗战鬼所作、难提自在天、欢喜天、及其眷属所作明咒，我今禁之断之！

【毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）256鸡啰（禁）夜弥（我今）257那揭那二合舍啰二合婆拏（裸形外道）讫唎二合担（所作）258

毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）259鸡啰（禁）夜弥（我今）260阿罗汉·讫唎二合担（阿罗汉所作者）

毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）261鸡啰（禁）夜弥（我今）262毗多啰伽（离爱着天）讫唎二合担（所作）263

毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）264鸡啰（禁）夜弥（我今）跋阇啰二合·波你（金刚手秘密主）265具醯夜二合（秘密）具醯夜二合（秘密：密迹力士众）266迦地般帝（八部总管）讫唎二合担（所作）267

毗陀夜二合（明咒）阇嗔二合陀（断）夜弥（我今）268鸡啰（禁）夜弥（我今）269啰叉（守护）罔（我）270婆伽梵（世尊）271印兔那（此，在此）么么写（我等）272】

【注释】

“那揭那舍啰婆拏”：nagnasramana，裸形外道。为长年不穿一丝一缕，赤身裸体，受风吹日晒雨淋，当作一种苦行之外道。
“毗多啰伽”：vitaragan，离爱着天，或离欲天。

“跋阇啰·波你”：vajra·pani，金刚手，或执金刚。或又称金刚手秘密主，为金刚藏族之首领。“波你”，为手。此尊又称“执金刚神”。

“具醯夜·具醯夜”：“具醯夜”，guhya，秘密。指密迹力士或密迹金刚。重言表其多数。
“迦地般帝”：kadhipati，主。又，“地般帝”，即主也。合上云：诸秘密主。
“啰叉·罔”：“啰叉”raksa，守护。“罔”，mam，我。合云：守护我。

“印兔那·么么写”：“印兔那”，itam，此。“么么写”，mamasya，我，我等。谓在此会之我等，及一切众生。
【义贯】（256句——272句）
裸形外道所作之明咒，我今禁之断之！
阿罗汉所作之明咒，我今禁之断之！
离欲天所作之明咒，我今禁之断之！

金刚手秘密主及密迹金刚所作之明咒，我今禁之断之！乃至一切明咒，我皆悉禁之、断之！
唯愿世尊守护于我，及此会一切众生！
（4）第四会注释义贯
【第四会】

【婆伽梵（世尊）273萨怛二合多（白）般怛啰二合（盖）274南无（皈命）粹都二合帝（顶礼）275阿悉多那啰剌迦（白光分明）276波啰二合婆（光）悉普二合吒（显现）277毗迦（光辉）·萨怛多（白）砧帝唎二合（盖）278什佛二合啰（火焰）什佛二合啰（火焰）279陀啰（降伏）陀啰（降伏）280频陀啰（彻底降伏）频陀啰（彻底降伏）嗔陀（灭绝）嗔陀（灭绝）281虎合牛二合（金刚种子）282虎合牛二合（金刚种子）283泮吒（破败）284泮吒、泮吒、泮吒、泮吒（破败、破败、破败、破败）285娑诃（成就）286】
【注释】
“阿悉多那啰剌迦”：asitanalarkah白光分明。

“波啰婆·悉普吒”：“波啰婆”prabha，光明。“悉普吒”sphuta,显现。合云：光明显现。

“毗迦·萨怛多·砧帝唎”：“毗迦”vika，光辉。“萨怛多·砧帝唎”sitatapatreh，白盖。合云：光辉的白伞盖。

“什佛啰·什佛啰”：“什佛啰”，jvala，火焰。含放光与燃烧之义。放光者，照耀众生无始无明，令得心光发现。燃烧者，燃烧众生一切恶业、愚痴、不净。“什佛啰”重语，表示祈愿与赞叹佛顶光明炽燃、光辉照耀。
“陀啰·陀啰”：“陀啰”dara，降伏。
“频陀啰·频陀啰”：“频陀啰”，vidara，极降伏（降伏至极，彻底降伏）。
“嗔陀·嗔陀”：“嗔陀”cchinda,绝。灭尽。重语：灭绝！灭绝！谓除恶务尽也。

“虎合牛·虎合牛”：“虎合牛”，hum，与“唅”同。如前所释：一切金刚种子字。种子者，出生也；谓一切金刚从此而生，此为一切金刚共同本源也。故此字成为最纯净之真言，若说此真言，即能惊觉一切金刚，不舍本誓三昧耶，前来救护行者。故种子字即有召请（钩召）及息灾、降伏之义用。

“泮吒”：phata破败，即破坏与打败也。此音汉译不甚准确，应如：“帕踏”。此为金刚于行降伏法时之共同真言，威力无穷。犹如世间作战，两军对阵时，一方（或双方），统率者一声令下，前锋队长高喊一声：“杀！”时，众官兵即向前冲锋。此“帕踏”即彼“杀”字，一切金刚于发大威怒，降伏刚强难调之恶众生时，所发之信号。此神咒中，一共重叠用了五个“泮吒”，这是其他任何佛咒之中所没有的，一般最多为两个或三个重叠。可见本咒之威势无量。
“娑诃”：svaha成就。谓令此金刚调伏之业成就。
【义贯】（273句——286句）

皈命顶礼世尊之白盖（大白伞盖），此大白伞盖，其光白色分明，光耀显现，燃烧！燃烧！降伏！降伏！彻底降伏！彻底降伏！灭绝！灭绝！唅！唅！破败！破败、破败、破败、破败！速疾成就！

【醯醯（来呀）泮（破败）287阿牟迦耶·泮（不空破败）288阿波啰二合提诃多·泮（无障碍破败）289婆啰波啰二合陀·泮（与愿破败）290】
【注释】

“醯醯·泮”：“醯醯”，hehe，呼召之义。犹如英文之Comeon！Comeon！（来呀！来呀！）。“泮”，即“泮吒”之略语，以下皆同。合去：来呀！来破败！

“阿牟迦耶·泮”：“阿牟迦耶”，amoghaya，不空。合云：不空破败。此谓：不空法破败，或证不空法者破败。亦即破败“不空法”之能证之人，或所证之法，或双破。

“阿波啰提诃多·泮”：apratihataya·phata，非得破败。

“婆啰波啰陀·泮”：varapradaya·phata，与愿破败。“波啰”为愿，“波啰陀”为与。“与愿”者，为满众生愿者，即以威神、功德、或福智之力，令众生所祈求之愿皆得满足者也。又，与愿即是施。

【义贯】（287句——290句）

来呀！来破败！证不空者破败！证非得者破败！与愿者破败！

【诠论】

这一节是“破败”法的开始，也是总破。出人意料之处的是：这次所破的不是邪恶众生的恶、不净法，却是出世的“善法”。首先破“不空”。不空即“有”，即是成就之义。依理而言，修行人先断了对“有”的贪着，证入“空”境；入空之后，又会产生“空爱”、“空执”，于是又必须破此空执，进入“不空”的境界，而与“不空如来藏相应”，故这“不空”的境界是很高的，是超过了“空”的境界：佛法行人以证空理（或空如来藏）而得自度；其后以证“不空如来藏”而得度他，成就无量功德。然而本咒在此，第一个要破的却是“不空”，大概是“擒贼先擒王”之意：若连“不空”都破了，其他何有不破？为何要破“不空”？破者但破其执着，并不破其成就：若但不执，其成就有何过？

破败了“不空”，接着是破败“非得”，非得即是无所得，此正是不空的相反。连“空”后的“不空”都要破了，“无所得”更是非破不可。简言之：空、不空、有所得、无所得，一切总破。何以故？一切法皆是真如本性的幻化游戏，无有少法可立。

接着，“与愿破败”。以上两种（不空、非得）是理上破。“与愿破败”则是事上破。“与愿”照说应是地上菩萨的大神通境界。连这以大神通利施众生的事都要破，为什么？以真如法中无人无我、亦无施者受者，无能无所。且所破者，亦不在破其施之行，乃在破其心中之执。如是三法破已，则无所不破，而无不本然清净矣。如是即是“净菩提心”——是故名为“金刚破败”。

【阿素啰（非天，阿修罗）毗陀啰二合波迦（破坏）泮（破败）291萨婆·提鞞弊（一切·天众）泮（破败）292萨婆·那伽弊（一切·龙众）泮（破败）293萨婆·药叉弊（一切·药叉众）泮（破败）294萨婆·乾闼婆弊（一切·乐神众）泮（破败）295萨婆·补丹那弊（一切·臭饿鬼众）泮（破败）296迦吒补丹那弊（奇臭饿鬼众）泮（破败）297萨婆·突狼枳帝弊（一切·难过众）泮（破败）298萨婆·突涩比口犁三合讫瑟二合帝弊（一切·难发遣众）泮（破败）299】

【注释】

“阿素啰·毗陀啰波迦·泮”：“阿素啰”asura，非天，即阿修罗。“毗陀啰波迦”vidrapakaya或vidrapanakaraya，破坏。合云：阿修罗破坏破败。亦即要破败阿修罗对其他众生所作的破坏。

“萨婆·提鞞弊·泮”：“萨婆”，一切。“提鞞弊”devebhyah，天众。合云：一切天众破败。

“那伽弊”：nagebhyah龙众。

“乾闼婆弊”：gandharvebhyah乾闼婆众（乐神众）。

“突狼枳帝弊”：durlamghitebhyah难过众。“Dura”为“难”。Lamghita为“过”。

“突涩比口犁（犁）讫瑟帝弊”：duspreksitebhyah，难发遣众。Dusa,难。praksita，发遣。

【义贯】（291句——299句）

破败阿修罗之破坏！一切天众破败！一切龙众破败！一切药叉众破败！一切乾闼婆众破败！一切臭饿鬼众破败！一切奇臭饿鬼破败！一切难过众破败！一切难发遣众破败！

【萨婆（一切）什婆利弊（寂静众）泮（破败）300
萨婆（一切）阿播悉摩二合口犁（犁）弊（恼乱童子鬼众）泮（破败）301萨婆（一切）舍啰二合婆拏弊（沙门众）泮（破败）302萨婆（一切）地帝鸡弊（外道众）泮（破败）303萨婆（一切）怛摩二合陀继弊（恶众生）泮（破败）304萨婆（一切）毗陀耶二合·啰誓（明王）遮口犁
弊（行者）泮（破败）305阇夜羯啰（持胜金刚）摩度羯啰（金刚慢）306萨婆啰他二合（一切义利）娑陀鸡弊（成就众）泮（破败）307毗地夜二合遮唎弊（咒术师众）泮（破败）308者都啰（四）缚耆你弊（姊妹女天众）泮（破败）309】

【注释】

“什婆利弊”：savari寂静。“弊”bhyah，众。合云：寂静众，亦即常修禅定、入于禅寂之人或天。

“阿播悉摩口犁弊”：apasmarebhyah恼乱童子鬼众，共有十五种，此为其中之一，见《护诸童子陀罗尼经》，及《守护大千国土经》。

“舍啰婆拏”：sramane沙门，即出家修行之人，此不限定一定是佛门中出家者，外道出家修行者亦可称为沙门，然在此依上下文义，当是指佛门中沙门而言。
“地帝鸡弊”：tirthikebhyah外道众。
“怛摩陀继弊”：utmandakebhyah恶众生。

“毗陀耶·啰誓·遮口犁·弊”：“毗陀耶·啰誓”，vidya·raja，明王。“遮口犁”charye，行。合云：明王行众，即修明王法或明王行者。
“阇夜羯啰”：jayakara义为作强胜，即持胜金刚，或最胜金刚。

“摩度羯啰”：madhukara义为作骄慢。即金刚慢或慢金刚，为爱染明王曼荼罗中，四大金刚之一。

“萨婆啰他·娑陀鸡·弊”：“萨婆啰他”sarvartha，一切义，或一切义利。“娑陀鸡”saddhahe，成就。合云：一切义利成就众，即修行正法得自度，乃至得度他之圣众。

“毗地夜·遮唎·弊”：“毗地夜”vidya，明、咒。“遮唎”，此为略语，全字应为“阿遮唎”acarye，即阿阇梨，师之义。因与上字最后一音相重，故“阿”字省略。合云：咒师众。

“者都啰·缚耆你·弊”：“者都啰”catura，四。“缚耆你”bhagini，姊妹。合云：四姊妹女天。
【义贯】（300句——309句）

一切禅行寂静众破败！一切恼乱童子鬼破败！一切沙门众破败！一切外道众破败！一切恶众生破败！一切明王法行者破败！一切持胜金刚、金刚慢破败！一切义利成就众破败！一切咒术师破败！四姊妹女天破败！

【跋阇啰二合（金刚）俱摩唎（童女）310毗陀夜二合（明）啰誓（王）弊（众）泮（破败）311摩诃·波啰二合丁羊二合叉耆二合唎弊（大调伏者众）泮（破败）312跋阇啰二合·商羯啰夜（金刚锁）313波啰二合丈耆·啰阇耶（调伏王）泮（破败）314】
【注释】
“跋阇啰·俱摩唎”：vajra·kaumari，金刚童女。
“毗陀夜·啰誓·弊·泮”：vidya·raja·bhyah·phata，明王众破败。
“摩诃·波啰丁羊叉耆唎弊·泮”：maha·pratyungire·bhyah·phata，大调伏者众破败。
“跋阇啰·商羯啰夜”：vajra·sankalaya，金刚连锁。
“波啰丈耆啰阇耶·泮”：pratyumgira·rajaya·phata，调伏王破败。
【义贯】（310句——314句）
金刚童女破败！明王众破败！大调伏者众破败！金刚连锁破败！调伏王破败！

【摩诃迦啰夜（大黑天）315摩诃·末怛唎二合迦拏（鬼神众）316南无·娑羯唎多夜（皈命顶礼者）泮（破败）317毖瑟拏二合婢曳（毘纽天）泮（破败）318勃啰二合诃牟二合尼曳（梵天妃）泮（破败）319阿耆尼二合曳（火天）泮（破败）320摩诃羯唎曳（大黑天后）泮（破败）321羯啰檀迟曳（黑刑神）泮（破败）322蔑怛唎二合曳（慈心众）泮（破败）323唠怛唎二合曳（暴恶众）泮（破败）324遮文荼曳（嫉怒神）泮（破败）325羯罗啰怛唎二合曳（黑夜神）泮（破败）326迦般唎曳（骷髅神）泮（破败）327阿地目质多二合迦·尸摩二合舍那328婆私你曳（合上：乐居冢所女）泮（破败）329】
【注释】
“末怛唎迦拏”：matrigana，鬼神众。
“毖瑟拏婢曳”：visnaviye，毘纽天。
“勃啰诃牟尼曳”：brahminye，梵天妃。
“阿耆尼曳”：agniye，火天。
“摩诃羯唎曳”：mahakaliye，大黑天妃。Mahakala，为大黑天。
“羯啰檀迟曳”：kaladndiye，黑刑神众。
“蔑怛唎曳”：maitriye，慈心众；这里指善鬼神众。
“唠怛唎曳”：raudriye，暴怒众。暴恶nudra，可指大自在天，亦可指恶鬼神、恶心众，或金刚菩萨所现之忿怒身。
“遮文荼曳”：camundiye，嫉妒女神众，或忿怒女神众，为密教焰摩天之眷属，居七母女天之首，位为胎藏界曼荼罗外金刚部院四方。其形为猪头（赤黑色）、人身（赤色），首戴宝冠。《大日经义释演密钞》五载，遮文荼摄于夜叉趣，能以咒术害人。
“羯罗啰怛唎曳”：kalaratriye，黑夜神众。kala，为黑。ratri为夜。
“迦般唎曳”：kapatrye，骷髅神众。
“阿地目质多迦·尸摩舍那·婆私你曳”：乐居冢所女神众adhimuktoka·smasana·vasiniye。Smasana，冢间。Vasini，为居。盖此为冢间女神。
【义贯】（315句——329句）

大黑天众破败！鬼神众破败！皈命顶礼众破败！毘纽天子众破败！梵天妃众破败！火天众破败！大黑天妃众破败！黑刑神众破败！善鬼神众破败！恶鬼神众破败！嫉妒女神众破败！黑夜神

众破败！骷髅神众破败！乐居冢间女神众破败！

【演吉质（发心）330萨埵婆写（有情众）331么么·印兔那·么么写（于我某甲及此会一切众等）332】

【注释】

“演吉质·萨埵婆写”：yekecitta·satvasya，发心有情众。指发大心者而言。

【义贯】（330句——332句）

惟愿一切发大心之有情众（诸菩萨摩诃萨等），护念加持于我及此会中一切众等。

（5）第五会注释义贯

【第五会】

突瑟吒二合·质多（恶心）333阿末怛唎二合·质多（无慈心）334乌阇·诃啰（食精鬼）335伽婆·诃啰（食胎鬼）336嚧地啰·诃啰（食血鬼）337婆娑·诃啰（食肉鬼）338摩阇·诃啰（食髓鬼）339阇多·诃啰（食生气鬼）340视毖多·诃啰（食命鬼）341跋略夜二合·诃啰（食力鬼）342乾陀·诃啰（食香神）343布史波二合·诃啰（食花神）344颇啰·诃啰（食果神）345婆写·诃啰（食初产鬼）346般波·质多（罪心）347突瑟吒二合·质多（恶心）348唠陀啰二合·质多（暴恶心）349

【注释】

“突瑟吒·质多”：“突瑟吒”dusta，恶。“质多”citta，心。合云：恶心。

“阿末怛唎·质多”：“阿末怛唎”amaitra,无慈。“末怛唎”，Maitra是慈。合云：无慈心。

“乌阇·诃啰”：食精鬼uja·hara。“诃啰”，义为食。

“伽婆·诃啰”：食胎鬼garbha·hara。“伽婆”，为胎、藏之义。

“嚧地啰·诃啰”：食血鬼rudhira·hara。“嚧地啰”，rudhira为血。

“婆娑·诃啰”：食肉鬼mamsa·hara。“婆娑”，mamsa为肉。

“摩阇·诃啰”：食髓鬼majja·hara。“摩阇”，髓。

“阇多·诃啰”：食生气鬼jata·hara。“阇多”，生。

“视毖多·诃啰”：食命鬼jibhita·hara。“视毖多”，命。

“跋略夜·诃啰”：食力鬼balya·hara。

“乾陀·诃啰”：食香神gandha·hara。“乾陀”，为气，为香。

“布史波·诃啰”：食花神puspa·hara。“布史波”，为花。

“颇啰·诃啰”：食果神phala·hara。

“婆写·诃啰”：食初产者vasa·hara。

“般波·质多”：罪心papa·citta。“般波”，罪。

“唠陀啰·质多”：raudra·citta暴怒心，或忿怒心。“唠陀啰”，暴恶。

【义贯】（333句——349句）

恶心众生，无慈心众生，食精鬼，食胎鬼，食血鬼，食肉鬼，食髓鬼，食生气鬼，食命鬼，食力鬼，食香神，食花神，食果神，食初产鬼，罪心众生，恶心众生，暴怒心众生。

药叉·揭啰二合诃（崇）350啰刹娑（罗刹）揭啰二合诃（崇）351闭口隶二合多（饿鬼）揭啰二合诃（崇）352毗舍遮（啖精气鬼）揭啰二合诃（崇）353部多（大身鬼）揭啰二合诃（崇）354鸠盘茶（瓮形鬼）揭啰二合诃（崇）355悉乾二合陀（主虫毒鬼）揭啰二合诃（崇）356乌怛摩陀（狂鬼）揭啰二合诃（崇）357车夜（影鬼）揭啰二合诃（崇）358阿播萨摩二合啰（羊癫疯鬼）揭啰二合诃（崇）359宅祛革·荼耆尼（厌蛊女鬼）揭啰二合诃（崇）360唎佛帝（恼小儿鬼）揭啰二合诃（崇）361阇弥迦（马形恼小儿鬼）揭啰二合诃（崇）362舍俱尼（鸟形恼小儿鬼）揭啰二合诃（崇）363姥陀啰二合（暴恶）难地迦（猫形鬼）揭啰二合诃（崇）364阿蓝婆（蛇形鬼）揭啰二合诃（崇）365乾度波尼（鸡形鬼）揭啰二合诃（崇）366

【注释】

“药叉揭啰诃”至“阿播萨摩啰·揭啰诃”：详如第三会。

“宅祛革·荼耆尼·揭啰诃”：daka·dakini·graha厌蛊女鬼祟，或狐魅鬼祟。又“荼耆尼”亦是空行母，即飞行母夜叉，本咒中又译为“荼演尼”，详见“第三会”注。

“唎佛帝”：恼小儿鬼rivati，其形如狗。又，“唎佛帝”亦是二十八宿中之奎宿。

“阇弥迦”：鸟形鬼jamika，十五恼乱童子鬼之一。

“舍俱尼”：马形鬼sakuni，亦是十五恼乱童子鬼之一。

“姥陀啰·难地迦”：“姥陀啰”nudra，暴恶。“难地迦”nandika猫形鬼。

“阿蓝婆”：蛇形鬼lamvika。

“乾度波尼”：鸡形鬼kanthapani。

【义贯】（350句——366句）

药叉祟，罗刹祟，饿鬼祟，啖精气鬼祟，大身鬼祟，瓮形鬼（鸠盘茶）祟，主虫毒鬼祟、狂鬼祟、影鬼祟、羊癫疯鬼祟、厌蛊女鬼祟、狗形恼小儿鬼祟、鸟形恼小儿鬼祟，马形恼小儿鬼祟，暴恶猫形鬼祟，蛇形鬼祟，鸡形鬼祟。（如是一切鬼祟，悉皆结缚。）

【诠论】

第五会中的这些鬼祟，虽然有些是重复第三会中的，然而其目的却不同。第三会中是要将这些鬼祟所作的明咒（咒术）悉皆禁断，令之不行（毗陀夜，阇瞋陀·夜弥·鸡啰·夜弥——明咒我今断，我今禁），是破其法。而第五会中，则是要以结界而结之、缚之，令不得近或入道场，是

为禁其身，故系更进一步，且更根本之法。以下种种病，种种灾难，也都是要用神咒结界之力加以结缚、摒除。又，此“结界”、“结缚”之义系在最后之“咒心”中出现。

【什伐二合啰·堙迦醢迦（一日一发虐）367
坠帝药迦（二日一发虐）368怛口隶二合帝药迦（三日一发虐）369者突讬（托）迦（四日一发虐）370尼提什伐二合啰（常壮热）毖钐摩什伐二合啰（壮热）371薄底迦（风病）372鼻底迦（黄病）373室口隶二合瑟密二合迦（痰瘖病）374娑你般帝迦（痢病）375萨婆（一切）什伐二合啰（热病）376】

【注释】

“什伐啰·堙迦醢迦”：“什伐啰”jvala，热，或热疟鬼。“堙迦醢迦”ekanika，一日一发。合为：一日一发虐。“堙迦”eka，为一。

“坠帝药迦”：二日一发虐dvetiyaka。

“怛口隶帝药迦”：三日一发虐tretiyaka。

“者突讬迦”：四日一发虐caturthaka。

“尼提什伐啰”：常壮热vityajvara，盖即一直不停发高烧。

“毖钐摩·什伐啰”：壮热visamajvara，即高烧。

“薄底迦”：风病vatika。

“鼻底迦”：黄病paittika。

“室口隶 瑟密迦”：痰瘖（瘖，yìn）病slesmika。

“娑你般帝迦”：痢病sandipatika。

“萨婆·什伐啰”：一切热病sarva·jvara。

【义贯】（367句——376句）

一日一发虐，二日一发虐，三日一发虐，四日一发虐，常壮热（不退高烧），壮热（高烧），风病，黄病，痰瘖病，痢病，一切热病等诸病。

【室嚧吉帝二合（头痛）377末陀鞞达（半头痛）嚧制剑（饥不能食病）378阿绮嚧钳（目病）379目佉嚧钳（口病）380羯唎二合突嚧二合钳（总痛）381揭啰二合诃（执）揭蓝（咽）382羯拏输蓝（耳痛）383惮多输蓝（齿痛）384迄唎夜输蓝（心痛）385末么输蓝（骨节疼痛）386跋唎室婆二合输蓝(肋痛)387毖栗二合瑟吒二合输蓝(背痛)388乌陀啰输蓝(腹痛)389羯知输蓝(腰痛)390跋悉帝二合输蓝(踝骨痛)391鄔嚧输蓝(腿月坠
痛)392常伽输蓝(腕痛)393喝悉多二合输蓝(手痛)394跋陀输蓝(脚痛)395娑房盎伽二合·般啰二合丈伽·输蓝(一切支节痛)396】

【注释】

“室嚧吉帝”：头痛sirortti。

“末陀鞞达”：半头痛arvavabhedhaka。

“嚧制剑”：饥不能食病arocaka，类似现代人所说的厌食症。

“阿绮嚧钳”：目痛aksirogam。“阿绮”，目。

“目佉嚧钳”：口病mukharogam。

“羯唎突嚧钳”：总痛hridrogam。盖全身疼痛也。

“揭啰诃·揭蓝”：执咽graha·galam，盖食不消也。

“羯拏输蓝”：耳痛karnda·sulam。“输蓝”，痛。

“惮多输蓝”：齿痛danda·sulam。

“迄唎夜输蓝”：心痛hridaya·sulam。

“末么输蓝”：骨节疼痛marma·sulam。

“跋唎室婆输蓝”：肋痛parasva·sulam。“跋唎室婆”，肋。

“毖栗瑟吒输蓝”：背痛prista·sulam。

“乌陀啰输蓝”：腹痛udara·sulam。

“羯知输蓝”：腰痛kati·sulam。

“跋悉帝输蓝”：踝痛vasti·sulam。

“鄔嚧输蓝”：腿痛uru·sulam。

“常伽输蓝”：腕痛jamgha·sulam。

“喝悉多输蓝”：手痛hasta·sulam。

“跋陀输蓝”：脚痛pada·sulam。

“娑房盎伽·般啰丈伽·输蓝”：一切支节痛sarvanga·pratyunga·sulam。“娑房”，一切。“盎伽”，支。“般啰丈伽”，节。

【义贯】（377句——396句）

头痛，半头痛，饥不能食病，目痛，口痛，总痛（全身痛），执咽病（食不消），耳痛，齿痛，心痛，骨节疼痛，肋痛，背痛，腹痛，腰痛，踝骨痛，腿月坠
痛，腕痛，手痛，脚痛，一切支节疼痛。

【部多·毖跻茶（起尸鬼）397茶耆尼·什婆二合啰（发光空竹母）398陀突嚧二合迦建咄嚧三合（天行鬼）吉知（蜘蛛疮）婆路多毗（丁疮）399萨般嚧诃（浸淫疮）凌伽（赤疮）400输沙怛啰二合娑那羯啰（坚固疮）401毗沙喻迦（蛊毒）402阿耆尼二合（火）乌陀迦（水）403末啰鞞啰建跻啰（兽）404阿迦啰密唎二合咄（横死）怛敛二合部迦（土蜂）405地栗二合剌吒（虻）406毖唎二合瑟质二合迦（蝎）407】

【注释】

“部多·毖跺荼”：起尸鬼bhuta·vetada。“部多”，为鬼。“毖哆荼”，为尸。

“荼耆尼·什佛啰”：发光空竹母dakini·jvara。“荼耆尼”，或译为荼吉尼，即空行母，亦即飞行母夜叉是也。“什婆啰”，为发光。

“陀突嚧迦建咄嚧”：天行鬼dadrukantu。

“吉知”：蜘蛛疮kiti。

“婆路多毗”：丁疮bhalotavai。

“萨般嚧诃”：浸淫疮sarpaloha。

“凌伽”：赤疮linga。

“输沙怛啰娑那羯啰”：坚固疮sosatra·sanagara。

“毗沙喻迦”：蛊毒visayoga。

“阿耆尼”：火agni。

“乌陀迦”：水udaka。

“末啰鞞啰建跺啰”：兽maraverakantara。

“阿迦啰·密唎咄”：横死akalamrityu。

“怛敛部迦”：土蜂traimuka。

“地栗剌吒”：虻trailataka。

“毖唎瑟质迦”：蝎bhriscika。

【义贯】（397句——407句）

起尸鬼，发光空竹母，天行鬼，蜘蛛疮，丁疮，浸淫疮，赤疮，坚固疮，蛊毒，火厄，水厄，兽厄，横死，土蜂咬死，虻咬死，蝎咬死等一切厄难死。

【萨婆（蛇）那俱啰（鼠狼）408肆引二合伽（狮子）弊揭啰二合（老虎）唎药叉二合（熊）怛啰刍（罴）409末啰视吠（摩蝎鱼）帝钐·娑鞞钐（如是一切诸难）410悉怛多·砦怛啰二合（白盖）411摩诃·跋阇嚧二合·瑟尼二合钐（大金刚顶髻）412摩诃·般赖二合丈耆蓝（大调伏）413夜波（乃至于）突陀舍·喻阇那（二十由旬）414辫怛口隸拏（内）415毗陀耶二合（明咒）盘昙（结、结界）迦嚧弥（我作）416帝殊·盘昙·迦嚧弥（我作十方结缚界）417般啰·毘陀·盘昙·迦嚧弥（我作胜明结界）418】

【注释】

“萨婆”：蛇sarpa。

“那俱啰”：鼠狼nakula，黄鼠狼。

“肆引伽”：狮子simha。

“弊揭啰”：老虎byaghra。

“唎药叉”：熊riksa。

“怛啰刍”：罴tarariksa。（形状象熊而较大之动物。长约六七尺，寿命可达五十年，俗称人熊。）

“末啰视吠”：摩蝎鱼camarajivibhe，海中最大之鱼，远大于鲸鱼。

“帝钐·娑鞞钐”：如是一切诸难tesam·sarvesam。“帝钐”，如是等。“钐”为众。“娑鞞钐”，一切等。“娑鞞”，为一切。

“悉怛多·砦怛啰”：白盖sitata·patra。

“摩诃·跋阇嚧·瑟尼钐”：maha·vajro·snisam大、金刚、顶髻。

“摩诃·般赖丈耆蓝”：大调伏mahapratyungiram。

“夜波·突陀舍·喻阇那·辫怛口隸拏”：“夜波”yava，乃至于。“突”ddha，二。“陀舍”dasa，十。合云：二十。“喻阇那”yojana，由旬。“辫怛口隸拏”bhyantarena，内。合云：乃至于二十由旬内。

“毗陀耶·盘昙·迦嚧弥”：“毗陀耶”vidya，明咒。“盘昙”bandham，结，缚，结界也。“迦嚧”karo，作。“弥”mi，我。合云：我以明咒作结界。与上句合云则为：乃至于二十由旬内，我以明咒作结界。

“帝殊·盘昙·迦嚧弥”：“帝殊”disa，十方。合云：我作十方结界。（亦即结十方界，即四方（东、西、南、北）、四隅（东北、东南、西南、西北）上、下、各十方，皆悉结界。

“般啰·毘陀·盘昙·迦嚧弥”：“般啰”para，胜，他叹，胜他。“毘陀”vidya，明咒。合云：我以胜他明咒作结界。

【义贯】（408句——418句）

蛇，黄鼠狼，狮子、老虎、熊、罴、摩蝎鱼，如是等一切诸难，我今悉以如来大白伞盖，大金刚顶髻之法，予以大调伏之；乃至于方圆二十由旬之地，我今皆以明咒而作结界，且皆结十方界，我今皆以胜他明咒而作结界。

【诠论】

由神咒之文可知，咒中不断地行种种降伏法，如：

第二会：频行“打破”法（“毗腾崩萨那羯啰”）。

第三会：频行“禁断”法（“毗陀耶阇嗔陀夜弥·鸡啰夜弥”）。

第四会：频行“破败”法（“泮吒”）。

最后，在此第五会，则行“结界”法，总结一切，将一切诸祟、诸横、诸难、诸灾、诸病痛，等一切鬼神障难、灾厄，皆悉“挡驾”，摒除在修行道场的界域之外，敕令不得近、不得入，如是则修行无诸不必要的障碍、留难，修行易得专注、易得成就。然而，要达此结界除障的效果，还须行者努力去如法持此神咒及修此佛顶陀罗尼大法，则一切不可思议自然相应、现前。

【哆侄（侄）他（即说咒曰）419唵（皈命）420阿那隶（隶）（不动）421毘舍提（最清净）422鞞啰（瞋恚）跋阇啰二合（金刚）陀唎（持）423盘陀盘陀你（结界、结界）424跋阇啰二合谤尼（金刚手）泮（破败一切）425虎合牛二合（一切金刚种子）都嚧瓮三合（光聚佛顶尊种子）泮（破败一切）426莎婆二合诃（速疾成就）427】

【注释】

“哆侄他”：tadyatha所谓，或即说咒曰。以下即是心咒。

“唵”：读如“嗡”om。不读“安”或“淹”。具皈命、或三身等义。

“阿那隶”：不动anale。此为佛顶尊首楞严定位。

“毗舍提”：visada，光辉、上妙清净、广大。此为佛顶尊如本体。

“鞞啰·跋阇啰·陀唎”：“鞞啰”vaira，瞋恚，忿怒。“跋阇啰”，金刚。“陀唎”，dhare，持。合云：金刚持，亦可云“持金刚”，可泛指一切金刚，亦可特指金刚持佛或金刚持菩萨。合云：忿怒的金刚持尊。

“盘陀·盘陀你”：bandha·bandhani“结！结！”或“缚，缚！”即结界、结界之义。

“跋阇啰·谤尼·泮”：“跋阇啰”，金刚。“谤尼”pani，手。合云：金刚手菩萨，即金刚萨埵。“泮”，即“泮吒”的略语phata，破败。合云：金刚手菩萨破败一切。

“虎合牛·都嚧瓮·泮”：“虎合牛”（一切金刚种子字）。“都嚧瓮”（光聚佛顶尊种子字）。“泮”，泮吒，破败。即以金刚及佛顶尊之种子（最精纯、最正、最上之陀罗尼）破败一切。

“莎婆诃”：svaha成就，或速疾成就。亦即：令此一切所修速疾成就。

【义贯】（419句——427句）

即说咒曰：皈命不动、上妙清净、忿怒之金刚持尊，结界！结界！以金刚手而破败一切！破败一切！速疾成就！

【诠论】

最后这一段，称为“心咒”、（，）以其内容而言，实在是名符其实，因它把“祈愿”、降伏、结界全都包含进去了，而且将一切金刚及佛顶尊的种子字亦包括进去，可见威力殊胜。因此有人说，若不能持全咒，持此心咒亦是可以。不过还是以能诵持全咒为优胜。

附及，当今某佛学辞典中说：楞严咒之“正咒”为从“哆侄他唵”开始，因为“哆侄他唵”之义为“即说咒曰”，所以楞严咒之“正咒”就是最后这九句，其他则是归敬文、祈请文等。须知这说法是谬误的。首先，“哆侄他唵”梵文原义其实并非“即说咒曰”，而是“所谓……”。再者，并非所有的咒语都有“哆侄他唵”，如《大悲咒》、《佛顶尊胜陀罗尼》、《宝篋印陀罗尼》等皆无“哆侄他唵”。事实上，大部分的真言都无“哆侄他唵”，那么这些神咒岂非都无“正咒”？故说：“从‘哆侄他唵’开始才是楞严咒的正咒，其他部分皆非正咒”，这种说法是错误的，此其一。又，我们日常早课所诵的“准提神咒”：“稽首皈依苏悉地，头面顶礼七俱只（qí），我今称赞大准提，唯愿慈悲垂加护，南无飒哆喃，三藐三菩陀！俱胝喃、怛侄他、唵、折戾主戾准提娑婆诃。”是全文都是准提咒，并非只从“哆侄他唵”开始，这是反证，此其二。故可知，说：“楞严咒的‘正咒’是从‘哆侄他唵’开始”是错谬的说法。这种说法不但错谬，而且会造成误导的效果，而令人不持全咒。又，若楞严咒的“正咒”是从“哆侄他唵”开始，那么，在经中阿难请佛再宣说一遍神咒，佛为何不直说“正咒”，从“哆侄他唵”宣说起就好，为何要从“第一会”开始，此其三。又，大家都知《首楞严神咒》是《五会神咒》，汉本、梵本皆然，共有四百二十七句，并非只有九句，故说《楞严咒》的“正咒”只有九句，是与经义有违，此其四。又，此辞典之所谓“正咒”者，事实上在密教中，那九句称为“咒心”，故知其所谓“正咒”者为无据之说，此其五。以上所言，愿读者大德详审之。

以上将大佛顶真言中字句一般的意义、以及梵本原文、拉丁拼字罗列陈现，愿此如来无上顿教法门，传之久远。（又，梵本全文，为唐朝不空三藏所传，今载于《大正藏》卷十九中）并愿学者皆能如法信受，如法受持，即易得成就。要如何受持此大佛顶真言才算如法呢？首先，最要者，不可“无师自通”，必须“从师受”，而且最好是从有正法正式传承的灌顶阿阇梨受；如若不能，则从如法出家、受持此咒的显教法师处受亦可，因为此真言虽然威力强大，但此法仍归类于“显密”（或称杂密），而非“密密”（或称纯密），故一般显教法师亦可传授此咒。然而切不可结手印，因为一切如来密印，皆必须从阿阇梨灌顶、亲授，方可受持。否则私结密印，即犯如来密教三昧耶戒，其罪甚重，有如显教中，未受大戒者偷阅出家律藏一样，为犯盗法罪，此人即不得出家受大戒。以未受传承、未得认可，即私结手印，是为盗如来密法。未受灌顶不但不可私结手印，乃至所有《大藏经》的密藏部，依佛教诫，亦不应私阅、私学。然而如今，资讯发达，很多人将密教手印制成录音带、录影带、CD、DVD贩卖，或放在网路上，都是不当的行为。为佛弟子，应信受拥护“如法行”，方能速入如来正知正见，乃至佛知佛见。如果连这点规矩都不肯守，而只想师心自用，抄小径，如何堪为无上正法之法器？愿诸同参于此留意焉。

又，关于本咒咒文之义，历来显宗注家皆无注者（此亦合于古德译经“五不翻”之义），唯独最近坊间有一本《楞严经》之注本。于此书中赫然有《楞严咒》全部咒文的逐字解释，不过作者于书中言：这是他自己“参考各种经论”所得，然而他并未交待所参考的是什么经论。关于其对咒语的解释，笔者在此必须严正提出：其解释很多很多皆是与梵文原义完全不合，甚至南辕北辙、正好相反，或风马牛不相及，有极多处甚至是将原文扭曲、强行于不当处拆开；在此只举几个例子而言，如：“南无提婆离瑟赤皮
南无悉陁（陀）耶毗地耶陁啰离瑟赤皮”两句：原义为：“礼敬诸天仙众，礼敬持明仙众”，而他却解作：“离瑟赤皮译色，悉陀耶即兜率陀，译知足天。毘地耶即四天王天。”（其实“离瑟赤皮”是仙，“悉陁（陀）耶”是成就，与“悉地”同一字源，但与兜率陀天完全无关；关于这一点，不知此注之原作者是怎么得来的？大概是推测“悉陁（陀）”与兜率陀的“率陁（陀）”很接近，想当然耳！）接着他说“陀啰即化乐天，离瑟赤皮，谓兼色界广果天。”而其实，“陀啰”是持，与前一字“毗地耶”（明）合为持明（与“四天王天”完全无关），再加下一字“离瑟赤皮”（仙众）成为持明仙众，这与“化乐天”、“四天王天”“广果天”有何关系？
又“乌摩般帝
娑醯夜耶”（十八、十九句），他说：“乌摩般帝，谓风天神；娑醯夜耶，谓火天神”，而其实，“乌摩般帝”是“大自在天后”；“娑醯夜耶”为眷属义，与火天无关；“火天”梵文为“阿只尼”agni。又“那啰野拏耶”（二十一句），即是“那罗延天”，他却把这一个字拆开成两个字，而说“那啰耶”是水天，“拏耶”是空天（虚空神）（“水天”梵文为varunaya，空天梵文“舜若多”。）。

又，“摩诃跋啰盘陀啰婆悉你”（104句），他说：“‘跋啰’即普贤菩萨，‘盘陀’即周梨盘特伽尊者，‘婆悉尼’即波斯匿王，译胜军，《仁王经》：谓月光过去龙光王佛法中，为四地菩萨。”而其实，“摩诃跋啰”是大力，与普贤无关（“普贤菩萨”梵文为Samantabhandra，三曼陀般陀罗），“盘陀啰”是白，与“周梨盘特迦尊者”毫无关系。“婆悉你”是衣，亦与“波斯匿王”丝毫没有瓜葛；两字合为白衣，此句合云：大力白衣，即白衣大士（指观音），他却把它化成：“普贤、周梨盘特伽与波斯匿王”——是否有点离谱？

最不可思议的是“舍鸡野母那曳”（六三句），他说：“‘舍鸡野’，译直林，或旃檀，‘母那曳’译离垢，即无垢佛、离垢佛、旃檀德佛等。”而其实，这句就是“萨迦牟尼”Sakyamuni——也就是我们的本师“释迦牟尼佛”！盖如前注所说，“舍鸡野”，“鸡野”二合，合读作“迦”；故“舍鸡野”即“舍迦”，或“萨迦”，或“释迦”。“母那曳”一词中，“那曳”二合，读作“尼”；而“母”字一般译为“牟”，故“母那曳”即是“牟尼”。因此，此句“舍鸡野母那曳”即是“释迦牟尼”的另一种音译。有这样大的误差，真令人不敢想像！又如：“帝钐萨鞞钐”（二二0句），意为：“如是众等”，他却说：“‘帝钐’译‘威德’，以能折邪破恶故。‘萨鞞钐’译‘善哉’，以能摄正生善故。”像这样离谱的解释，在那本子中对此咒的解释，几乎从头到尾都是这样。

最后，在那本子中，该作者将五会神咒，每一会都另给它起一个名字，如第一会，他安了一个名：“毘卢真法界会”；第二会：“释尊应化会”；第三会：“观音合同会”；第四会：“刚藏折摄会”；第五会：“文殊弘传会”。此外，每会中，他又分成几个细目。从上以来，显密二家注者，皆无此说，不知他这是从哪里来的？对于此作者，我所能说的，只是：“勇气可嘉”、“想像力丰富”。不过，若以此去写侦探小说或言情小说或许可以，但注经却是行不通的。

附带必须提到，笔者曾收到一本赠阅的小书，题为《唐译密咒注疏》，其主体即是《楞严咒》，而在内容上，则与前述作者之“创作”大致相同，仅仅有些微的变动或增删，不过主体不变；（但不知谁参考谁的）。为防有人看到这两个本子，被它误导，故特提出。

末了，古人云：“知之为知之，不知为不知，是知矣。”禅宗五祖弘忍大师于《最上乘论》中亦诫言：“愿善知识如有写者，用心无令脱错，恐误后人。”盖注经演教乃无上圣业，因此最忌强不知以为知，否则不但未能善尽注解圣言之责任，而且会有误导众生，致令所修徒劳无功，以及淆乱正法之过错，罪咎非轻。禅宗六祖大师亦言：“自迷犹可，又谤佛经，不要谤经，罪障无数。”毁即是谤也。普愿注解佛经者，对于佛典之经文、以及读者众生，皆无轻慢、轻忽之心。
第三节　神咒功德威神利益
1．一切如来自依神咒证得二利圆满

【“阿难，是佛顶光聚、悉怛多般怛罗，秘密伽陀微妙章句，出生十方一切诸佛，十方如来因此咒心得成无上正遍知觉。”】
【注释】

“佛顶光聚、悉怛多般怛罗，秘密伽陀微妙章句”：这是大佛顶咒的全名，简称为“楞严咒”。“佛顶光聚”，因为此咒是佛顶上光中化佛所说，故称佛顶光聚。又，密教“大佛顶法”中有八大佛顶，其中第一尊即“光聚佛顶”。“悉怛多”，白。“般怛啰”，伞盖。合称为白伞盖，或大白伞盖。如来藏本妙觉心，其相离垢，故曰“白”；其可用覆盖一切，故曰“伞盖”。

“十方如来因此咒心得成无上正遍知觉”：“咒心”，是指整个大咒，不是最后的小咒，以全

咒显如来藏心，故称“咒心”。以此咒是如来藏之总持门，是故十方如来皆乘此咒心而成正觉。又，“咒心”更深一层之义为：摄持此咒之心；亦即心中一直摄持着、具备着此咒，这样的心，称为“此咒心”。

【义贯】 本节从略。

【“十方如来执此咒心降伏诸魔，制诸外道。十方如来乘此咒心坐宝莲华，应微尘国。十方如来含此咒心，于微尘国转大法轮。十方如来持此咒心，能于十方摩顶授记。自果未成，亦于十方蒙佛授记。”】

【注释】

“降伏诸魔，制诸外道”：本经从理到事，皆是以降伏魔外为主要力用。若魔外之邪见（理）、邪行（事）不除，正道即不可入，自他二利即不得圆。

“坐宝莲华”：此密示诸佛法身之“自受法乐”境界。

“应微尘国”：显示诸佛他受用身，应化十方微尘国土。如是事业，皆是乘此佛顶咒心之威力。

“能于十方摩顶授记”：即如来于十方为菩萨及其他众生，摩顶、加持、授记，必定成佛。

“自果未成，亦于十方蒙佛授记”：此指尚未成佛果之大菩萨，若持此咒心，即将于十方蒙佛授记，定当作佛。

【义贯】 本节从略。

【“十方如来依此咒心，能于十方拔济群苦。所谓地狱、饿鬼、畜生，盲、聋、喑、哑，冤（怨）憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五阴炽盛；大小诸横，同时解脱；贼难、兵难、王难、狱难，风、火、水难，饥渴、贫穷，应念销散。”】

【注释】

“地狱、饿鬼、畜生”：即三恶道苦。

“盲、聋、喑、哑”：即身分残缺苦。

“冤（怨）憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五阴炽盛”：这四种苦，加上生、老、病、死，即成八苦。

“大小诸横”：“横”，突发的因缘，事不顺理，冤枉的遭遇，称为横。依《药师经》，共有九横：一、病不服药，横杀众生；二、横被王法之所诛戮；三、横为非人夺其精气；四、横为火焚；五、横为水溺；六、横为恶兽所啖；七、横堕山崖；八、横为毒药、与夫厌祷咒诅、鬼害所中；九、横被饥渴所因，不得饮食。

“应念销散”：如来为拔济众生以上苦难，若一念此咒心，一切苦难立时销散。

【义贯】 本节从略。

【“十方如来随此咒心，能于十方事善知识；四威仪中，供养如意；恒沙如来会中推为大法王子。”】

【注释】

“能于十方事善知识”：指十方如来随此咒心之威力，而得到十方现应化身，事善知识，以此因缘度化有情。

“恒沙如来会中推为大法王子”：佛之应化身，示现于恒河沙其他如来的法会中，助他佛转法轮，弘扬圣教，示现堪绍如来家业，从而被推为大法王子。

【义贯】 本节从略。

【“十方如来行此咒心，能于十方摄受亲因，令诸小乘闻秘密藏不生惊怖。十方如来诵此咒心成无上觉；坐菩提树，入大涅盘。十方如来传此咒心，于灭度后，付佛法事，究竟住持，严净戒律，悉得清净。”】

【注释】

“摄受亲因”：“摄授”，摄持及教授。“亲因”，即于大乘、一佛乘及密乘有最亲近的因缘，亦即大乘根机之人，佛即以此法门而摄持、教授之。

“令诸小乘闻秘密藏不生惊怖”：“秘密藏”，在此含二义，即显教之秘密藏与密教之秘密藏。显教之“秘密藏”指如来藏心。密教之“秘密藏”指佛顶神咒。承上，佛行此咒心，不但近能摄授大乘根机者，远亦能令小乘人不畏深法，渐受熏习增长。

“于灭度后付佛法事，究竟住持”：佛灭度后，尤其是末法时期，邪魔外道炽盛，佛以传此咒心，故能敕令金刚护法，诸天鬼神，护教护人，令佛之“一大事”，无有断绝，究竟住持一切世间，拔济群伦。

“严净戒律，悉得清净”：盖佛法之所以沉沦者，皆由于佛弟子于戒不清净；破戒、毁犯如来禁戒，故令其所行如同凡外之人，非佛弟子。末世众生有心修行正法者，若持此佛顶神咒，即

能破除内外一切障难，令持戒清净，能堪进修如来无上定慧。是故能令毗尼久住，正法长存、法轮常转。

【义贯】　本节从略。

【“若我说是佛顶光聚般怛罗咒，从旦至暮，音声相联，字句中间亦不重叠，经恒沙劫，终不能尽。亦说此咒名如来顶。”】

【注释】

“若我说是佛顶光聚般怛罗咒”：“说”，是称说、解说；这是指佛解说此咒之密义及称述其功用、威力。

“亦说此咒名如来顶”：“如来顶”，为一切世间、出世间最高、最尊者。此咒既然也称作“如来顶咒”，可见它号为“一切咒王”，其来有自。

【义贯】

“若我”解“说”、称述“是佛顶光聚般怛啰咒”之密义及其功用威力，即使我“从旦至暮”，于我的称述中“音声相联”（一刻都不休息），而且所说的话，其“字句”彼此“中间，亦不重叠”（没有重复的言词），虽“经恒沙劫”之久，我之称述“终不能尽”（此咒之密义、功用、怎么说也说不完）。

（以此咒有如是广大无边密义功用）故“亦说此咒名”为“如来顶”咒（佛顶咒），以其最尊、最胜、最上、且力用无尽故。

【诠论】

此咒之功用，连如来都赞不能尽，可知神妙无边。关于这点，有古德在注解时，曾说：“如此方元亨利贞，亦可避凶致祥矣。”今人于注解时亦有袭其说者。

什么是“元亨利贞”呢？这是《易经》上乾卦的卦辞，解释《易经》乾卦的四德，其说曰：“元”为万物之肇始，“亨”为万物之增长亨通，“利”为万物之和利，“贞”为万物之正固。亦即乾卦象徵（“征”）天，其沛然的阳刚之气，具有开创万物并使之亨通、和利、正固的功能。

笔者按：讲解佛经，实不适宜将外道及世俗学拿来妣美佛经及如来功德，否则即有“佛儒不分”或“佛道不分”之过，亦有违三皈依。中国人历代都是以儒或道治国，因此读书人对于儒教常常有先入为主的观念，很不容易完全放下，这是可以理解的。但若想一心修学佛道，对于世间法的这一点恋眷之情，似亦应予以割舍，庶几与道相应。

复及，唐代有人注《圆觉经》，在一开头的序文中说：“元亨利贞，乾之德也，始于一气；常乐我净，佛之德也，本乎一心。专一气而致柔；修一心而成道。心也者，冲虚妙粹、炳焕灵明、无去无来，冥通三际……”，接着洋洋洒洒七百多字的序文，以此为张本。细玩其文，则是先讲儒教或道教，再讲佛，不但将凡外之法拟于佛法，并且还将凡外之法置于佛法之先。这样注解佛经实在不是很恰当。

总之，这问题的徵（“征”。此字用“症”较合适）结只在于一个“信”字，如禅宗祖师所说：“信得过”或“信不过”。信什么呢？信“佛是一切智人，世间无有等”；信“佛法为最胜最上”。故若一心向佛之人，理当对于一切凡外之法皆不再眷恋，视如作日梦。以如是正信、坚信之善根，故速得出生正知、正见；以此正知正见而得勘破一切凡外邪小，故得入于佛知、佛见，于是顿“从佛口生，从法化生”，登于佛地。是故欲修学如来菩提道者，于初发心之际，若即能勘破、放舍对一切凡外邪小之眷恋，即得与道相应，并且于教他之时，即得如法说法，更不致非法说法、法说非法，或曲解佛法，而误导众生。

2．　神咒利生之威德

（1）　一切众生须依此咒修行，方得免魔事

【“汝等有学，未尽轮回，发心至诚，取阿罗汉，不持此咒而坐道场，令其身心远诸魔事，无有是处。”】

【注释】

“有学”：于声闻乘中，在证得阿罗汉果之前，从初果以迄三果，都称为有学。

“未尽轮回”：以仍有分段生死，故仍在轮回中，因此轮回未尽。

“坐道场”：坐于修证道果之场所。“坐”，为不动、不坏义。

【义贯】

“汝等”声闻乘中“有学”之人，仍未证圣道，“未尽轮回”，虽“发心至诚”，欲证“取阿罗汉”道，但若“不持此咒，而坐”于修“道”之“场，令其身心，远诸魔事，无有是处”。

（2）　诵持、书写、佩带获益

【“阿难，若诸世界随所国土，所有众生，随国所生桦皮贝叶，纸素白氎，书写此咒，贮于香囊，是人心昏，未能诵忆，或带身上，或书宅中，当知是人尽其生年，一切诸毒所不能害。”】

【注释】

“随所国土”：随所在之国土。
“随国所生”：随其国中所生。

“桦皮贝叶”：“桦皮”，桦树皮，若削薄，用药物处理将之弄软，可以作纸用“贝叶”，贝多罗树之叶，可作纸用。

“纸素白氎（dié）”：“素”，《形音义大辞典》云：“绢缣之属曰素”，也就是说：素是一种丝织品。古人用丝作纸，这是大家都知道的事，故古诗十九首中有“中有尺素书”即是指用丝织品写的信。故在此经文中“纸”与“素”是不同的；“纸”是指一般纸浆造的纸，“素”是丝质的纸。又古人亦有用“帛”作纸，帛亦是一种丝织品。有人注解说：“纸素，纸之素者，如此方抹竹为浆（以竹作纸浆），而制成之。”此说不确。“氎”，《康熙字典》：“细毛布”。（素，sù：用作写字的丝绸或纸张；没有染色的丝绸。纸（帋）zhǐ1 用于书写、印刷、绘画、包装等的东西（多用植物纤维制成）：～张。报～。造～是我国古代四大发明之一，在西汉前期墓葬中已有～的发现。东汉时蔡伦对造～术曾加以改进。）
“是人心昏”：“昏”，闇钝。谓即使这个人心智昏愦闇（暗）钝。
“尽其生年”：尽其有生之年。
【义贯】

“阿难，若诸”佛“世界”中，“随所”在“国土”，其中“所有”一切“众生，随”其“国”中“所生”之“桦”树“皮”所造纸、“贝”多罗树“叶”纸、一般“纸”、绢缣之“素”纸、“白氎”（白色细毛布）纸等，用以“书写此咒，贮于香囊”之中，即使“是人心”智“昏”愦闇钝，以致“未能诵忆”全咒，他只要将此咒“或带”在“身上，或书”写后放在家“宅中，当知是人”，承咒威神之力，“尽其”有“生”之“年，一切”内外“诸毒所不能害”。
【阿难，我今为汝更说此咒救护世间，得大无畏，成就众生，出世间智。

若我灭后，末世众生有能自诵，若教他诵，当知如是诵持众生，火不能烧，水不能溺，大毒小毒所不能害。】
【注释】

“此咒救护世间得大无畏，成就众生出世间智”：此咒既可令众生度世间一切苦厄，又可成就出世间无上智，是故极为殊胜，威力广大。
“有能自诵，若教他诵”：于此咒能自修、教他，则自他两利，即能速入菩提。

“火不能烧，水不能溺，大毒小毒所不能害”：内外之火不能烧，内外之水不能溺。内火指欲火、瞋火。内水指欲水。内毒指三毒乃至五毒。
【义贯】

“阿难，我今为汝更说此咒”之威力，一来既可“救护世间”众生，于厄难中及魔扰时“得大无畏”，二来又可“成就”有志修学圆通三昧之“众生”，以诵此咒故，速得“出世间智”，断惑证真。

“若我灭”度“后”，于“末”法之“世众生”，以魔强法弱，多诸障难，若“有能自诵”此咒，则能免自障，“若教他诵”此咒者，则能令他免障；“当知如是诵持”此咒之“众生”，内外之“火”皆“不能烧”，内外之“水”皆“不能溺”，瘟疫等“大毒”蛇蝎等之“小毒”皆以此神咒有能辟能回之力故，为一切障难病毒“所不能”加“害”。
（3）　恶人生不害反护

【如是乃至天龙鬼神、精只魔魅所有恶咒皆不能着，心得正受。一切咒诅，厌蛊毒药，金毒银毒，草木虫蛇，万物毒气，入此人口成甘露味。

一切恶星，并诸鬼神，碜心毒人，于如是人不能起恶；频那夜迦诸恶鬼王、并其眷属皆领深恩，常加守护。】
【注释】

“鬼神”：鬼神同道（同在一道，实皆属鬼道），有福德的叫“神”，福德少的叫“鬼”。
“魔魅”：专门爱障人修道的叫“魔”；专爱迷惑人的叫“魅”。

“正受”：三昧。不受诸受，称为“正受”。这里是指由持咒而得三昧。以密教言之，即是因为持咒得法，三密相应，而得三昧，亦可称得“本尊三昧”。
“咒诅”：“诅”（音组），义为祈神降祸于他人、或咒骂、誓约之义。

“厌蛊”：“厌”，厌魅，以咒术驱使死尸去杀害怨敌，梵文为毗陀罗，其义为起尸鬼，（盖有如僵尸之类）。行此咒术者，即以此害人。“蛊”为蛊毒，将毒虫窃置入人体内，接着以咒术控制此虫，令啮咬受害人之内脏。
“碜心毒人”：“碜”，杂、参入。

“频那夜迦”：又译毗那夜迦，即大圣欢喜天，象头人身，有“障碍”或“排除障碍”之二义。因此，他既可为行者作障难，亦可为行者排除障难，其间差别，端看行者本身。若行者自身

不清净、不如法，他即为行者作大障难，令其所修不成就；若行者一切清净如法，他即一反而为行者排除障难。然而不论作障或除障，在他的立场而言，皆是在护法。

“皆领深恩”：“领”，领受。此诸鬼王神王，都深受佛恩。

【义贯】

“如是乃至天龙鬼神、精”灵、地“只”（“天神地只”：①天神，梵语devata^，音译泥缚多，指天上之诸神，即为梵天、帝释等之通称。地只，指居住于地之鬼神，即坚牢地神、八大龙王等。此外，色界以下诸天众之属隶，及欲界之夜叉等，亦总称天神地只。(《佛学大词典》)②（术语）欲界所属之夜叉等，又色界已下诸天众之属隶也。又时为梵天，帝释等之通称。地只者，乃人间之鬼神，坚牢地神，八大龙王等也。《法华经》曰：“诸天神龙王阿修罗等。”《无量寿经私记》曰：“吉礼者，云事邦国之鬼神及天神地只”。(《丁福保佛学大辞典》))、天“魔”妖“魅”等其所施之“所有”害人之“恶咒，皆不能着”于此人身心，且以咒力所持故“心得”三昧“正受”。而且“一切咒诅、厌”魅、“蛊”毒等害人之巫术、及一切“毒药”，如“金毒、银毒”（矿物金属毒）、“草、木、虫、蛇”之毒（动植物毒），等等“万物”之“毒气”，一“入”于“此人”之“口”，即时由佛顶咒力故，化“成甘露味”，不能为害。

乃至“一切”主“恶星”之神，“并诸”恶“鬼神”，若欲“磣”入人“心”以“毒”害“人，于如是”持佛顶咒之“人”，皆“不能起恶”心、恶念、恶行（以其恶念为神咒所禁制故。）又，“频那夜迦”（大圣欢喜天）等“诸恶鬼王，并其眷属”，以“皆”素“领”佛化之“深恩”，为报佛恩故，对持咒修法之人，“常加守护”。

（4） 助成道业

【“阿难当知：是咒常有八万四千那由他、恒河沙俱胝金刚藏王菩萨种族，一一皆有诸金刚众而为眷属，昼夜随侍。设有众生于散乱心，非三摩地，心忆口持，是金刚王常随从彼诸善男子，何况决定菩提心者，此诸金刚菩萨藏王，精心阴速，发彼神识，是人应时心能记忆八万四千恒河沙劫，周遍了知，得无疑惑。”】

【注释】

“那由他”：万亿。

“俱胝”：百亿。

“金刚藏王菩萨种族”：“金刚”，坚固、威猛，具降魔之力。“藏”，谓其摄秘密藏之德。“王”，以其导领金刚众故如王。“菩萨”，以此金刚众皆是菩萨之示现故。“种族”，指金刚种、金刚族。

“散乱心、非三摩地”：佛说一切众生分三种“聚”：正定聚、邪定聚、不定聚。“正定聚”，即于佛法修行中得正定（三摩地）之人。“邪定聚”，即于外道法中修行而得定之人，以其定为依邪见、邪行而来，故称邪定；又修佛法成外道，或于修学佛佛法途中，于外道境界起贪爱，或于其中掺入外道法者，其所得之定，亦称邪定。其他尚未得定的一般凡夫，或初心行人，皆称“不定聚”。

“心忆口持”：承前句，谓尚未得定之人，即使以散乱心持咒，于心中忆念，口中诵持，亦能得诸护咒金刚之护持。

“精心阴速”：“精心”，精纯之本心，指这些金刚菩萨皆已证如来藏精纯之本心。“阴”，冥，不为人知。“速”，疾。谓故能暗中、极快速地前来加持。

“发彼神识”：“发”，启发。以这些金刚藏王菩萨皆已是证果位之大菩萨，故能启发持咒者的神识。“神识”为第八识；神识既得启发，即心开悟解。

【义贯】

“阿难当知：是”佛顶“咒”恒“常有八万四千那由他”（万亿）“恒河沙”数“俱胝”（百亿）的“金刚藏王菩萨种族”，其“一一”金刚藏王菩萨“皆有诸金刚众而为眷属，昼夜”恭“随侍”卫持咒之人。

“设有”不定聚之“众生，于散乱心”，中，而“非三摩地”心，但能“心忆、口持”此神咒，“是金刚王”即“常随从彼诸善男子”，特加守护，更“何况”已“决定”发起无上“菩提心者，此诸金刚菩萨藏王”，因为皆已证得如来藏“精”纯之本“心”故能“阴”隐疾“速”地启“发彼”持咒者之“神识。是人”以神识通明故，“应时心能记忆”先前“八万四千恒河沙劫”之事，且于一切妙理皆“周遍了知，得无疑惑”。

（5） 远离杂趣

【“从第一劫，乃至后身，生生不生药叉、罗刹及富单那、迦吒富单那、鸠盘茶、毗舍遮等，并诸饿鬼，有形无形、有想无想，如是恶处。

是善男子，若读若诵，若书若写，若带若藏，诸色供养；劫劫不生贫穷下贱，不可乐处。“】

【注释】

“从第一劫”：指从初发心持咒起的第一劫。

“乃至后身”：“后身”，最后身。

“药叉”：速疾鬼。
“罗刹”：食人鬼。
“富单那”：臭恶鬼，主热病。
“迦吒富单那”：奇臭恶鬼，主高热病。
“鸠盘荼”：啖精气鬼。
“毗舍遮”：食血肉鬼、啖精气鬼、吸血鬼。
“诸色供养”：“色”，色法，指香、花、灯、涂、果、食品等。
“贫穷下贱不可乐处”：以如是等处有妨道业故。
【义贯】

“从”初发心持咒起的“第一劫，乃至”直到最“后身”，舍“生”趣“生”皆得“不生”于“药叉”（速疾鬼）、“罗刹”（食人鬼）、“及富单那”（臭恶鬼）、“迦吒富单那”（奇臭恶鬼）、“鸠盘荼”（啖精气鬼）、“毗舍遮”（食血肉鬼）“等，并诸饿鬼，有形无形、有想无想、如是”等“恶处”。

“是”决定发菩提之心之“善男子”，于此神咒“若读若”背“诵、若书若”抄“写、若带”于身、“若藏”装于器中，并以“诸”妙“色供养”，便可得到“劫劫不生”于“贫穷下贱”有妨道业“不可乐处”之福佑。（以持尊胜顶法，必感尊胜之果报故。）
（6） 常生佛前

【“此诸众生，纵其自身不作福业，十方如来所有功德悉与此人。由是得于恒河沙阿僧只、不可说不可说劫，常与诸佛同生一处，无量功德，如恶叉聚，同处熏修，永无分散。”】
【注释】

“纵其自身不作福业”：纵使他本身，除了持咒外，没有成就其他任何福业，以致福德浅薄。
“不可说不可说”：“不可说”有二义：

一、“不可说”，为梵语“atulya”，是古印度十大数之一。据新译《华严经》卷四十五“阿僧只品”载，十大数依次为“阿僧只、无量、无边、无等、不可数、不可称、不可思、不可量、不可说、不可说不可说”。

二、“不可说”，又作“不可言说”，系不可思议之义，指真理乃可证知，而非言语所能完全表达者。

附及，“不可说”不是“不可以说”或“不能说”，此非禁止义，禁止人家说；而是：“不可具说”，“无法尽说”，因为太不可思议，或太多、太大，太深了，说也说不完。社会上很多人一知半解，常误会此义，而滥用这句话。

“十方如来所有功德悉与此人”：这是由于神咒的加持力故，就如同得到十方诸佛灌顶；承神咒之力，十方诸佛以自证之大智海水，灌行者顶，具如前面经文中说。

“常与诸佛同生一处”：亦即常生佛前。求往生佛国者，没有比这个法门更好，更有把握的了，可说是决定往生！

“如恶叉聚”：“恶叉”，印度特产的一种果实，中国没有，一蒂三果生在一起。于佛经中常用来比喻戒定慧或贪瞋痴，三法一体而生。
【义贯】

“此诸众生，纵”使“其自身”，除持佛顶咒外，“不”曾“作”任何“福业”，而福德不充，但由于承神咒加持力故，“十方如来所有功德悉”以冥加的方式而赋“与此人”，犹如得到诸佛灌顶。“由是”而“得于恒河沙阿僧只、不可”尽“说、不可”尽“说劫”数之中，皆得“常与诸佛同生一处”，因而“无量功德，如恶叉聚”不相舍离，常与诸佛“同处熏修，永无分散”。
【诠论】

以笔者个人而言，可以说没有什么比这更好、更重要的了！若自此以后，生生世世，决定得生佛前，那还有什么不能成就的？因此可知此大佛顶法之殊胜无比。
（7）众行成就

【是故能令破戒之人戒根清净；未得戒者，令其得戒；未精进者，令得精进；无智慧者，令得智慧；不清净者，速得清净；不持斋戒，自成斋戒。】
【注释】

“能令破戒之人戒根清净”：“戒根”，为戒体之根本。或有人起如是疑：既然已破戒，为何还能令戒根清净？

破戒，犯戒是极其污染之事，照说，若无极其殊胜之因缘，是很难再令戒体清净，然而以大佛顶咒功德威力无量，能成就如是胜事，这是由于神咒之力可令行者破戒之罪除灭，罪既灭已，即无染污；若无染污，便复得清净，此其一。

再者，若说破戒即无论如何都不可能再清净，那么如何有“忏罪清净”及“忏已无罪”之事，甚至怎么可能有“修行灭障、成菩提”之事？此其二。

若犯过即一定“永劫不复”，那么岂非教人只好“一错到底”？岂非教人犯了过即不用忏悔，也不用改过修善了？此其三。

故当知，如佛所教，必定是忏悔、改过、灭罪、生善之事。这其中只是：同样是犯过，有人因缘好，可得善知识、善友指点、规过，而速如法忏悔，改过修善，乃至持咒灭罪，或重罪轻受；而愚痴无福之人，犯过之后，自不觉知，又无善知识教授如法忏悔，因而其罪过便成定业，而定受果报，乃至轻罪重受者都有。是故当知，众生之罪福因缘业果，千差万别，并非千篇一律，是故，以如来威神力故，破戒之人亦能复得清净，乃至地狱中人、一阐提众生，亦当作佛；此是究竟一乘甚深之义，大心行人不应有疑。

【义贯】

以持此咒有如是大威神力，“是故能令破戒之人”，其“戒”体之“根”本复得“清净”（以罪障灭故）；尚“未”有“得戒”因缘“者，令其”速有因缘“得戒；未”能“精进者，令其”速能“精进；无智慧者，令”其速“得智慧”；欲染等重而“不清净者，速得”离欲“清净”；想持而以种种因缘“不”能“持斋戒”者，以咒力所持故，“自”然能“成斋戒”。

【诠论】

这一段是指陈大佛顶咒之力，能令行人众行成就。此处所说：“不持斋戒，自成斋戒”，相信很多人都有此经验。本人于初学佛时，亦因诵持《地藏经》即自然而然忽然吃长素，而且毫无痛苦，更无挣扎，亦不思念荤食。这就是“地藏菩萨”的本愿威力所加。所以，修行与作事一样，有贵人拉拔，跟自己硬拼，就是不一样。有贵人提携，就像要横渡海峡有游泳圈，甚至有救生艇等，安全又快捷。无贵人拉拔，就像全靠自己游泳，不但慢，而且有很多灭顶的危险，如风浪、体力不支、饥渴、抽筋等等。而贵人的拉拔中最殊胜的，当然是如来的三密加持，故能速到彼岸，疾得作佛。

再者，关于“能令破戒之人戒根清净”，这是指在持咒之前所破的戒，所以你别想找漏洞，想一边持咒、一边作破戒之事，以为反正此咒可以令所破之戒再得清净！那你就错解经义了。因此须知，不但不可一边持咒、一边作破戒之事，而且持咒前所破之戒，也必须“如法忏悔，后不复造”，然后持咒灭罪才能有效；进而言之，若但持咒，而不忏悔且改过、不再造恶，则不但不能灭罪、复得清净，反而有“包藏祸心”、“怙恶不悛”、欺诳如来之罪过。

总之，如来说此神咒，是要你仰仗此神咒之力，速能改过、灭罪、生善，成就菩提；而不是要你仗着这咒力，而继续造恶而不悔、不惧，并且想仗着咒力而规避因果——换言之，持咒并不能令你于犯戒有豁免权！犹如一些邪见及外道人说：“我吃牛肉的时候，一边吃一边念咒，就把那只牛给超度了。”这是自欺欺人之谈。若如是，世间岂有善恶之别。一切五逆十恶都可作，且可不受果报、只要作的时候念个咒就行了！这是外道遂行贪欲的合理化藉口，不是佛法。

（8） 诸罪消灭

【“阿难，是善男子持此咒时，设犯禁戒于未受时，持咒之后，众破戒罪，无问轻重，一时销灭。

纵经饮酒，食啖五辛，种种不净，一切诸佛、菩萨金刚、天仙鬼神不将为过。设着不净、破弊衣服，一行一住，悉同清净。

纵不作坛，不入道场，亦不行道，诵持此咒，还同入坛行道功德，无有异也。”】

【注释】

“设犯禁戒于未受时”：“未受”，是指未受持此咒。

“五辛”：葱、蒜、韭、薤、兴渠，此五种辛菜，虽是植物，但熟食会发淫，生吃会增瞋，且其味辛臭如小便，故圣贤视为不净之物。

“持咒之后”：指开始受持此神咒之后，即忏悔自新，后不更造。

“众破戒罪”：指先前的破戒之罪。

“无问轻重”：“无问”，不论。

“纵经饮酒”：纵使以前曾经饮酒。

“不将为过”：既往不究也。

“设着不净、破弊衣服”：坐道场应着新净衣，方为护净；但若以因缘不具足，未能如是，承神咒力亦可清净。

“纵不作坛，不入道场，亦不行道”：纵使以种种因缘，未能尽得如法修持，其功用亦可不减；不过须知，若能完全如法受持，则当然更好。请注意此“纵”字，有“让步”、不得已而然之意，并非鼓励人：干脆都“方便”好了！“行道”，即经行持咒、三七日不寐（不睡觉）。

【义贯】

“阿难，是善男子持此咒时，设”若有所违“犯禁戒于未受”持此咒“时”，然于“持咒之后”，忏悔自新，后不再犯，则先前的“众破戒罪，无问轻重，一时销灭”。

“纵”使往日曾“经饮酒”或“食啖五辛”等“种种不净”行，今持咒后即悔改，则于前愆，“一切诸佛、菩萨、金刚、天仙鬼神，不将为过”，既往不咎。“设着不净”衣、或“破弊衣服”于道场“一行一住，悉同清净”之行。

“纵”以因缘不具故，而“不作坛”，或“不入道场，亦不行道”，而“诵持此咒”，其所得功德，“还同入坛行道功德，无有异也”。

【诠论】

这一段经文很容易令不解正教者，执为抄小径、走漏洞的藉口，故在此须两次廓清一下：一、这里所指的破戒、犯戒、饮酒、食五辛、行不净等，是指发心持咒之前的“旧业”；并非说一边持咒、一边还不断行不净、造破戒犯禁的“新业”，而得灭罪。二、此处所谓不能护净、不作坛、不入道场、不行道等，可说是一种特殊状况下的“开缘”，并非鼓励大家都不照仪规作。一般情形下，如因缘、资具许可的话，当然还是依照前文所说，如法净地、建坛、行道等等，这样功德才大，才具足、圆满，性相圆融。因此，修行莫嫌麻烦，只想拣便宜、方便。一切还是如法作最好。又，若于一切法皆能如法作，依教奉行，不偷工减料、不抄小径，即是善根充满、我执我见淡薄，当是有福德之人。如是之人能堪修行，乃至得荷担如来家业。

【“若造五逆无间重罪，及诸比丘、比丘尼四弃、八弃，诵此咒已，如是重业，犹如猛风吹散沙聚，悉皆灭除，更无毫发。

阿难，若有众生，从无量无数劫来，所有一切轻重罪障，从前世来，未及忏悔，若能读诵，书写此咒，身上带持，若安住处、庄宅、园馆，如是积业，犹汤消雪。

不久皆得悟无生忍。”】

【注释】

“四弃八弃”：“四弃”即四波罗夷，杀、盗、淫、妄；若犯此四大罪，即永弃于佛法海边外，故名为弃罪，又名断头，以若犯如是罪，即法身慧命断。“八弃”为比丘尼八弃，即于“四弃”再加；“触弃、八弃、覆弃、随弃”四者。这四弃，总而言之，皆是规范比丘尼与男子之间身体不能共触等的戒律，以避讥嫌。因为这是出家戒，在此不便细说。四弃八弃，又称四重八重，或四波罗夷八波罗夷（出《四分律》卷二十二）。此四重八重为极重罪，皆不可忏。然而，若能知惭愧忏悔改过，再加诵求忏，以仗咒力故，罪即应念消灭。不过此中要紧的是：一、须知过、改过，求忏；二、诵咒忏悔。此二缺一不可。

“所有一切轻重罪障，从前世来，未及忏悔”：亦即先世所造一切罪障。“未及忏悔”之义有二：一、过去世来不及忏悔；二、罪业太多了，今世、来世、乃至多生多世，要忏都忏不完之意。

【义贯】

“若”以前所“造”之“五逆”等“无间重罪，及诸比丘”或“比丘尼”的“四弃、八弃”重罪，知惭愧悔过，诵咒求忏，“诵此咒已”，以仰仗咒力故，往昔“如是重业”，即“犹如猛风吹散沙聚，悉皆灭除，更无毫发”得存。

“阿难，若有众生，从无量无数劫来，所有一切轻重罪障，从前世”以“来，未及忏悔”（忏悔不及），以其数无量故，“若能读诵”，或“书写此咒”，然后于“身上带持，若安”置在“住处、庄宅、园馆”等处皆可，则“如是”无量劫所“积”之罪“业”，承神咒力，速能除灭，“犹”如以滚沸之“汤消”融冰“雪”，汤至雪融，皆化为水。

此诸行人，以障尽智显故，“不久皆得悟无生”法“忍”。

（9） 愿求称遂

【“复次阿难，若有女人未生男女，欲求孕者，若能至心忆念斯咒，或能身上带此悉怛多·般怛啰者，便生福德智慧男女；求长命者，即得长命；欲求果报速圆满者，速得圆满；身、命、色、力，亦复如是。命终之后，随愿往生十方国土，必定不生边地下贱，何况杂形？”】

【注释】

“悉怛多·般怛啰”：白盖，或白伞盖，即大佛顶咒。

“身、命、色、力”：“身”，指身体健康。“命”指寿命长。“色”，指形貌端正。“力”，指筋骨有力。

“边地下贱”：“边地”，指没有佛法的国度。“下贱”，指出身之种姓、职业，或社会地位。

“杂形”：指三恶道：地狱、恶鬼、畜生，以此等众生，生形杂异故。

【义贯】

“复次阿难，若有女人”尚“未生男”育“女”，而“欲求孕者，若能至心”（心诚意专），心“忆”口“念斯咒，或能”于“身上”佩“带此悉怛多·般怛啰”（大白伞盖真言）“者，便”能“生”具“福德、智慧”之“男女”。

若“求长命者，即”能“得长命；欲求果报速”得“圆满者”，便能“速得圆满”；若求“身

”体健康、寿“命”绵长、形“色”端正，筋“力”强壮，“亦复如是”，速得所愿。其人“命终之后”，复能“随愿往生十方”诸佛“国土”，而且“必定不”会“生”于无佛法的“边地”，或“下贱”种姓、或低贱职业之人家，更“何况”生为三恶道之“杂形”众生？

（10） 诸难消除

【“阿难，若诸国土，州县聚落，饥荒疫疠，或复刀兵，贼难斗诤，兼余一切厄难之地。写此神咒，安城四门，并诸支提，或脱阁上，令其国土所有众生奉迎斯咒，礼拜恭敬，一心供养，令其人民各各身佩，或各各安所居宅地，一切灾厄悉皆销灭。”】

【注释】

“支提”：佛塔、塔庙。有舍利的佛塔称率堵坡，或塔婆；无舍利的称为支提，或制底。

“脱阁”：幢，宝幢，为有摧破之义。幢为圆筒状；幡为平面形。

【义贯】

“阿难，若诸国”领“土”内之“州县”或人烟“聚”集之村“落”，发生“饥荒、疫疠，或复”有“刀兵”之灾、“贼难”等“斗诤，兼”其“余一切厄难”所侵“之地”，皆可书“写此神咒，安”于“城”之“四门”上，“并诸支提”（佛塔）上，“或脱阁”（幢）“上”，并“令其国土”中“所有众生奉迎斯咒，礼拜恭敬，一心供养”，亦“令其人民各各”于“身”上“佩”带，“或各各安”于其“所居宅地”之内，可令“一切灾厄，悉皆销灭”。

（11） 兆民丰乐

【“阿难，在在处处，国土众生，随有此咒，天龙欢喜，风雨顺时，五谷丰殷，兆庶安乐。”】

【注释】

“在在处处”：各处。

“兆庶”：兆民、万民。“庶”，民；百姓。“兆”为亿亿。

【义贯】

“阿难，在在处处”，其“国土”之“众生，随有此咒”之处，“天龙欢喜，风雨”皆“顺”其“时，五谷丰”收“殷”实，亿“兆庶”民悉皆“安乐”。

（12） 恶星不现

【亦复能镇一切恶星随方变怪，灾障不起，人无横夭，杻械枷锁不着其身，昼夜安眠，常无恶梦。

阿难，是娑婆界有八万四千灾变恶星，二十八大恶星而为上首；复有八大恶星以为其主，作种种形，出现世时，能生众生种种灾异；有此咒地，悉皆消灭；十二由旬成结界地，诸恶灾祥永不能入。】

【注释】

“亦复能镇”：“镇”，镇压、镇慑。

“恶星”：依世间之法相而言，一切星辰皆是天宫，皆有天人或神只为其主宰，本不应作灾，星辰之所以为恶成灾，理上而言，皆是众生循业发现，感得彗孛飞流，令人惊恐，犹如天之将降大祸，此其一；或为灾祸欲来前之朕兆，此其二。又，有时巨大彗星与地球碰撞，或降落地球，亦会造成巨大实质灾害，乃至可能令地球毁灭；如若不然，降落或碰撞前，亦会造成无限恐慌，犹如末日之将临，而令一切顿然失序，因而触发种种人为之灾祸，如趁乱烧杀抢掠，乃至教唆集体自杀以求避祸。这些都是恶星出现所造成的灾害。

“人无横夭”：“横”，九横。“夭”，夭折，短命而死。

“杻械枷锁”：“杻”，音“丑”，《康熙字典》：：“杻，械也。”“械”，孔颖达曰：“戒也，戒止使不得游行也。又，械，桎梏也。”桎是脚镣，梏是手铐。所以“杻械”即是脚镣手铐。“枷”，是加在犯人头颈上的方形圆洞的刑具，故称头枷，或枷锁。

“不着其身”：不受这些刑具所加，失去自由，亦即不遭王难。

“作种种形”：如化为小儿，而传诵预言式的歌谣等。

“诸恶灾祥”：“祥”，妖，妖孽（此“祥”不是吉祥的“祥”）。

【义贯】

此神咒“亦复能镇”压“一切恶星，随”其“方”所中之反常“变”异“怪”象；能令“灾”祸“障”难“不起”，故“人无”九“横夭”寿之虞，一切“杻械枷锁”（脚镣手铐）等刑具，“不”会“着”于“其身”，故其身恒得自由安稳，“昼夜安眠，常无恶梦”之惊恐。

“阿难，是娑婆”世“界，有八万四千”司“灾变”之“恶星”，其中以“二十八大恶星而为上首；复有八大恶星以为其主”宰，能化“作种种形”体，而当其“出现世”间“时，能”化“生众生”界的“种种灾异”；然而，“有此”神“咒”所在之“地”，一切灾异“悉皆消灭”；方圆“十二由旬”（约四百八十里）之内，皆“成结界地”，故“诸恶”象、“灾”祸、妖“祥，永不能入”。

（13） 持咒获护，得三摩地、不犯四过、必得心通

【“是故如来宣示此咒，于未来世，保护初学诸修行者入三摩地（提），身心泰然，得大安隐。

更无一切诸魔鬼神，及无始来冤横宿殃，旧业陈债，来相恼害。

汝及众中诸有学人，及未来世诸修行者，依我坛场，如法持戒，所受戒主逢清净僧，持此咒心，不生疑悔。

是善男子，于此父母所生之身不得心通，十方如来便为妄语。”】

【注释】

“于未来世，保护初学”：佛之所以不言“现在世”，那是因为在佛世时，魔不能得便。再者，正法时期，证道者众，故正法强盛，魔因此亦不能得便。唯于末法，众生根浅、欲深、障重、法弱，故魔易得其便。

“安隐”：“隐”音‘引’又音‘吻’，同“稳”。《康熙字典》云：“杨子方言：隐，定也”。又《玉篇》：安也。”故“安隐”同“安稳”，音同义同，可假藉（此情形，中国文字学上称为“同音通假”——即两个字音相同，便常可通用假借）。

【义贯】

“是故如来宣示此咒，于未来世”可“保护初”心修“学”者并“诸”久“修行者”，令其得“入三摩地”，获“身心泰然”自在，“得大安隐”（安稳）。

由于神咒保护之力，于其修行中，“更无一切诸魔鬼神，及无始”劫“来，冤”家“横”祸、“宿”业应报之“殃，旧业”所引之“陈债”（怨亲债主）“来相恼害”身心，令三摩地不能成就。

“汝及”此大“众中，诸”声闻“有学”之“人，及未来世诸修行者”，若能“依我”所定“坛场”仪则而建坛，并“如法持戒”清净，于“所受戒”之“主”法三师，得“逢清净僧”，进“持此咒心”，一心修行三密，且于此无上法“不生疑、悔”等退菩提心之大烦恼。

如“是”之“善男子”（不犯前之四过），“于此父母所生”现前五蕴“之身”，若“不得心”地圆“通”，则“十方如来”所说之法“便为妄语”。

【诠论】

从这一段经文可见如来悲心之重，故其所作一切皆以众生断惑证真之“一大事因缘”为念；并且末法之事，如来亦早已悉知悉见，故预为防范，使我等末法福薄众生，亦得摆脱自身所造宿障，及超越一切邪魔外道之留难，而得修行成就无上圣道，如佛在日，等无有异。然而要受如是大利益，也是有条件的，那就是如《楞严正脉》所说的“不犯四过：一、坛差；二、戒缺；三、师秽；四、疑悔。”若于此四过犯了一项，则很难“现生取证”，只是为将来证圆通“种远因”而已。故知，若欲现生取证，必须：一、建坛；二、持戒；三、师净，四、不生疑悔。然后如法持咒，则必成圆通三昧。

又，此经修行主要之法门，有些旧注说是耳根圆通法门。但依经文而言，则经文中在在处处皆是明言“持咒”，故知旧注所说，非顺于经文；那是依于局部之经文所作之言。再者，若以本经之结构而言，则本经始自佛顶化佛说咒破魔，经七处征心（七处破妄）、十番显见，示一切法皆如来藏妙真如性（如来密因），二十五圣自证圆通境界（诸菩萨万行），于是为令蹑解起行，依所悟本体起修，而再宣神咒，并为令行者受持神咒能如法而得成就，故说四种清净明诲、三种渐次、及建坛、结界、受戒、持戒等“前行”所应知及应行之事；最后再详说“正行”时所起之“五阴魔相”，令行者知而不受害，从而得破邪显正、破惑证真。凡此一切，皆是围绕着“大佛顶咒”此一主题而发挥。故知本经的主要法门即是“持佛顶咒”：以佛顶化佛说咒破魔为始，而以行者依教受持神咒而得三密相应、入三摩地、破魔证真为终。（亦即本经开始为“佛诵咒破魔”，终结为“行者持咒破魔证真”。）

因此可知，本经之主旨分解悟与修证两大部分。所谓“悟而后修”，及“理可顿悟，事须渐修”，其中之“悟”与“修”所指为何？此“悟”（含“解”在内）当然是指悟如来藏、真如本心。“修”，指修证而言，即是于事上证此真如理，也就是于四大、五蕴、八识、六尘、六根等根、境、识之“事”上，以戒、三摩地、般若之法，证得真如、或如来藏之理，悉令通达，无隔无碍，名之为“圆通”，而达此目的之大方便，便是以“大佛顶陀罗尼”，三密总持，而圆修一切性相、理事；以承前之圆解、圆悟，今起三密圆修，由佛不可思议的三密加持力故，行者得疾证圆通三昧，而“不历僧只获法身”，即身作佛，证性成佛道。附及，诸旧注之所以率不依经而言以持咒法门修证三摩地，可能由于正统密教于中土已断绝，因此于实修上只能依显教而言之。然此固不符经旨，亦是行者之大损失，更失本经之精神，惟愿识者雅鉴。

最后，本段经文中，佛说若如是依法而修，若不能现身成就，“十方如来便为妄语”，可见这是如来保证，一定会成就的法门。是故吾人今生既幸遇此法门，切莫错失良机。

第四节　会众护咒

1．金刚力士护咒

【说是语已，会中无量百千金刚，一时佛前合掌顶礼，而白佛言：“如佛所说，我当诚心保护如是修菩提者。”】

【注释】

“百千金刚”：手执金刚杵之力士众，这些也是金刚藏王之眷属类，但并不是后文所说的金刚藏菩萨。

【义贯】

如来“说是语已，会中”有“无量百千金刚”力士，同在“一时”于“佛前合掌顶礼，而白佛言”：“如佛所说”，此神咒确实有如是之大利益，“我”等“当诚心保护如是”依此法门而“修菩提”道“者”。

2．梵释四王护咒

【尔时梵王、并天帝释、四天大王，亦于佛前同时顶礼，而白佛言：“审有如是修学善人，我当尽心至诚保护，令其一生所作如愿。”】

【注释】

“梵王”：为色界初禅天之尊。

“天帝释”：为欲界三十三天之尊，又称忉利天王。

“四天大王”：为帝释天之臣属，住于帝释天下面的须弥山腰之四方：东方持国天王，西方增长天王，南方广目天王，北方多闻天王。

“审有如是修学善人”：“审”，确。

“令其一生所作如愿”：“所作”，所修。《楞严指掌疏》云：“一生所作如愿者，即于现身圆满菩提，所谓不历僧只获法身也。”《楞严正脉》云：“一生如愿谓令现生取证，即心通也”。因此，除了上面佛的亲口保证外，梵王及帝释等天王，也都出面发愿，保证令行者现生取证。

【义贯】

“尔时梵王、并天帝释、四天大王，亦于佛前同时顶礼，而白佛言”：“审有如是”依法“修学”之“善人，我”等“当尽心至诚保”佑“护”卫，“令其”于“一生”中“所作”修证圆通之事“如愿”以偿。

3．八部护咒

【复有无量药叉大将、诸罗刹王、富单那王、鸠盘茶王、毗舍遮王、频那夜迦、诸大鬼王，及诸鬼帅，亦于佛前合掌顶礼：“我亦誓愿护持是人，令菩提心速得圆满。”】

【注释】

“诸大鬼王，及诸鬼帅”：“帅”为在“王”之下。

“护持是人”：“是人”指持咒修行之人。

【义贯】 本节从略。

【诠论】 这一段是诸鬼众发愿护持。

4．日月星等护咒

【复有无量日月天子、风师、雨师、云师、雷师、并电伯等，年岁巡官，诸星眷属，亦于会中顶礼佛足，而白佛言：“我亦保护是修行人，安立道场，得无所畏。”】

【注释】

“风师”：“师”者，长也，有时亦作风伯，即风神中之长者。

“电伯”：“伯”者，尊也。即主电之神，故《华严经》亦作“主电神”。

“年岁巡官”：值司年岁，巡视人间善恶天官。

“诸星眷属”：“诸星”指十二宫。

【义贯】

“复有无量日月天子、风师、雨师、云师、雷师、并电伯等”及值司“年岁巡”视人间善恶之天“官”，并黄道十二宫“诸星”及其“眷属，亦于”大“会中，顶礼佛足，而白佛言：我”等“亦”发心“保”佑“护”持“是修”大佛顶圆通法门之“行人”，令其“安立”佛顶“道场”，无有障难，克期取证，“得无所畏”。

【诠论】 这一段是诸空居天众表示发愿护持。

5．天神地只护咒

【复有无量山神、海神、一切土地，水、陆、空行，万物精只、并风神王、无色界天，于如来前同时稽首，而白佛言：“我亦保护是修行人，得成菩提，永无魔事。”】

【注释】

“山神”：主山岳之神，如五岳、昆仑山、天山等，乃至小山，亦有所生。

“一切土地”：地神有很多，各地有不同之神主宰，如坚牢地神即其中之一，“坚牢”为此地神之名，以地坚且牢固，故名。

“水、陆、空行”：水居之神、陆居之神、空行之神。

“万物精只”：如药草神、树林神、苗稼神等。

“风神王”：即主风神之最尊者。

“无色界天”：即四空天之天人。

【义贯】 本节从略。

【诠论】

以上为诸金刚力士、梵释四王、诸鬼神众、无色界四空天之天神等；简言之，即是欲、色、无色，三界之天龙鬼神，咸皆发愿护持持佛顶咒之行人。这些大众，即是“外护”，于密教中称为“外金刚部”，以密教言之，这些护法大众，皆能破魔，故皆当金刚名。以下则是内圣的护持。

6．内圣护咒

【尔时，八万四千那由他、恒河沙俱胝金刚藏王菩萨，在大会中即从座起，顶礼佛足而白佛言：“世尊，如我等辈，所修功业，久成菩提，不取涅盘，常随此咒，救护末世修三摩地正修行者。”】

【注释】

“金刚藏王菩萨”：“金刚”，不动、不坏、能破之义。“藏”，得一切如来秘密藏，故称藏。“王”，于法自在，无有能胜，最尊最胜，故称王。“菩萨”，此等金刚藏王，皆是菩萨所现，或已证菩萨究竟之地，故皆是菩萨摩诃萨。

“所修功业”：指历六十位断证。

“久成菩提，不取涅盘”：虽久已成就无上菩提，然并不如声闻众之自取涅盘，弃舍众生于不顾。

“正修行者”：依正知见而修行之人；其相反即是“邪修行”。

【义贯】

“尔时，八万四千那由他、恒河沙俱胝”数之“金刚藏王菩萨”，亦“在大会中，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：世尊，”至“如我等辈”于“所修功”德道“业”，虽已“久成菩提”，然而亦“不”自“取涅盘，”仍“常随”侍“此咒”，以“救护末”法之“世”中，“修”大佛顶圆通“三摩地”、持戒诵咒之“正修行者”。

【“世尊，如是修心求正定人，若在道场及余经行，乃至散心，游戏聚落，我等徒众常当随从，侍卫此人。纵令魔王、大自在天求其方便，终不可得。诸小鬼神，去此善人十由旬外，除彼发心乐修禅者。世尊，如是恶魔、若魔眷属，欲来侵扰是善人者，我以宝杵殒碎其首，犹如微尘；恒令此人所作如愿。”】

【注释】

“大自在天”：即摩醯首罗天。“摩醯”，大。“首罗”，自在。

“诸小鬼神”：指魔民、魔女等。

“除彼发心乐修禅者”：“彼”，指小鬼神。除了已发菩提心而乐修禅定之小鬼神外，其余鬼神皆不得近修大佛顶三昧之人。

【义贯】

“世尊，如是修”菩提“心，求正定”之“人，”当他“若在道场”修定，“及”于“余”处“经行”摄心时，“乃至”其人虽以“散心”而“游”乐嬉“戏”于人烟“聚”集之村“落”中，“我等”所领之“徒众，常当随从、侍卫此人，”（不论他在何处，或做什么）。“纵令”是欲界的“魔王”或色界的“大自在天”本人，想要“求其方便”，而破坏他修行，“终不可得，”我等悉不令其得逞。

至于“诸小鬼神”，如魔民、魔女等，我等当必令他们离“去此”修“善”法之“人十由旬”（四百里）“外，除”了“彼”鬼神亦是已“发”菩提“心”且“乐修禅”定“者”。

“世尊，如是”欲界及色界之两位“恶”天“魔”王、“若魔”王之“眷属，欲来侵扰是”修三摩地之“善人者，我”必“以”金刚“宝杵殒”灭“碎”裂“其首”，令成“犹如微尘；恒令此”修大佛顶圆通之“人，所作”之修持悉皆“如愿”成就。

【诠论】

这一段可说是总结一切“内护”及“外护”两类护法金刚之决心，由最上为首的金刚藏王菩萨为代表而作此表示。他们对于修大佛顶真言法门的人之护持，并不限于他在道场修定之时而已，而是不论他在任何地方，做任何事，是定心还是散心，是在修行还是在游玩，金刚藏王菩萨的徒众，悉加以保护。而且，不但一般小神小鬼小魔不能亲近为害，即使是欲界或色界的魔王亲自出动，欲来恼害，金刚藏王菩萨亦会亲自出动，用金刚杵击碎魔王的头！必令此修行人，所修如愿成就。金刚藏王菩萨亲自作如是的要言、保证，可见此大佛顶咒之威力广大，不可思议。

第四章　请问大乘修证阶位

第一节　阿难问修证阶位次第

【阿难即从座起，顶礼佛足，而白佛言：“我辈愚钝，好为多闻，于诸漏心未求出离，蒙佛慈诲，得正熏修，身心快然，获大饶益。世尊，如是修证佛三摩提，未到涅盘，云何名为干慧之地？四十四心，至何渐次得修行目？诣何方所名入地中？云何名为等觉菩萨？”作是语已，五体投地。大众一心伫（“伫”：zhù，“伫”的繁体）伫佛慈音，瞪瞻仰。】

【注释】

“于诸漏心”：“诸漏”，漏有三种：欲界之欲漏、色界之有漏、无色界之无明漏，总称为三

漏。漏者，烦恼之异名。
“身心快然”：“快”，畅快。

“佛三摩提”：“三摩提”，即三摩地，正定之义。首楞严三味本为佛及十地菩萨所成就之定，故称为佛定；因此，若非仰仗大佛顶咒之威力，十地以下诸人实于此定无分。以首楞严三昧为十地以上菩萨之定，故又称为“金刚三昧”，以十地菩萨已达密教所谓“成金刚身”，不动不坏。

“干慧之地”：“干”，枯干，有二义，一、指至此位，欲爱枯干，故智慧显露，故称干慧；二、此位之智慧，尚无一切智水之润泽，故其慧干涩，尚不能起大用，故称干慧。前者指欲水干，后者指智水缺。又，干慧地为在三渐次位后所达到之地位。详如下文佛所解说者。

“四十四心”：为在地前之菩萨四十四位：十信、十住、十行、十回向、四加行。此四十四位圆满后，方入初地。
“至何渐次”：“渐次”即次第，亦即地位、阶位。
“得修行目”：“目”，眼目。方能得到修行办道之眼目，亦即大开圆解，心目开通。

“诣何方所名入地中”：“诣”到达。“方所”，地位。“地”，菩萨十地。谓：要到什么样的地位（什么样的修行境界），才可称为入于菩萨地（为入地菩萨）？

“等觉菩萨”：十地满心后，即可登等觉菩萨位。等觉后心，以金刚三昧力，断最后一品无明，而成妙觉菩萨。经云：“妙觉如佛”，与佛无二，为最后身，居补处菩萨位，次补佛位。如观世音菩萨及弥勒菩萨皆是妙觉菩萨。

“瞪瞢”：“瞪”，直视。“瞢”，晦，视不明。合言，有如现代人所说的：楞楞地直视（看着）。
【义贯】

此时“阿难即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我辈愚”痴闇“钝”，只“好为”广知“多闻”，而“于诸”有“漏”之“心，未”能勤“求”断除而得“出离”三漏之轮转。今“蒙佛慈”悲教“诲”，悟“得正熏”正“修”之大法门，“身心快然”通畅，“获”得极“大”丰“饶”助“益”。然而，“世尊”，若于“如是修证佛”所自行之“三摩提”，尚“未到”达“涅盘”之前，“云何”得“名为干慧之地”？又，菩萨阶位中之“四十四心”（十信、十住、十行、十回向、四加行位），须“至”于“何渐次”（次第），方能“得修行”证道之眼“目？”且须“诣何方所”（至何境界），方得“名”为“入”于菩萨“地中”？又，十地后，“云何”进断生相无明，而得“名为等觉菩萨？作是语已，五体投地。大众”皆“一心伫佛”之“慈音”开示，双目“瞪瞢瞻仰”待教。
【诠论】

这一段中，阿难问：“未到涅盘，云何名为干慧之地？”盖阿难之意，为恐有人仍以涅盘为全然一法不生，略如槁木死灰，故唯有涅盘堪称“干慧”；此辈人所认知的涅盘，仍是小乘的有余依涅盘境界，故有此问，用以对显大乘境界。

又，旧注有说：“楞严十信，与他经不同，因开初住为十信也。”这种说法相当奇怪，因为《楞严经》经文中并未作如是说，而且下面经文佛所示之四十四心中，十信是十信、十住是十住，并无相滥。尤有进者，此说与经文不合，故说不通。若一切依照经文而释，庶几无误。

【尔时世尊赞阿难言：“善哉善哉！汝等乃能普为大众及诸末世一切众生修三摩地求大乘者，从于凡夫，终大涅盘，悬示无上正修行路。汝今谛听，当为汝说。”阿难大众合掌刳心，默然受教。】
【注释】

“从于凡夫，终大涅盘”：从凡夫位的“三渐次”起修，经“干慧地”（以上为四位）、入十信、十住、十行、十回向（以上为四十位）、四加行、十地、等觉、妙觉（以上为十六位），共六十位，而终于如来之无上大涅盘。

“悬示无上正修行路”：“悬”，高悬，以涅盘高远，故于发菩提心者，犹如远大之志向。“示”，宣示。“无上”，无上菩提。“正修行路”，即如上之六十位修证之路，所谓“无上菩提道”即是此六十位，是无上菩提必经之正路，故称为“正修行路”；若不由此路，而由岔道、小径，即非正路，非正修行。又，此正修行路上，其间或有值遇殊胜因缘，而得超越或顿超某些阶位，然其要者为须一直坚住于正道之上，无所偏离。故知此六十位正修行路，乃一切诸佛菩萨，自修教他之所共由，只是迟速、顿渐有别，如是而已。
【义贯】 本节从略。
第二节 二颠倒因（先明凡夫境界差别之因）

【佛言：“阿难当知，妙性圆明，离诸名相，本来无有世界、众生；因妄有生，因生有灭，生灭名妄，灭妄名真，是称如来无上菩提，及大涅盘，二转依号。”】
【注释】

“妙性圆明，离诸名相”：真如之妙性本自圆满、明彻十方，而且是离一切名相，如六道、十法界、凡与圣、染与净等，皆是名相，此等名相皆是假名，假名者，非有真体，由于因缘而起，暂时显现，如天上之霓虹，但是水气积聚一处折射阳光所现之色，而水气本身并无众色。然而若无此等折射之光色，“霓虹”之名，便无从立。水气本体是真，但霓虹之光色及其名相，皆是因缘所现之假相。此水气即代表真如：真如之体是真，但从真如体上依因缘所现之六道四生十法界之名与相，皆是因缘如幻之假相，本无如是事，其相虽无体而仍以因缘而现，故言：三界及六道四生等十法界以及十二类生，皆本如来藏妙真如性，离诸名相，非依名相而有，非依名相而无，全体一真所现故。

“因妄有生，因生有灭”：以一念妄想而令一切法晃若有生。有生必有灭，故言：因生有灭。

“生灭名妄，灭妄名真”：一切生灭之相皆是虚妄，如水结成冰，或化为气，然水之本质并无改易，仍然是水，只是因温度变化的因缘，令其凝结成冰、或化为气体、或又凝为水等，而现有液体、气体、固体等表象上的差别，其体则仍是二氢一氧。这比如真如本性本来是真，然遇染净不同之缘，则能化为凡圣、十法界等各种差异之相，而其本体，实从未有异。故知其表象之变异（生灭），皆非真，皆是虚妄；故言“生灭名妄”。若此等生灭等表象皆去掉（灭妄）之后，则其真体（本来面目）便得显现，故说“灭妄名真”，以妄灭而真显故。以无始来，真体被妄相覆盖，故不得显，恶性循环，众生更进而迷真认妄，执妄为真，是故真性万劫难复矣。

“二转依号”：“转”，有转舍及转得二义。“依”，所依。其用为：

一、转舍所依之劣法，转得所依之胜法。
二、转舍所依之染法，转得所依之净法。
三、转舍所依之生死，转得所依之涅盘。
四、转舍所依之烦恼，转得所依之菩提。

简言之，即是：转染依净，转劣依胜，转生死依涅盘，转烦恼依菩提。而“二转依”，又称“二转依果”，即是指“菩提”与“涅盘”二圣果。“号”者，假名也，以菩提涅盘但转其名、相，而不转其体也。

【义贯】

“佛言：阿难当知”，真如“妙性圆”遍十方“明”照无二，本来“离诸”因缘所起之“名”与“相”，真如体中“本来无有世界”与“众生”等依正之相（如镜中相，并无实体可得）。虽然其体清净不变，然“因”一念“妄”想之因缘而令一切晃如“有生”之相，于是，“因”有“生”故必“有灭”，然此诸“生灭”皆“名”虚“妄”，以本不生故。（其生既非真生，其灭亦非真灭，故其生与灭具妄。）若“灭”此等生灭之“妄”，即“名”为“真”，以妄灭则真显，妄不覆真故（生灭既灭，寂灭现前。）“是”则“称”为“如来”之“无上菩提及大涅盘”之“二转依”果之“号”（名）。

【诠论】

如来于此，为了有系统地宣示六十位修证，故再一次显现如来密因——如来藏、真如本性，为一切法之源，作为修真（得二转依）之本。以若不依此密因，则一切修证必定迷失而入偏锋，枉费辛勤，故再一次提出。

【“阿难，汝今欲修真三摩地，直诣如来大涅盘者，先当识此众生、世界，二颠倒因；颠倒不生，斯则如来真三摩地。”】

【注释】

“汝今欲修真三摩地”：这意涵阿难已决心改悔过去只求多闻之偏，而确实欲蹑解起行，不只以文字言说知解为已足，这是颇不容易的。当然，须知这也是阿难的大权示现而已，令末世以解作证者有所警惕。

“直诣如来大涅盘”：这又表示阿难等亦知舍小乘有余依涅盘，而欲求如来无余依涅盘，当然亦舍凡外之虚妄涅盘（非涅盘而作涅盘解）。

“先当识此众生、世界，二颠倒因”：“众生、世界”，即正报、依报。“二颠倒因”，二种颠倒生起之因。

“颠倒不生，斯则如来真三摩地”：无倒即正，狂心若歇，歇即菩提；心不颠倒，即得正念、正定，乃至正觉，因此是如来真三摩地之本源。是故，欲超凡入圣，须先离颠倒心；颠倒者，即妄想也。离一切妄想颠倒，乃得成就如来真三摩地。

【义贯】

“阿难，汝今”既发心“欲”蹑解起行，“修”证“真三摩地”，以“直诣如来”无上“大涅盘者，先当识此众生”、及“世界”（正报、依报）“二”种“颠倒”生起之“因”；若汝心“颠倒不生”，离于凡外邪小之一切妄想，“斯则如来真三摩地”之本，以狂心若歇，歇即菩提。

1. 众生颠倒

【“阿难，云何名为‘众生颠倒’？阿难，由性明心、性明圆故，因明发性，性妄见生，从毕

竟无，成究竟有。此有所有，非因所因，住所住相，了无根本。本此无住，建立世界及诸众生。”】

【注释】

“由性明心，性明圆故”：“性”，性觉。“明”，妙明之真心。“明圆”，明彻圆照。此谓，由性觉妙明之真心，其性本自明彻、圆照法界。

“因明发性”：“明”，于本明之上，还妄欲加明、求明，如头上安头。“性”，业识之性。此谓，以一念欲求于明，故起“无明业相”，于是转真如为阿赖耶，成真妄和合的业识之性；此即能见分。

“性妄见生”：“性妄”，业识之性成妄。“见生”，即见有相生。此谓，业识之性复由无明力，转本有之智光而妄见有生，此即所见相分。此为“转相”。

“从毕竟无，成究竟有”：“无”本来无生无灭之无相境界。“有”，有生有灭之有相境界。此为，由于妄见故，转不生不灭、本自涅盘之境界，成有生有灭之生死境界。此为“现相”。至此，“业相、转相、现相”已具足，于是“三细”成就。

“此有所有”：“有”，能有，指无明；谓无明妄觉以自己为能拥有他法。“所有”，指三细之诸相。全句谓，阿赖耶以颠倒故，计自己为能拥有，而“业、转、现”三细之相则为其所拥有。

“非因所因，住所住相，了无根本”：“因”，依，即能依，指无明。“非因”，非真能依。谓无明非真能依，以无明无自体故，且以无明但是一念之迷，全体是妄。“所因”，所依。谓无明既非真能依，亦非真所依。“住”，能住之心，指八识。“所住”，所住之法，指无明。此谓，能住之心与所住之无明等，（所住者乃至十二因缘、四大、五蕴、六尘、十八界等相）二者皆虚妄无体，故了无根本。

“本此无住，建立世界及诸众生”：“本”，动词，义为“以……为本”。谓以此无住之本心本性，而得建立、成就身心世界、依报正报、有情无情二种世间。故语云：“以无住本，成一切法”。何以故？以若有所住，则一切形成不动不异；若法不动不异，则一切皆不得生起。是故法性如是：以无住故，故得成就一切法，此为一切法真如性之不变随缘义。

【义贯】

“阿难，云何名为‘众生颠倒’？阿难，由性”觉妙“明”之真“心”，其“性”本自“明”彻“圆”照法界“故，因”妄加“明”于本明之觉体上，遂“发”起业识之“性”，业识之“性”由无明力，转本有智光而“妄见”有“生”（见分与相分成就），于是“从毕竟无”生灭、本自寂灭中，由妄见故而转“成究竟有”生住异灭之有相境界。“此”能“有”之无明与“所有”之业、转、现三细诸相，实“非”真能“因”、亦非真“所因”（无明非真能因，以无明无自体故；能因之无明心既妄，所因之三细更非真。）是故能“住”之心（八识）与“所住”法之“相”（十八界），二皆虚妄，“了无根本”之体，但是一真所现之幻象。是故“本”于“此无住”无起无灭之性，而得“建立世界”山河大地（依报之体）、“及诸”十二类“众生”（正报之体）。

【“迷本圆明，是生虚妄；妄性无体，非有所依。将欲复真，欲真已非真真如性。非真求复，宛成非相。”】

【注释】

“迷本圆明，是生虚妄”：“迷”，迷失。“本圆明”，本自圆明之性。谓由于迷失本来是圆明的真如本性；此即“起惑”。“是”，于是，因此。“是生虚妄”，于是生起种种虚妄之相；此即是“造业”。合言之，此即是以一念无明，生三细之虚妄相，复由三细更生六粗之妄相。

“妄性无体，非有所依”：“妄性”，惑业之性本妄。“所依”，即所依之体。此谓，一切惑业之性，并无实所依之自体，故妄性本空。

“将欲复真”：此谓，入于虚妄境界之后，亦即久处轮回之后，心生疲累，想要恢复本自清净、而无奔驰的真性。

“欲真已非真真如性”：“欲真”，想要恢复真性之念。“已非真真如性”，然此念已经不是真正地依于真如不生灭性所发，而是依于久处轮回的六识妄心所发，故实非与真性相应。

“非真求复，宛成非相”：若依于非真的生灭妄心，以求于恢复真性，则其所复者，亦成非真之相（亦即生灭之相）。

【义贯】

由于众生无始来“迷”于“本圆”本“明”之真性，以“是”（因此）而“生虚妄”之惑业苦。然其“妄性”本“无”实自“体”，故妄本空，“非有所依”之体。众生久处轮回，心生疲厌，“将欲”离妄“复真”，然此“欲”灭妄而复“真”之念，“已非”依于“真真如性”，

（以妄本无体，妄本无生，见妄有体已是虚妄，今欲灭妄，则成妄上加妄。）若依于此“非真”之有生灭妄心而“求”回“复”真常之性，则其所复者，亦“宛成非”真、无常之“相”。（以因有生灭，果亦必有生灭也。）

【“非生、非住、非心、非法，展转发生，生力发明，熏以成业；同业相感，因有感业，相灭相生，由是故有众生颠倒。”】

【注释】

“非生、非住、非心、非法”：“非生”，谓无明本非有“生相”，以无明无体，由虚妄生，犹如空中华，故实非有生相。“非住”，谓业识非有住相，以诸识念念生灭，念念不住故，无有住相可得。“非心”，谓见分非真心相，以见分乃依无明生故。“非法”，谓相分非真法相，以离能见之见分外，实无所见之相分，唯自心现，心外无法。

“展转发生”：虽然无明与业识，皆非有实生、住之相，见分非心内真有其体，相分亦非心外实有之法，然却以无明力而展转发生三细六粗，不能自已。

“生力发明”：“生力”，润生之力，此指无明，盖无明有润生之力，故此无明称为“润生无明”。（又无明之能发诸业者，称为“发业无明”或“润业无明”。）此句言：以无明润生之力，能显发妄明，妄明即妄惑。因为其实是惑，却自以为明，故称妄明。以认妄为明，故不能舍。

“熏以成业”：承上，此妄惑复熏习八识不断，以成诸业。此为“起业相”。

“同业相感”：父母子女以同业而相感相召、相吸相系；此为“业系若相”。

“因有感业，相灭相生”：“相灭相生”之“相”，指“中阴身相”及“后阴身相”。由于有能召感之业，所以于七七四十九日中阴身相灭后，接着便有后阴身相生起。

【义贯】

无明“非”真有“生”相（以无明无体，其体本不生故），业识亦“非”有“住”相（以八识念念不住故），见分“非”真“心”之相（以见分从妄而生故），相分“非”实“法”相（以相分唯心所现，心外无法故），本皆虚妄，然以无明力故“展转发生”三细六粗，不能自已：以无明润“生”之“力”而显“发”妄“明”（以依于妄惑，而妄欲加明），此妄惑复“熏”习八识“以成”诸“业”（是为起业相）；从而父母子女以“同业”而互“相感”召、相系相执，不能得脱（是为业系苦相）。又“因有”此能“感”之“业”，故此身报尽，于中阴身“相灭”之后，后阴身“相”随而“生”起，无有间歇，“由是故有”种种“众生颠倒”之相，生灭循环不已。

2. 世间颠倒

【“阿难，云何名为‘世界颠倒’？是有所有，分段妄生，因此界立；非因所因，无住所住，迁流不住，因此世成。三世四方，和合相涉，变化众生成十二类。”】

【注释】

“世界颠倒”：这是指有情世间之颠倒。

“是有所有，分段妄生”：“是有”指无明。“所有”，指众生之根身。“分段”，即分段生死。此谓，由于无明力，揽根结尘，故令虚妄能有之无明，执其根身以为所有，因而有分段生死之根身妄生妄灭。

“因此界立”：“界”，内外界。此谓，以根身既成，即有内外，故内外界亦跟着成立，即内外有隔。

“非因所因”：无明虽是虚妄，非是真因，却成为虚妄世界之所因。

“无住所住”：世界虽亦空，本来无住，无法可执、可得，然亦成宛若有所住之相。

“迁流不住，因此世成”：“世”，指过、现、未三世。谓虽若有所住，然此住实乃暂住，刹那迁谢，故如川流不息，因此三世成就。

“三世四方，和合相涉，变化众生成十二类”：若以三世涉入四方，则四方皆各有三世，如东方有过、现、未，西方有过、现、未；南方有过、现、未；北方亦然，故三四一十二，即成十二类。若以四方涉入三世，则三世各皆有四方，如过去世有东、西、南、北；现在与未来亦如是，故亦有十二类。

【义贯】

“阿难，云何名为”有情“世界颠倒？是”能“有”之无明，及其执为“所有”之众生，由无明力揽根结尘，故有“分段”受生之“妄”身“生”，“因此”内外之“界”相成“立”；无明本空，“非”是真“因”，却成虚妄世界之“所因”；世界亦空，本来无生“无住”，却成若有“所住”之相；此等妄相不得常住，刹那变灭，念念“迁流不住，因此”虚妄之三“世成”就。如是“三世”与“四方”更“和合相涉”，而“变化众生成十二类”。（故知十二类生颠倒之相，皆由一念无明妄心之所熏变。）

【“是故世界因动有声，因声有色，因色有香，因香有触，因触有味，因味知法。六乱妄想，成业性故，十二区分，由此轮转。是故世间声、香、味、触，穷十二变为一旋复。”】

【注释】

“因动有声”：“动”，无明风动。以无明无相，而其动如气、如风，虽无形相，而其力甚大，所以说无明风动。又，风虽不可见、不可执，但风动时则有声。无明亦如是，无明风动时，则有微细之声（动尘）生。

“因声有色”：谓此无形之声相再黏湛于精明之体，因此结暗为色，故因声有色。

“因色有香”：此色境再返熏妄心，令生颠倒，而有香尘生。

“因香有触”：香尘又更反熏，因此而有触尘生。

“因触有味”：由于有触尘，故有味着产生。

“因味知法”：由于味着，而觉知法，故识生焉。

“六乱妄想，成业性故”：“业性”，染业的十二颠倒性。此谓，六种动乱之妄想，熏成染业的十二颠倒性。

“十二区分，由此轮转”：承上，此十二颠倒之业性，即感十二种区分受生之果，因此而轮转诸趣，无有休止。“区分”，分别、差别。

“旋复”：轮回、或周期。

【义贯】

“是故世界因”无明风“动”而“有声”尘生，“因声”尘黏湛精明之体而“有色”尘生，“因色”境返熏妄心，令生颠倒，而“有香”尘起，“因香”尘更反熏而“有触”尘生，“因触”尘而“有味”着生，“因味”着而“知”觉“法”，于是诸识转生。“六”种动“乱”之“妄想”熏“成”染“业”之十二类颠倒“性故”，而感“十二”种“区分”受生之果，“由此轮转”诸趣，生死不休。

“是故世间”众生依于对色、“声、香、味、触”、法六尘颠倒执着之轻重，与其业成熟之先后，而次第感报，如是“穷”尽了三世四方之“十二”种“变”迁，称“为一”次“旋复”。（轮转周期。然后再起第二旋复。）

第三节　十二类生（次明众生差别之果）

【“乘此轮转颠倒相故，是有世界卵生、胎生、湿生、化生、有色、无色、有想、无想，若非有色、若非无色、若非有想、若非无想。”】

【注释】

“卵生”：卵因想生。

“胎生”：胎因情有。

“湿生”：湿以合感。

“化生”：化以离应，以业力故，离异脱蜕。

【义贯】

以“乘此轮转颠倒”业“相”之力“故”，于“是”乎“有世界”之“卵生、胎生、湿生、化生”（四生），“有色、无色、有想、无想”，及“若非有色、若非无色、若非有想、若非无想”等十二类生。

1.　卵生

【“阿难，由因世界虚妄轮回，动颠倒故，和合气成八万四千飞沉乱想；如是故有卵羯逻蓝，流转国土，鱼、鸟、龟、蛇，其类充塞。”】

【注释】

“虚妄轮回”：以虚妄之想展转不息，而成轮回。

“动颠倒故，和合气成八万四千飞沉乱想”：“动”，想之动。“和合”，雌雄和合。以想动之颠倒惑因故，雌雄和合之业气而成八万四千种上飞与下沉之乱想。“气”，即是卵生之业力来源。

“卵羯逻蓝”：“羯逻蓝”，义为凝滑，为胎之初位，处胎初七日。

“鱼、鸟”：气刚而飞扬者为鸟；气柔而沉滞者成鱼。其他种类可知。

【义贯】

“阿难，由因世”与“界”（时间与空间）颠倒，卵生类众生以“虚妄”想展转不息故成“轮回”性，以想“动”之“颠倒”惑因“故”，雌雄“和合”之业“气成”就“八万四千”种上“飞”与下“沉”之“乱想。如是”惑业之因，“故有卵羯逻蓝”之果，“流转”于“国土，鱼、鸟、龟、蛇”等，“其类充塞”于寰宇。

2.　胎生

【“由因世界杂染轮回，欲颠倒故，和合滋成八万四千横竖乱想。如是故有胎遏蒲昙，流转国土，人、畜、龙、仙，其类充塞。”】

【注释】

“杂染轮回”：胎生由情重故。胎生众以其爱情杂染展转不息，而成轮回性。

“欲颠倒故”：以情欲颠倒之惑因故。

“和合滋成”：“滋”，滋润。男精与女卵和合、滋润而成。

“八万四千横竖乱想”：“横”，即偏；“竖”即正。横之乱想即成畜与龙等旁生类。竖之乱想即成人与仙类等。

“胎遏蒲昙”：“遏蒲昙”，疱。为处胎二七之位。

【义贯】

“由因世”与“界”（时间与空间）颠倒，胎生类众生以其情爱之“杂染”展转不息而成“轮回”性，由情“欲颠倒”之惑因“故”，男精女卵相交“和合滋”润而“成八万四千”种“横”与“竖”之“乱想。如是”惑业之因，“故有胎遏蒲昙”之果，“流转”于“国土，人”类、“畜”类、“龙”类、“仙”类等，“其类充塞”世间。

3. 湿生

【“由因世界执着轮回，趣颠倒故，和合暖成八万四千翻覆乱想；如是故有湿相蔽尸，流转国土，含蠢软动，其类充塞。”】

【注释】

“趣颠倒故”：趣向暖湿之颠倒想，以为惑因。

“翻覆乱想”：“翻覆”，暖属火，湿属水，而湿生众生趣向湿暖之处，则水火二大翻覆杂乱。是故其想为翻覆乱想。

“湿相蔽尸”：“蔽尸”，软肉，为湿生之初相。

【义贯】

“由因世”与“界”（时间与空间）颠倒虚妄，湿生类众生以其“执着”展转不息而成“轮回”性，由“趣”向暖湿之“颠倒”想为惑因“故”，加上与阳气“和合”，因而“暖成八万四千”种“翻覆”之“乱想；如是”惑业之因“故有湿”生“相”之“蔽尸”，（软肉）之果，“流转”于“国土，含蠢”及“软动”之类，“其类充塞”寰宇。

4. 化生

【“由因世界变易轮回，假颠倒故，和合触成八万四千新故乱想；如是故有化相羯南，流转国土，转蜕飞行，其类充塞。”】

【注释】

“变易轮回”：“变易”，变化离异，展转不息，而成轮回性。

“假颠倒故”：“假”，假讬。假讬因与依（能依之因与所依之法）之颠倒，以为惑因。

“和合触成”：以朝秦暮楚之想，与“触”业和合，而成化生类种种乱想。

“新故乱想”：化生类之想即喜新厌旧，故称新故乱想。

“化相羯南”：“羯南”，众，类。化生相之羯南，此为硬肉。

“转蜕飞行”：转旧蜕新，而后飞行，如蚕化为蛾等。

【义贯】

“由因世”与“界”（时间与空间）颠倒虚妄，化生类众生“变”化离“易”之想展转不息，而成“轮回”性，此类众生以其“假”讬因依之“颠倒”以为惑因“故”，起朝秦暮楚之想，且“和合”了“触”业，而“成八万四千”种喜“新”厌“故”之“乱想；如是”惑业之因，“故有化”生“相”之“羯南”（化生类众），迁“流”展“转”于“国土，转”旧“蜕”新乃至“飞行”，（如昆虫、天趣、鬼趣、中阴身等），“其类充塞”于寰宇。

5. 有色

【“由因世界留碍轮回、障颠倒故，和合着成八万四千精耀乱想；如是故有色相羯南，流转国土，休咎精明，其类充塞。”】

【注释】

“留碍轮回”：“留碍”，以有色类众生觉得其色是一种留碍，为了求光明之色相，展转不息，而成轮回性。

“障颠倒故”：障碍之颠倒以为惑因。

“和合着成”：“着”，显着。与种种求显着之业和合，而成有色类种种精耀之乱想。

“色相羯南”：“色相”，有色类生之相。“羯南”，众。

“休咎精明”：“休”，吉。“咎”，凶。谓徵兆吉凶之种种精明，及日月星辰等。

【义贯】

“由因世”与“界”，（时间与空间），颠倒虚妄，有色类众生以其色质“留碍”，为求光明之色相，展转不息，而成“轮回”性，以“障”碍“颠倒”为惑因“故，和合”种种求显“着”之业而“成八万四千”种“精”明光“耀”之“乱想；如是”惑业之因“故有”有“色相羯南”（有色类众）之果，以此迁“流”展“转”于“国土”，是为朕兆“休咎”吉凶之诸“精明”体，“其类充塞”寰宇之间。

6. 无色

【“由因世界销散轮回，惑颠倒故，和合暗成八万四千阴隐乱想；如是故有无色羯南，流转国土，空散销沈，其类充塞。”】

【注释】

“销散”：无色类众生，以其灭色而欲归于空，故销散其形。

“惑颠倒故”：此类众生，以色身障碍为患之惑，而成颠倒。

“和合暗成”：彼颠倒之惑又与暗昧之业和合，而成无色类阴隐之乱想。

“空散销沈”：“空”，指“空无边处”众生之灭色归空。“散”，指“识无边处”众生之遍缘散乱。“销”，指“无所有处”众生之销除七转识。“沈”，指“非想非非想处”众生之沉沦空海。以上为四空天之众生，此外尚有舜若多神、旋风、魃鬼等，皆是此类。

【义贯】

“由因世”与“界”（时间与空间）颠倒虚妄，无色类众生欲灭色以归空而“销散”其形，此想展转不息，故成“轮回”性；彼等以色身障碍为患之“惑”为“颠倒”因“故”，此惑复“和合暗”昧之业而“成”就“八万四千阴隐”之“乱想；如是”之惑业，“故有无色羯南”（无色类众）之果，迁“流”展“转”于“国土”，此即四空处之灭色归“空”、遍缘“散”乱、“销”除七转识、“沈”滞空海等业行，，“其类”众多“充塞”寰宇之间。

7. 有想

【“由因世界罔象轮回，影颠倒故，和合忆成八万四千潜结乱想；如是故有想相羯南，流转国土，神鬼精灵，其类充塞。”】

【注释】

“罔象轮回”：“罔”，无。因为有想类众生，以其若有若无、仿佛不实之罔象，缘想不息，故成轮回性。

“影颠倒故”：“影”，想相如影，若有若无。故言：以如影之想为颠倒之惑因。

“和合忆成”：“忆”，忆想；忆中必有对过去之爱恋执取。“和合”：与……和合。合云：如上之惑因，复与忆想爱恋之业和合，而成就有想类种种乱想。

“潜结乱想”：“潜”，暗中，即于其想中，暗自恋慕灵通。“结”，结色也；谓欲结成神灵之状貌。“乱想”，有如是等乱想。

“神鬼精灵”：以有想类众生崇慕神灵圣迹，故感成“神鬼”，如城隍、魑、魅、魍、魉，及“精灵”，如山、海、风、土地、草木等之精灵。

【义贯】

“由因世”与“界”（时间与空间）颠倒虚妄，有想类众生以其若有若无、仿佛不实之“罔象”之想，缘想不息，而成“轮回”性，以如“影”之想为“颠倒”之惑因“故”，复“和合忆”想爱恋之业，而“成”就“八万四千”种“潜”恋灵通、欲“结”为神灵状貌之“乱想；如是”之惑业“故有”有“想相羯南”（有想类众）之果，迁“流”展“转”于“国土”，成为种种“神鬼”（如城隍、魑、魅、魍、魉等）及“精灵”（如山、海、风、土地、草木等），“其类”繁多“充塞”宇内。

8. 无想

【“由因世界愚钝轮回，痴颠倒故，和合顽成八万四千枯槁乱想；如是故有无想羯南，流转国土，精神化为土、木、金、石，其类充塞。”】

【注释】

“愚钝轮回”：“愚钝”，愚昧闇钝，以无想众生毁弃聪明，摒除知识，贪求无想愚闇境界，以惑展转不息，而成轮回性。

“和合顽成”：“顽”，冥顽。复与冥顽之业和合而成种种无想众生之乱想。

“枯槁乱想”：无想众生欲令其心智有如槁木死灰，故成种种心智枯槁之乱想。终于成就土、木、金、石等精灵。此则为以无想为真修，反愚顽当作至道之结局。老子之“绝圣弃智”，庄子之以“槁木死灰”为“真人”，都属无想类生之枯槁乱想。

【义贯】

“由因世”与“界”（时间与空间）颠倒虚妄，无想类众生以其“愚”昧暗“钝”毁弃聪明之惑，展转不息，而成“轮回”性，以愚“痴颠倒”之惑因“故”，复“和合”冥“顽”之业而“成”就“八万四千”种欲令心念“枯槁”之“乱想”；以“如是”惑业，“故有无想羯南”（无想类众）之果，迁“流”展“转”于“国土”，其“精神”终“化为土、木、金、石，其类”繁多“充塞”寰宇。

9. 非有色

【“由因世界相待轮回，伪颠倒故，和合染成八万四千因依乱想；如是故有非有色相，成色羯南，流转国土。诸水母等，以虾为目，其类充塞。”】

【注释】

“相待轮回”：“相待”，非有色众生，本非有色故须藉物以成色，色与无色互相假待，展转不休，而成轮回性。

“和合染成”：“和合”，与……和合。“染”，耽染之业。

“因依乱想”：“依”，依他。

“水母”：此动物以水沫成身。

“以虾为目”：如种种寄生之动物。

【义贯】

“由因世”与“界”（时间与空间）颠倒虚妄，非有色类众生藉物以成色，互“相”假“待”，此惑展转不休，而成“轮回”性，以其虚“伪颠倒”之惑因“故”，复“和合”耽“染”之业而“成”就“八万四千”种“因依”他而起之“乱想”；以“如是”惑业“故有非有色相”，而“成”非有“色羯南”（非有色类众）之果，迁“流”展“转”于“国土”，如“诸水母等”以沫成身，而“以虾为目”，种种寄生物类，“其类”繁多，“充塞”寰宇之内。

10. 非无色

【“由因世界相引轮回，性颠倒故，和合咒成八万四千呼召乱想；由是故有非无色相，无色羯南，流转国土，咒诅厌生，其类充塞。”】

【注释】

“相引轮回”：“引”，引发神识。非无色类众生系以音声引发神识，引之不已，而成轮回性。

“和合咒成”：“咒”，邪咒。又与邪咒之呼召相和合，以显灵异，遂成种种非无色类生之乱想。

“呼召乱想”：即非无色类众生听命于邪咒的呼召之乱想。

“由是故有非无色相，无色羯南”：“非无色相”之“非”字为双贯二词，故“无色羯南”系略词，承上句之“非”字，具言应为：“非无色羯南”。

“咒诅厌生”：“厌”同“魇”，魇祷也。“生”，众生。此谓，非无色类之众生随咒诅而显灵异，或随魇祷而祟害众生。

【义贯】

“由因世”与“界”（时间与空间）颠倒虚妄，非无色类众生以音声“相引”而发神识，引发不已，遂成“轮回”性，以此“性颠倒”为惑因“故”，复“和合”邪“咒”之呼召，以显灵异，遂“成八万四千”听命于邪咒“呼召”之“乱想；由是”惑业“故有非无色”之“相”而成非“无色羯南”（非无色类众）之果，迁“流”展“转”于“国土”，随“咒诅”而显灵异、称仙、称道，或随“厌”祷符篆而祟害众“生”，（如乩仙、碟仙、降坛鬼神精怪等，假名为圣），“其类”繁多“充塞”寰宇之间。

11. 非有想

【“由因世界合妄轮回，罔颠倒故，和合异成八万四千回互乱想；如是故有非有想相，成想羯南，流转国土；彼蒲卢等，异质相成，其类充塞。”】

【注释】

“合妄轮回”：“合”，和合。“妄”，此指二种虚妄，以非有想众生，将想与无想二种虚妄和合，展转不息，而成轮回性。

“罔颠倒故”：“罔”，罔昧。以非有想众生于想与无想之间，昏昧不明，故称罔昧，而成颠倒之惑因。

“和合异成”：将异性（不同性质）之事（相与无想）和合混同而成种种非有想类之乱想。

“回互乱想”：“回互”，回旋互杂。谓非有想众生，自他回互，同异难分，起如是之乱想。

“成想羯南”：此为略词，承上句，具言应为“成非有想羯南”。

“彼蒲卢等，异质相成”：“蒲卢”，细腰蜂，一种细腰之土蜂，又称果蠃。圆瑛法师引《诗经》云：“螟蛉有子，蜾蠃负之”。“螟蛉”为桑虫，蜾蠃（土蜂）作巢，将桑虫背进它的巢中，然后祝祷说“类我！类我！”七天之后，这桑虫真化成它的子女。而这桑虫自身本来没有想变成土蜂的形相，但由于土蜂的祝祷之力，竟受其感，而生出彼想，而成彼形；此即“异质相成”。这也是由于此桑虫之宿业所感，盖由此桑虫往昔常好诬赖他人及诱骗他人及诱骗他人财物，纳为己有，而感得如是果报。

【义贯】

“由因世”与“界”（时间与空间）颠倒虚妄，非有想类众生，和“合”想与无想二“妄”，展转互取而成“轮回”性，以其性“罔”昧“颠倒”为惑因“故”，又“和合”取“异”为同之业，而“成”就“八万四千”种自他“回”旋“互”杂、同异难分之“乱想”；发“如是”之惑业“故有非有想相”，而“成”非有“想羯南”（非有想类众）之果，迁“流”展“转”于“国土”；如“彼蒲卢”（细腰土蜂）“等”，以其祝祷厌咒之力而诱致强取本来“异”类形“质”之桑虫“相成”，其蜂形，而纳为己子；“其类”众多“充塞”宇内。

12. 非无想

【“由因世界怨害轮回，杀颠倒故，和合怪成八万四千食父母想；如是故有非无想相、无想羯南，流转国土。如土枭等，附块为儿，及破镜鸟，以毒树果抱为其子，子成，父母皆遭其食，

其类充塞。”】

【注释】

“和合怪成”：“怪”怪诞，罕见罕闻之事。

“土枭”：本义作“不孝鸟”，以此鸟食母而后能飞。汉代于夏至日杀之作羹以赐百官，期绝其类，故悬鸟头于木上（谓枭首示众），以示斩绝。

“附块为儿”：枭鸟之母衔土块，为其子筑巢，用以保其暖及安全。

“破镜鸟”：应是“破镜兽”。“镜”又作“獍”是一种兽。与枭相对，枭食其母，而獍食其父。故有成语“枭獍其心”，喻不孝负恩犯上之人。

“以毒树果抱为其子”：就是取果实喂其子。这表示：枭母与獍父虽亦爱其子，然以业力故，而遭其子吞食。（附及，最近于《国家地理杂志》等生态记录中，亦言有一种鹰，生后不久，即乘母鸟不在，即将其同胞兄弟吞食，母鸟回来，亦不责怪，盖彼等业感如是也。）

【义贯】

“由因世”与“界”（时间与空间）颠倒虚妄，非无想众生由于怀“怨”图“害”，怨结不释，展转相续成“轮回”性，以“杀”心“颠倒”为惑因“故”，复“和合怪”诞骇人听闻之业而“成”就“八万四千”种吞“食父母”之狂“想”，以“如是”惑业“故有非无想”之“相”，而成非“无想羯南”（非无想类众）之果，迁“流”展“转”于“国土。如土枭”鸟“等，附”土“块”以“为”其“儿”筑巢，“及破镜鸟”（獍兽），“以毒树果，抱为其子”之食物，然而其“子成”长后，“父母皆遭其”吞“食，其类”众多，“充塞”宇内。

【是名众生十二种类。】

【义贯】“是名众生”的“十二种类”之由来因缘。

【诠论】

众生十二类生，总分类有十二，但其细类却无量，每一细类之数亦是无边。然而其成因总归不外一个“想”字，故经中说：“一切众生皆由想生”——即使“无想”，还是一种想，因为那不是真的无想，而只是欲压制想，令其不生；也就是说此为“欲令想不生，达于无想”之想，故还是一种想，是为“无想之想”；以有心必有想，而众生不能无心，故不可能真正完全无想。因此，连小乘的“灭受想”也不是真正究竟地灭了“受”与“想”；以一切“有心”皆不得真正无想，是故修行者只要其“想”不颠倒，即可不堕于凡外邪小境界，而得入于如来正觉之海。

大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经义贯

卷　八

第五章　正说六十位修证

第一节　三渐次位

【“阿难，如是众生一一类中，亦各各具十二颠倒。犹如捏目，乱华发生。颠倒妙圆真净明心，具足如斯虚妄乱想。”】

【注释】

“一一类中”：指现行的十二类中之每一个。

“亦各各具十二颠倒”：这十二颠倒却是“颠倒种子”，以现代语言之。即是“隐性”的。因此十二“现行颠倒”（显性）乘以十二“种子颠倒”（隐性），即得一四四种颠倒。

“犹如捏目，乱华发生”：这些颠倒其类虽多，但却只如捏目所生之空华一般。“目”，为清净目，或清明眼，喻真如本性。“捏”，喻无端、以无明力而一念妄动。“乱华”，喻十二类生。谓以一念妄动，捏本性清净之目，而有十二类生之乱华发生。

“颠倒妙圆真净明心，具足如斯虚妄乱想”：此谓，若心起颠倒，则本来妙圆真净之清明本心，便会具足地现起如此虚妄的乱想，以真如有不变随缘之性，故缘具即现；是故，虽诸倒相本无实体，而迷位却现若有实事可得。

【义贯】

“阿难，如是”十二类“众生，一一”现行“类中亦各各具”有“十二”种“颠倒”种子。（故共有一四四种颠倒。）凡此诸倒“犹如”无端“捏”本性清净之“目”，法尔便有十二类生之“乱华”于空“发生”。是故若心起“颠倒”想，则本来“妙圆真净”清“明”本“心”便会“具足”显现“如斯”众多“虚妄”之乱想。

【诠论】

此章题中所说的“六十位”为：三渐次、干慧、十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉、妙觉，共六十位。从这里开始，如来开示大乘菩萨具体修证阶位与过程。

【“汝今修证佛三摩地，于是本因元所乱想，立三渐次，方得除灭。如净器中除去毒蜜，以诸汤水并杂灰香洗涤其器，后贮甘露。”】

【注释】

“于是本因”：“是”，此。“本因”，诸妄之本因，即种子无明，或“本惑”。

“元所乱想”：“元”，元本，即依于此元本（本因）所起之颠倒乱想，即现行无明，或枝末无明。

“立三渐次”：三种渐次，如下文所明。

“方得除灭”：从三渐次位开始起修，历诸阶位，渐次修断，才能将这些无始来的种子与现行颠倒乱想，祛除净尽。

“如净器中除去毒蜜”：“净器”，本元清净之器，喻真如本心。“毒蜜”，器中所贮存之恶物，指现行、或现业；除毒蜜亦即断现行。

“以诸汤水并杂灰香洗涤其器”：“汤水”，指大佛顶定。“灰香”，指定中所显之慧。“洗涤其器”，指断种子习气。

“后贮甘露”：谓种现俱净，其心器方无毒，才可用来装佛之甘露；否则器中若有毒，盛以甘露，则所有甘露皆成毒药，饮者皆死。如人心具五毒，若不先除心毒，而直修佛法之戒定智慧，其所修之戒定慧等必为其毒心所染、俱成邪戒、邪定、邪慧；若以被邪戒等教人，学者尽皆中毒而死（而法身慧命休矣）。

【义贯】

“汝今”欲“修证佛”之“三摩地，于”针对“是”诸妄之“本因”（亦即种子无明），以及依此种子本“元所”起之颠倒“乱想”。（亦即现行无明）之处，应先建“立三”种修行之“渐次”，历位逐次修断之，“方得除灭”净尽。譬“如”本元清“净”之“器中”，先“除去”所贮存之“毒蜜”，（以净戒除现行恶业），然后“以诸”滚热之“汤水”（首楞严定水）“并杂灰香”（定中所起之慧），“洗涤其器”，（以定慧力拔除种习），然“后”堪“贮”存如来之涅盘菩提“甘露”。

【“云何名为三种渐次？一者修习，除其助因；二者真修，刳其正性；三者增进，违其现业。”】

【注释】

“除其助因”：“助因”者，助恶之因，亦即是缘；此指食五辛为增长成就恶事之缘。如下经文所说，五辛熟食会发淫欲，生吃则增进瞋恚心，因此五辛会增长淫、怒二法，习禅而食五辛，自长淫怒，三毒难消，三摩地难成，故习禅首先须除此恶因。

“刳其正性”：“刳”，挖空。“正性”，即性罪之业，此指不行淫、不吃酒肉，亦即断淫、杀、盗三性罪之根本，将此等恶事之根本皆刨空、挖干净。

“违其现业”：“现业”，现行之业。指现行之以根奔尘，并计着妄识、妄惑之业。“违”即违离，而不依、不随。

【义贯】

“云何名为三种渐次？一者、修习”位，为“除其”障定之“助因”（食五辛）；“二者、真”实“修”习去恶之位，此为“刳”空“其正性”罪之业（去淫、杀、盗）；“三者、增进”位，为“违”离“其现”行以五根奔赴六尘、攀缘取着之杂染“业”。

【诠论】

这三种渐次中，前两种属戒，为助行，后一种属定慧，为正行。

又，本经从现在开始，才是真正进入正修行的阶段，在此之前，可以说全是准备，属“信解门”，从现在开始才是正式的“修证门”。前面七卷，即使谈到“悟”，也只属“解悟”，而非“证悟”（除了二十五圣自证境界外）。因为现在所谈是属修证门，所以如来开始广陈菩萨六十位修征过程，一一加以细说其断证。说完六十位贤圣，如来接着又开示六道凡夫之境界，细说六趣。最后以开示五十重阴魔总其成，以总破种种修定之魔相，令修行人知解、警觉而避免魔障，以成就修证之大事。

1. 第一渐次：除其助因（断五辛）

【“云何助因？阿难，如是世界十二类生，不能自全，依四食住。所谓段食、触食、思食、识食。是故佛说：‘一切众生皆依食住。’阿难，一切众生食甘故生，食毒故死。是诸众生求三摩地，当断世间五种辛菜。”】

【注释】

“不能自全”：不能光靠自己，不依外物，就能保全自己的形命。

“依四食住”：“住”，住世不坏。须依靠四种食，而得令色身住世不坏。

“段食”：以刀或牙齿，将食物碎为一段、一段，然后才能吞食受用。取段食者包括欲界的人道、畜生、欲界天众、及阿修罗道。

“触食”：鬼神道受用饮食时，为触其气，亦即吸取食物中之精气（菁华之气）。故拜过鬼神的祭品，特别容易腐坏，因为其中菁华已被摄取走了，犹如已煎过的药饵，类同渣滓。

“思食”：“思”禅思。此为色界天人，以禅思为食。色界天人已离欲界诸欲，无复食欲、淫

欲、睡欲，而以禅悦为食，故入禅定为色界天人之食，能长养其细妙之色身。

“识食”：无色界天，因已无物质之形色，因此唯以心识之定力维续其命，故称之为以识为食，这是识食中的殊胜者。但也有下劣的识食，即地狱道与饿鬼道众生，虽然期望饮食，但以业力故不能常得食，因此长时受饥饿之苦，但以业识之力所持，虽受巨苦而不得物质之食，但也不会断命，故其食亦称为识食。因为“食”之义，为长养、维持身命之义，是故，任何东西，只要它能令有情长养、维持身命的，便可称之为“食”，而不一定是“可以吃的”，例如天人之禅悦与地狱、饿鬼之业识，并非真的可用嘴巴来吃之物。

“食甘故生”：“甘”甘美，有益于身者才能称为甘美之食。

“求三摩地”：指修首楞严三昧，或大佛顶定。

“当断世间五种辛菜”：因为这五种辛菜对修定人来说，犹如毒药，食之，法身慧命当断。五种辛菜为：葱、蒜、韭、薤、兴渠（后一种中土无）。

【义贯】

“云何”为修定者除其中“助因？阿难，如是世界”中之“十二类生”之众生皆“不能”光凭着“自”身便能保“全”其形命，而须“依四”种“食”之一，其身命方得“住”世不坏。“所谓”四食即是欲界人道、天道、修罗道、与畜生道之“段食”，鬼神道之“触食”，色界天人之以禅“思”为“食”，无色界天人以“识”之定力为“食。是故佛”过去常“说：一切众生皆”是“依食”而“住。阿难。一切众生”以“食甘”美有益于身者“故”得“生”存，若“食毒”物“故死。是诸众生求”成首楞严“三摩地”者，“当断世间五种辛菜”，如避毒药。

【诠论】

四食之中，段食与触很容易理解；关于思食与识食，于此再进一言：此二食可说都是“定力所持”，只不过其定力之大小有别而已。以定力所持故，即不须仰赖粗劣的饮食，故其入于禅定，有如受用上妙饮食。

【是五种辛，熟食发淫，生啖增恚。如是世界食辛之人，纵能宣说十二部经，十方天仙嫌其臭秽，咸皆远离；诸饿鬼等，因彼食次，舐其唇吻，常与鬼住；福德日消，长无利益。

是食辛人修三摩地，菩萨、天仙、十方善神，不来守护。大力魔王得其方便，现作佛身，来为说法，非毁禁戒，赞淫、怒、痴。命终自为魔王眷属，受魔福尽，堕无间狱。阿难，修菩提者永断五辛，是则名为第一增进修行渐次。”】

【注释】

“是五种辛”：这五种辛菜，虽然是植物，但因食之有种种过恶，故与荤菜合称“荤辛”；又这五种辛菜中，最后一种兴渠，为西域所特产，中土没有。

“熟食发淫，生啖增恚”：这五种辛菜，熟食则会促使人多发淫念（世俗之所谓“壮阳”者，其实是刺激性腺及肾上腺素，令其性欲勃发，淫欲较多而已，实与壮或不壮无涉。但很多俗人不知究里，而迷信吃大蒜可以壮阳，其实是催淫。）此五辛，生吃则会增进瞋恚心（可能因为这个缘故，所以中国北方人常好一手拿馒头，另一手持一棵大葱；常如是食者，多见脾气火爆。）。

“纵能宣说十二部经”：天仙、鬼神守护行人，除了护法以外，主要也是常想听受经法。又，食辛之人虽则讲经，然以其既不遵如来禁戒，故极易沦为贪求名闻利养，而妄谈般若法空。

“十方天仙嫌其臭秽”：这五辛，不论生吃熟食，都会令人口臭不堪。五辛的臭味，称为“辛臭”，“辛”是冲鼻之义，其臭有如圊厕之味，因此所有贤圣、善鬼神、天仙，全都不能忍受那种味道。唯有乐秽处的恶鬼神，或食粪、食尿、食蛆之恶鬼神除外，他们反而趋之若鹜。由于善鬼神、护法已远离，不再守护，因此这修行人的道场便大门洞开，毫无防护，因而广纳十方恶鬼神。

“因彼食次，舐其唇吻”：“次”，的时候，之时，之际。“唇吻”，即嘴唇。因这些恶鬼神系以触恶臭之气为食（以恶臭为其“触食”），此时行者唇上口中既发出他们赖以为生的辛臭之气，因此他们都会来至其唇边，以口摄取其“触食”，故即与行者口对口相触、相吻矣！

“常与鬼住”：前面经文中说：十二类生皆依四食住；此类鬼神既依辛臭之触食而住，而这位行人又常能“供应”他们的辛臭之“触食”，因此他们也就在此行者的道场中“定居”下来了，故经中说此行人“常与鬼住”（此行者对这些恶鬼神真可谓是“供吃供住”！）

“福德日消”：因常与鬼住，阴气盛、阳气衰，阳气及正气、以及福德之气便渐为阴气所摄取或覆盖，犹如气象中之大气压或冷气团，可摄取周遭之气流一般。因此行者之正阳福德之气渐受消蚀。

“长无利益”：“长”，增长。“无利益”，指无利益之事，包括无利、无益、无意义、及有害之事，都叫作无利益事；例如在这种时候，行者常会忽然起念，觉得很闷，想出去“透透风”，到外面游荡一番，因而行种种放逸不当之事，而自以为很“自在”；如于游荡中，忽又起

念去看戏、泡咖啡店、洗三温暖、乃至“马沙鸡”（按摩）等等。又如，即使在道场，心亦常神游于外，或看无益书报、杂志，或看电视、或听广播，或打电话找朋友聊天，或找人聊天、泡茶，或修习世间艺业，如弹琴、唱歌、绘画、书法、刻印、作诗、填词、或研习外道、或修习世间学问如文学、哲学、历史、政治、经济、商业等等，花费很多时间于营求这些对菩提、解脱无所益利之事，而这些境界，实为魔之留难、延宕之策所生，不可不知。

“是食辛人修三摩地，菩萨、天仙、十方善神不来守护”：因为太臭，其口及全身毛孔，皆散发辛臭之味。“菩萨”，包括金刚、明王。

“大力魔王得其方便”：“魔王”，此辛臭不但招恶鬼神来，有时连大力魔王亦会招致。“方便”，此处之意为修行的漏洞、缺陷、罅隙。

“现作佛身，来为说法”：谓见佛闻法，或感得佛来现身，本是最好的事，但对不能“护净”（不食五辛酒肉亦是“护净”的项目之一）及修行不如法，而得见佛身现前，反而是最不妙之事，因为此佛实非真佛，乃魔所化者。

“非毁禁戒，赞淫怒痴”：“非”，批判其为非，“毁”，破坏、毁谤。“禁戒”，如来禁止佛弟子不当作之事，即是律中所称的“止持”；止持者，即此事若不作，即是“持”此戒之相，如杀业，不作杀业即是“持不杀戒”，故称“不杀”为一种“止持”戒。又如目前所说的不食五辛、酒肉，亦是一种“止持”，亦即是“如来禁戒”之一。“淫怒痴”，即贪、瞋、痴。以各种贪欲之中，贪爱淫欲之力最大，为众生之生死根本，故经中亦常以淫而代表贪，以淫而摄一切贪。此谓，这魔所现的假佛身，由于此行者贪染臭秽之业所感，而为之说种种颠倒之法，如毁谤佛戒，而说持戒是小乘人“硜硜然小人哉”，小根智人之所为，若是大乘人，都不必如此；又如说“小疵不掩大德”、“大德不讳细行”、“大器不拘小节”等等似是而非之论，令其动摇持戒之心。俟其持戒之心动摇后，再为他赞叹淫怒痴，而说所谓“淫怒痴与戒定慧无二，此是不二法门，是一真法界。”或作如是说：“若言淫怒痴是染污法，此乃愚人自心分别，这是为小根机的人说的权法。”因此又进一步说：“至于大根器之人欲入不二法门、一真法界，应体行无分别之大道，须于染净诸法，都无分别，不生执着，如是才能于法自在，速入一真法界，证大菩提。”

又说：“是故，能否看破‘戒不是戒’、‘淫怒痴即戒定慧性’，而于淫怒痴当中，体会其戒定慧之性，即是‘于刀口上修’，若透得过这关，即是‘转烦恼为菩提’、‘转染成净’。‘转识为智’的具体‘起用’。举要言之，欲修此体用一如的大法，莫过于在男女交媾之际，体会交媾（gòu）之事实是‘不垢不净’、‘自性清净’，因此男女交媾之身，当体即是‘毘卢真法身’，如是观成，交媾之时当下即得超越一切染净诸法；男体即是定身（而以男根为代表，为其精华），女体即是慧身（而以女根为精要之代表）；定是体，慧是用，故男女根交会即是“定慧一体”、“定慧等持”、“体用一如”、“大机大用”，证大菩提；是故此男女交会之事实为‘无上瑜伽’，实为度生死、证菩提之无上契机，最为迅疾、最为奥妙之法，舍此无他。”如是等似是而非的邪论，其中又引用许多佛法名相与典据，故令染心者，闻而心喜，误以为得闻大道，又是“佛身”所亲说，因而踊跃欢喜奉行，且自以为高，而生大邪慢，轻慢一切人，乃至轻慢三宝，除了他自己受法的上师以外，其他一切人，若在家若出家，皆不屑一顾；而彼等于此邪慢，并非完全不自知，而是有意如此傲慢，还给它一个名称，称为“佛慢”，并以此“佛慢”是大修行者到了某种境界才能产生出来的“工夫”。附及，佛正法中，并无“佛慢”一词，这是附佛外道的邪说；以佛实无慢，因为慢是六大根本烦恼之一，而佛烦恼已断，故佛无慢；若佛有慢，则佛仍有根本烦恼，即有俱生无明，仍是凡夫，即应仍堕生死轮回。又，有慢者，恃已凌人，必轻他人；佛自证无上菩提，然以智眼及悲心，等视一切众生，故佛不轻慢任何一人；佛乃至对外道人亦不轻慢、一体尊重。若佛轻慢于人，即不度众生，如同外道神只，自高于一切，我慢贡高。是故谓修行人“起大佛慢”不但有邪说之嫌、误导众生，并且亵渎如来。

“受魔福尽”：“魔福”，魔亦有魔福，举如其所得之神通，以及统领诸魔、鬼神之威势等，皆是魔界之福。如同世间黑道大哥之作威作福、欺压良善、无所忌惮，醇酒美人、华屋巨厦，乃至结交权贵、呼风唤雨无所不能，是亦可称为“黑道之福”欤，然实与魔福相类似，以其所享之福越大，便是其所造之恶业越重，后世之果报亦更深巨，然黑道与魔皆不自知，且自以为幸、自以为能，实可怜愍。

【义贯】

“是五种辛”臭之食，若“熟食”即能“发”起“淫”欲，若“生啖”则促进肝火而“增”长瞋“恚”心。“如是”于十方“世界”中（不论何处），任何“食辛之人”，他“纵能宣说”佛之“十二部经，十方天仙”，虽本乐闻佛经，然因“嫌其臭秽，咸皆远离；诸饿鬼等”则“因彼食”辛物之“次”，冥“舐其唇吻”，故彼人实“常与鬼”同“住”一处，从而其“福德”渐受鬼众吸摄、转化而“日”渐“消”磨减少；以福德减少故，即多增“长无利”无“益”的虚妄之事。

“是食辛”物之“人”，虽发心“修三摩地”，一切“菩萨、天仙”及“十方善神”，皆“不”愿“来守护”，（以其辛臭难可忍受故）；反之，“大力魔王”则正“得其”过犯之“方便”，而“现作佛身，来为”之“说法”，其所说之法，皆是为了“非毁”如来“禁戒”，令其起破戒犯戒之心，然后再进一步“赞”叹“淫、怒、痴”等臭秽之法（推为无上，说染净不二，犯而无犯，无有开遮持犯，无法可得，都无分别、执着，最极清净；见淫怒痴之行，即是戒

定慧，无二无别，言此即是证得清净法身，入一真法界、得无上大解脱之关钥），作如是等邪说谬论，令其勇于犯戒、破戒而无畏惧、心不改悔，反以破犯为菩提，心生大颠倒。以此恶因，“命终”必“自”感“为魔王”之“眷属”，其后“受魔福尽”，即直“堕无间”地“狱”，不必经历中阴身。

“阿难，修”习圆通三昧求“菩提者”，若能“永”远“断”除“五辛，是则名为”从凡夫地“第一”（最初）“增进”菩提道之“修行渐次”。

2. 第二渐次：刳其正性（断淫、酒、肉，及持余戒）

【“云何正性？阿难，如是众生，入三摩地，要先严持清净戒律：永断淫心，不餐酒肉，以火净食，无啖生气。阿难，是修行人若不断淫，及与杀生，出三界者，无有是处。”】

【注释】

“正性”：正恶之性，亦即性戒之业，如杀、盗、淫、妄等，因这些业为正犯了如来戒法，且其业本身，不论违者本身已正式受戒与否，若有违犯，皆是造了恶业，以其业之性本来是恶。

“永断淫心”：修三摩地，不但要断除“淫行”，而且连“淫心”都不能有，即不得起“淫念”。这里所说的淫行与淫心，不但指不能邪淫，即使在家人，连正淫亦不许；故在家人欲修三昧，最好是单身，或已行梵行者，即须所谓“示有妻子，常修梵行”。依本经言，即使在家人，亦不许平常一边与女人行淫，一边修三昧；如是必入魔道，详如前说。

“不餐酒肉”：以酒肉一来乱性、且助杀，二来亦助发淫性、以及兽性。

“以火净食”：此指凡所食之物，必须先用火煮过，例如：烤、煮、煎、炒、烫、蒸、煨等。因此不食生菜，以离于野人（不文明人）生食之野味、野气、野性。

“无啖生气”：“生气”，生菜之气。因为生菜之气会助长野性，故佛不听许。又“不食人间烟火”为外道行，非是佛行。复次，近来有医界、营养界人士提倡吃生菜沙拉以治病或强身，须知，如果吃生菜是为了治病，把它当作一种医药来用，固无可厚非（这在律学中，为了治病，也可以有开缘。）然而若是修三昧之人，最好依佛所教而不啖生菜，以此不违佛之教敕，庶几三昧有成。至若一般佛弟子也尽量要熟食才好，以为修三昧种诸远因，而且也才是依教修行离于世间贪爱（贪身、贪口、贪味）。

“若不断淫及与杀生”：如经中所说，一切众生由于淫杀二业故受轮回，众生由于相爱而相生，相憎而相杀，如是相生相杀，故轮回不已。因此佛言若欲出三界生死苦，先须断此轮回之二根本：淫与杀。然当今附佛外道，皆言学佛不用断淫及杀，乃至以淫行为证道之阶，大违佛说。再者，末法邪魔之欲破坏佛弟子修行，最厉害的，还是在引人入于淫、杀二道，令其心生颠倒；若其淫杀二业成就，则何恶不可为？苦一切淫杀盗妄皆可为而不避，是人即魔业成就。所以末世邪魔以种种方便令修行人贪爱淫、杀、酒、肉，即是在“募集”其魔众，扩展昌隆魔之事业，令众生皆沦为其统领，成魔眷属、魔臣、魔民、魔众，长劫不得超脱其恶势力之摆布。

【义贯】

“云何”为修定者刳其“正”恶之“性”罪？“阿难，如是”正信发心之“众生”若欲“入三摩地，要先严持清净戒律”，才得因戒生定：亦即须“永”远“断”除淫行及“淫心”，亦即不起淫念，且“不餐酒肉”，并须“以火”烹煮以“净食”物之气，“无啖生”菜之野“气。阿难，是修行人，若不断淫及与杀生”，而得“出三界者，无有是处”。

【诠论】

关于经文中“永断淫心”这一点，在此有再申述的必要。前说，若在家人修三摩地，不但不能邪淫，连与妻子正淫亦不许，故须行梵行方可。但读者闻此说，切莫冒然而行梵行；因为在家要修梵行，须有很好的因缘及很大的福德，例如夫妇皆一心向佛，且步调一致，（修行的程度差不多），而且还须有两个重要条件：一、彼此同意，二、彼此欢喜行之。断断不可一厢情愿、一意孤行；亦不能是向对方“要求”而得来的；因为你作如是要求，对方若是佛弟子，亦不敢明白反对，但心理并不欢喜；久久积怨，便成为怨妇或怨夫，彼此反成怨偶，遂造成家庭之大风波，乃至仳离。又，须知能离淫欲是相当高的境界，非一般凡俗之人所能行，凡俗之人由于业力，皆有此欲求，若不能得到满足，久久压抑，会成疾病，乃至身心失衡，更何况另一半还有可能因此而“向外发展”去“追求幸福”，演成婚外情。那样一来，不但你原本要修三摩地的愿望成为泡影（因为一家人搞得鸡飞狗跳，如何能得定？），而且还坏了佛弟子的形相，及破坏自他对法的信心或善根。故在此再严重叮咛一句：修梵行不能勉强，要自他彼此的因缘、善根皆具足才能行——有多少因缘就修多少行，勉强不来。

其次，关于“断心淫”当世有虚妄之人，辄说：“我心不淫就好了。”接着他却又说：“身淫无妨”，这可说是受了邪说之蛊害而引起的魔事。试想，既然心中连想都不想了（其心不淫），既已达到这么高的境界了，怎么还会去做呢（身淫）？故知此为愚妄之言。正如有人欲劝阻别人吃素，而说：“你心素就好了嘛！”这有如说：“心若素，口不素亦无妨”。此即如同过去有些心邪之人所说：“如来心中坐，酒肉穿肠过。”是如出一辙的。故有智者应看透、厌弃这些末法时期惑人、害人之谬论。

再者，如来在此确言：“若不断淫及与杀生，出三界者，无有是处。”当今有些附佛法外道，自称佛徒，承其先祖，行淫、喝酒、食肉，而自称开悟、成佛、成金刚、成法王、证圣道、出

三界、为转世再来，或为圣人化身，恐皆于大妄语戒有违，行者不可不知，免受其误导、惑害。

【“当观淫欲犹如毒蛇，如见怨贼，先持声闻四弃、八弃，执身不动，后行菩萨清净律仪，执心不起。”】

【注释】

“当观淫欲犹如毒蛇”：“观”，指入奢摩他后，以正智之眼谛观。“毒蛇”，一噬即取人命，此比喻淫欲对于修定之人，犹如毒蛇，一点都不可沾、不可近、不可亲，否则一被咬到（一破淫戒），必定失禅定，乃至丧失法身慧命。

“如见怨贼”：“怨”，怨家，即仇人。“贼”，盗贼。当观淫欲犹如仇家、贼人，若碰到贼人，即会伤身害命、劫夺财宝，此指功德法财而言，谓修行人而行淫欲，若不完全丧失法身慧命，其功德法财也必将耗尽。然而毒蛇、怨家、劫贼最多只害此生一命，而淫欲所害之法身慧命，却能令人多生多世堕于恶道，长劫沉沦，其害无边，故修定之人，必须戒除、远离淫欲——远离一切淫欲之因缘、淫欲之处所、淫欲之人（会令你起淫思之人）、淫欲之言谈、书籍、资讯，身心俱皆远离，乃至远离淫欲之念。

“四弃、八弃”：“四弃”，为淫、杀、盗、妄四种根本重罪，梵文为“四波罗夷”，以犯此四戒人，即慧命断，永弃佛海边外，故又名“弃罪”；以慧命断故，故又名“断头”。“八弃”为比丘尼之戒，比丘尼之八弃为在四弃中又加上“触摩、八事成重、覆比丘尼重罪、随顺被举比丘违尼僧三谏”。

“执身不动”：声闻之比丘、比丘尼戒，主在执持身口七支，令不造恶。

“后行菩萨清净律仪，执心不起”：身口无恶秽之后，才能再进而持菩萨戒。“律仪”即是戒。以菩萨已于身口得清净，故得进而修心，以戒持心，令心不起淫邪之念。盖修行须从粗而细，由外而内，由浅入深，次第深入，方才易成；故先修声闻戒，于身口上用功，令身口清净，才能进而修菩萨心地戒，令心清净。由此故知，前面所说：“心素就好（口不必执着荤素）”，及“身淫心不淫”，皆是颠倒之说：因为“心不淫”比“身不淫”的层次高得多，必须先经“身不淫”（达声闻戒之境界），然后才能到达“心不淫”（菩萨戒之境界）。既然已到达菩萨的心清净境界，怎还会退堕去犯较低层次的声闻境界之事——心中连想都不会再想了，怎么还会动身口去犯它？故知彼说实是颠倒迷乱之言。

【义贯】

修定之人“当观淫欲”之害“犹如毒蛇”，能害人命，于见欲境“如见怨”家劫“贼”，会劫财夺命；故修定人“先”须“持声闻”比丘之“四弃”（淫、杀、盗、妄）及比丘尼之“八弃”（触、八事、覆罪、随被举），“执”持“身”口七支“不动”不犯，“后”当进而修“行菩萨清净律仪”，而得究竟“执”持其“心”令恶念“不起”。

【“禁戒成就，则于世间永无相生相杀之业；偷劫不行，无相负累，亦于世间不还宿债。是清净人修三摩地，父母肉身不须天眼，自然观见十方世界，睹佛闻法，亲奉圣旨，得大神通，游十方界，宿命清净，得无艰险。是则名为第二增进修行渐次。”】

【注释】

“永无相生相杀之业”：“相生”，以淫心断，故不再相生。《圆觉经》云：“一切众生皆以淫欲而正性命。”“相杀”，以杀心断，故不再有相杀之业。

“偷劫不行，无相负累”：“偷劫”，偷盗劫夺。以持不犯“四弃”戒，因此不再行偷盗劫夺之业，故不再欠他人财物，亦不负他人之命。又，广义的“偷劫”包括“大妄语”，以大妄语者，无非矫现威仪，希求利养，妄言证圣、开悟等，贪求诈骗他人供养，如同偷劫。

“三摩地”：正定。依正信、正知见、正观察、正念、正修行所得之定。

“不须天眼，自然观见十方世界”：由戒生定，因定发通，得相似五通，故言“不须天眼”。“自然”，不假作意之义。

“得大神通，游十方界”：得相似神足通，故能游十方世界无有障碍。

“宿命清净，得无艰险”：“宿命”，指得相似宿命通。“艰险”，艰难险道，指三恶道。以得相似宿命智，历览自身他身前世后世因缘业果，故自珍重，不再虚妄造作恶业，而再度堕于三途险道；亦即永不再堕落；此后皆在善道、上界、或佛国净土中修行菩提。

【义贯】

修定之人若持“禁戒”清净“成就，则”彼“于世间永无相生”或“相杀之业”，且因彼人于“偷”盗“劫”夺之业“不行”，（不复作），则与世间人“无相负累”，故“亦于世间不还宿债”。

“是”持戒“清净”之“人”，若以此清净三业进“修三摩地”，则能因戒生定，复能因定而发相似五通，于此“父母”所生之“肉身，不须天眼”，不假作意，“自然”得“观见十方世界”，观“睹佛”世尊，亲“闻”佛说“法，亲奉”大“圣”之“旨”意，“得”相似“大神通”（神足通），而能“游十方”世“界”，无有障碍，又得相似“宿命”通智，而于三世“

清净”，永不堕三途“得无艰”难“险”阻。“是则名为”修三昧者“第二增进”之“修行渐次”。

3． 第三渐次：违其现业（现前不逐外尘，旋元自归）

【“云何现业？阿难，如是清净持禁戒人，心无贪淫，于外六尘不多流逸；因不流逸，旋元自归；尘既不缘，根无所偶，反流全一，六用不行。”】

【注释】

“现业”：现行之惑业。亦即是依现前之六根，缘六尘境界，因而起惑、造业。

“心无贪淫”：在所有的贪欲之中，淫欲是最足令人心动乱的，因为淫欲一法之中，即具足色、声、香、味、触、法，且极其强烈，故能引生死；是故于破坏禅定，力量最强大的，莫过于淫欲。又，修定之人心若一起念贪淫，心即生大动乱，因此不必等到他发动身语去行淫，便早已失定。

“于外六尘不多流逸”：“流逸”，随流而放逸。“不多”，指此时系初修，偶有小违，立刻觉知，当即将其散心摄回，还住于正念；如是修习，久久便至纯熟。此境界相当于耳根圆通法门的“入流亡所”。

“旋元自归”：“旋”，回旋。“元”，本元。谓旋复本元而自归本明。此境界相当于耳根圆通之“所入既寂，动静二相了然不生”。

“尘既不缘，根无所偶”：“偶”，对，即摄取的对象。既不缘六尘，则六根没有能执取的对象。这境界相当于耳根圆通的“闻所闻尽”。

“反流全一”：六根反流，全归一闻性。

“六用不行”：“六用”，六根之用，即见、闻、尝、嗅、觉、知。以已全归一闻性，故六根之区隔已破，因此六根区隔之用已不存在，故言六用不行，即所谓“入一亡六”。但此时仅得“六销”，犹未“亡一”。又，“流逸”奔尘即是“现业”，“反流全一，六用不行”即是“违其现业”。又，前面“不多流逸”属“小违”现业，因为功力未到，妄习未尽。现在功力成熟，“旋元自归，反流全一”属于“全违”。

【义贯】

“云何”为修定者违其“现”行惑“业？阿难，如是清净持禁戒”之“人”，其内“心无贪淫”欲之念，而“于外”之“六尘”境界，亦“不多”随境奔“流”纵“逸；因”能修“不流逸”之功，进而得“旋”复本“元自归”本明；如今于外六“尘既”已“不”再攀“缘”，故内六“根”即“无所偶”之对象（既无所取，能取自寂），因此六根“反流”照性“全”归“一”闻性，于是“六”根分隔之作“用不”复现“行”，而达到入一亡六之境。

【“十方国土皎然清净，譬如琉璃，内悬明月；身心快然，妙圆平等，获大安隐；一切如来，密、圆、净、妙皆现其中；是人即获无生法忍。从是渐修，随所发行，安立圣位。是则名为第三增进修行渐次。”】

【注释】

“十方国土皎然清净”：“皎然”，洁白明彻、洞开，历历在目。因为此时行者不住内之自觉境界，因而法执荡然无存，于是与世界相融，而达到情器不分之境界，因而十方洞开明彻。这相当于耳根圆通的“尽闻不住”的境界。

“譬如琉璃内悬明月”：琉璃本身是透明的，而在琉璃中有一明月，即犹如在琉璃中有一盏灯，则此琉璃不但透明，且通体光耀熠熠。此表示行者此时不但能见自身及世界明彻，且通体皆光华熠熠。不言琉璃中有灯，而言有明月，一则因为明月是圆的，二则明月全体皆有光，灯光则否（灯座即无光）；又明月虽有光，但其光清凉，并不灼热，亦不刺眼，不同灯光。

“密、圆、净、妙”：秘密、圆融、清净、神妙。此指一切如来之神变。

“发行”：发起之修行。

“安立圣位”：皆得安立于圣位之上。“圣位”，指初住以上之位。“得安立于圣位”指必有果证，真实不虚。

【义贯】

此时行者所见“十方”世界之“国土皎然”明彻“清净，譬如”于“琉璃”之器中，“内悬明月”，即内外明彻；“身心快然”，微“妙、圆”满、“平等”，心得自在“获大安隐；一切如来”秘“密、圆”满、清“净”、神“妙”一切神变“皆现其中；是人”速“即获”证“无生法忍。从是渐修，随所发”起之修“行”，皆得“安立”于诸“圣位”上。

“是则名为”修三昧者“第三增进修行”之“渐次”。

第二节 干慧地（入正位前）

【“阿难，是善男子欲爱干枯，根境不偶，现前残质不复续生，执心虚明，纯是智慧，慧性明圆，鉴十方界，干有其慧，名干慧地：欲习初干，未与如来法流水接。”】

【注释】

“干慧地”：梵语s/ukla-vidars/ana^-bhu^mi。即菩萨修行阶位中，“三乘共十地”之第一地；此地有慧而无定，故称干慧地。又作过灭净地、寂然杂见现入地、超净观地、见净地。盖三乘圣人，初修五停心、别相念处、总相念处等三观，虽有观慧，然未全得真谛法性理水，故称为干慧地。据《大智度论》卷七十五载，“干慧地”有二种，即：(一)声闻，乃独求涅盘，故勤精进、持戒，或习观佛三昧、不净观，或行慈悲、无常等观，集诸善法，舍不善法等；虽有智慧，不得禅定水，则不能得道，故称干慧地。(二)菩萨，则为初发心，乃至未得顺忍。又据《摩诃止观》卷六上载，将十地配合菩萨五十三位，而以其中之外凡三贤为干慧地，称为十信。（参阅“十地”419）（《佛学大词典》）（术语）三乘共十地之第一地。其智慧干燥而未淳熟，故云干慧。《大乘义章十四》曰：“虽有智慧，未得定水，故云干慧。又此事观，未得理水，亦名干慧。”（《丁福保佛学大辞典》）

“欲爱干枯”：“欲爱”指欲爱之水，此水能润生，滋润长养来生。谓此欲爱之水今已干枯。

“根境不偶”：内根外境不相对，故心境绝待，种子习气干枯、现行习气销亡，三界之生缘泯灭。

“现前残质”：“残质”，即最后身。谓现前之父母生身系最后身，更不再受轮转。

“不复续生”：因为续生须以欲爱为因，而以根境相偶为缘，今既欲爱干枯，根境又复不偶，故内因与外缘双绝；因缘既绝，果报无讬，故不再续生。

“执心虚明”：“执”，执着，指人法二执。人法二执之心虚而无障，明而无碍。

“纯是智慧”：“智慧”，指人法二空之智。以人法二执之心虚明，故其心纯是人空与法空之智。

“莹十方界”：“莹（yíng）”照也。

“干有其慧”：因为此慧尚未得如来萨婆若大智水润泽，故自己尚且未得润泽，当更不能兴法云、雨法雨以润泽他人，称为干有其慧。

“干慧地”：世间之欲水已干，而出世间之大智水未至，故此地位之慧名为干慧。

“未与如来法流水接”：“法流”，法身之流。“接”，衔接。若已与如来法身萨婆若（一切智智）之水流衔接，即得源源不断，无有穷尽。然今只是欲习初干，尚未破俱生无明，故自己法身尚未全露，因此仍不得与如来大智海水衔接。

【义贯】

“阿难，是”第三渐次第位之“善男子”，其分段润生之“欲爱”之水已“干枯”，故其内“根”与外“境不”相“偶”，因而心境绝待，种现俱销，三界生缘已尽，故“现前”之“残质”（最后身）即决定“不复续生”，人法二“执”之“心虚明”，无障无碍，其心“纯是”人空与法空之“智慧，慧性明圆，莹”照“十方”世“界。干有其慧，名”为“干慧地”菩萨，以其世间之“欲习初干”，而犹“未与如来法”身之“流”萨婆若大海之“水”衔“接”。

【诠论】

十信位前的“三渐次位”及“干慧地”，以及地前的“四加行位”为本经法门所特有的，因为本经解行并重，且特重实修实证，故于修证门更加具体实际开演。由于“信位”系菩萨之正位，故于入菩萨正位前，须有充分的实修，而三渐次位及干慧地，便是为行者明指入于菩萨正位的具体方法，此亦足以显示菩萨正位非同泛泛，非徒讬空言，而须有一定的真修实证之境界，方克入于菩萨位。

其次，本经法门，于十地前又加“四加行位”，亦是为十回向满心之菩萨宣示入地之方便，亦是表显十地圣位之庄严、不易得。由此可见本经主体虽是顿教法门，然于修证门上，则非常圆满，此亦表显经中所说：“理可顿悟，事须渐修”。解结之方便为后后先解，初初为后，次第而解，非可一时并解。贤圣之地位亦如是，由外凡而内凡，由内凡而贤位，由贤位而登圣位，由圣位而入大圣。

又，有人说：“所含十信总成一位……合十信为干慧”，又说：“含十信于三渐，合三渐为干慧”，则有因果相混相滥之过。既然十信位比干慧要高，干慧地又如何能含十信位？（哪有低阶反含高位？）又，若干慧地既已包含了十信位，为何还须再立十信位？那样不是重叠？又，既说“合十信为干慧”，又说：“含十信于三渐”，岂不三渐一干慧又变成一样？（A=B，B=C，∴A=C）。再者，若说“合十信为初住”恐怕比较有道理，因为合十信的总功德，往前推，得更高果位，这是有道理的；若说合十信为干慧地，或甚至三渐次，岂不是越修反而越后退了？如说：“合三年初中为高一，合三年高中为大一。”这是有道理的。若说“合三年初中为小学六年级；合三年高中为初三”乃至“全四年大学为高三”，此说是否合理？读者请详。

第三节　地前诸位

1．十信位

（1）　初信：信心住

【即以此心，中中流入，圆妙开敷，从真妙圆重发真妙。妙信常住，一切妄想灭尽无余，中道纯真，名信心住。】

【注释】

“即以此心”：“此心”，指干慧地所证之心。有人说“此心指十信满心，因含十信于三渐，合三渐为干慧。”实在不通。因为现在只在初信位，为何以“十信满心”之功德，再回头来修证而入于“初信”？于理实在不通（逻辑颠倒）。至于“含十信于三渐，合三渐为干慧”，令紊乱，如前已说，不赘。

“中中流入”：第一个“中”是中道智；第二个“中”是中道理。以中道智契会中道理，称为“中中”。“流入”，流入本元心地；“流入”一词表自然，无功用行之义。

“重发真妙”：“重”，更加。谓更进一步显发真精妙圆。

“妙信常住”：“常住”即不退。以此位之信心，妙合真如，依真如而起，故曰“妙信”。

“一切妄想”：指我执、法执及空执之妄想。

“中道纯真”：以一切妄想灭尽，故唯中道纯真之理显现。

【义贯】

此菩萨“即以此”干慧之“心”，以“中”道智契会“中”道理，而“流入”本元心地。“圆”通“妙”性重重“开”发“敷”放，于是于干慧后心“从真妙圆”之境，“重”更显“发”进一步的“真妙”真圆。其“妙信”即得“常住”不退，“一切”我执、法执、空执之“妄想”皆“灭尽无余”，以诸妄尽故，唯“中道纯真”之理彰显，是“名”为初信位菩萨之“信心住”。

（2） 二信：念心住

【真信明了，一切圆通；阴、处、界三，不能为碍；如是乃至过去、未来无数劫中，舍身、受身、一切习气皆现在前，是善男子皆能忆念，得无遗忘，名念心住。】

【注释】

“真信明了”：“真信”，指中道纯真之信。“明了”，智决明了。

“舍身、受身”：以此菩萨已离轮回，故其舍身、受身皆是随愿力而行，以圆满普贤大行，成就无上菩提。

“一切习气”：一切应断的习气。

“得无遗忘”：即证得宿命通智，过未之事皆能现前知见。

【义贯】

此菩萨中道纯“真”之“信”决定，智慧“明了”，故得“一切圆通”；五“阴”十二“处”十八“界三”科一切诸法“不能为碍”；不但现在生中，“如是乃至过去、未来无数劫中”，为圆满无上菩提，依愿“舍身、受身”及“一切”应断之“习气，皆现在前”，现前知见，“是善男子皆能忆念，得无遗忘”，证得宿命通智，“名”为二信位菩萨之“念心住”。

（3） 三信：进心住

【“妙圆纯真，真精发化，无始习气通一精明，惟以精明进趣真净，名精进心。”】

【注释】

“真精发化”：真精之体开发显化。

“惟以精明”：“精明”，即真精妙明如如智体。

“进趣真净”：“真净”，为如如之理体。以精明之如如智体，进而契入如如之理体。简言之，以“智”契“理”，令二体合一。

【义贯】

此菩萨已得“妙圆纯真”之后，“真精”之体开“发”显“化，无始”以来的“习气通”于“一精明”，不复隔碍，故“惟以”此真“精”妙“明”之如如智体，“进趣”契入“真净”之如如理体，“名”为三信位菩萨之“精进心”住。

（4） 四信：慧心住

【心精现前，纯以智慧，名慧心住。】

【注释】

“心精”：本心真精。由于已契入真净之体，故本心真精得现前。

【义贯】

此菩萨由于已进趣真净之体，故“心精”得时时“现前”，故能“纯以智慧”用事，此“名”为四信位菩萨之“慧心住”。

（5） 五信：定心住

【执持智明，周遍寂湛，寂妙常凝，名定心住。】

【注释】

“执持智明”：即指以定力执持智慧精明。

“寂妙常凝”：“寂”，即定，为体。“妙”，为用。“凝”，不动。其体寂湛，常施妙用，且能凝定不动。

【义贯】

此菩萨以定力“执持智”慧精“明”，故其智得“周遍寂湛”，其体“寂”湛，常施“妙”用而“常凝”定不动，“名”为五信位菩萨之“定心住”。

（6） 六信：不退心住

【定光发明，明性深入，惟进无退，名不退心。】

【注释】

“明性深入”：以定力增进，智明之性亦更深入。

“唯进无退”：由于定慧等持，定慧持心，故能令心惟有向上增进，而无退堕。因此此时境界一直在进步。

【义贯】

此时“定光”愈加开“发”显“明”，而智“明”之“性”亦愈“深入”，以定慧持心故“惟进无退，名”为六信位菩萨之“不退心”住。

（7） 七信：护法心住

【心进安然，保持不失，十方如来气分交接，名护法心。】

【注释】

“心进安然”：“进”，精进。“安然”，安而行之，指无功用行。

“保持不失”：“保持”，保护任持。“不失”，不退失定心。

“十方如来气分交接”：“气分”，指法身之气分。与十方如来法身之气分交接。

“护法心”：指内护心法，外护佛法。

【义贯】

此菩萨自“心”任运寂然而“进安然”无功用行，“保”护任“持不”退“失”定心，即与“十方如来”法身之“气分”相“交”相“接”，以佛力加持故，故能内护心法，外护佛法，“名”为七信菩萨之“护法心”住。

（8） 八信：回向心住

【觉明保持，能以妙力回佛慈光，向佛安住，犹如双镜，光明相对，其中妙影，重重相入，名回向心。】

【注释】

“觉明保持”：觉慧增明保持不失。

“回佛慈光”：“佛”，此指他佛，亦即外佛。

“向佛安住”：“佛”，此指内佛，自己心佛。

“犹如双镜”：“双镜”指内佛与外佛之心明如镜，两两相对。

“重重相入”：佛光与心光互相涉入，即密教之“入我我入”也。

【义贯】

此菩萨“觉”慧增“明保持”不失，“能以妙”慧之“力”用，“回”他“佛”之“慈光”，而“向”自己心“佛”光中“安住”，此即“犹如双镜”（两面镜子），其“光明相对，其中妙”光妙“影”，佛光心光“重重相”涉相“入”，光中见光，影中含影，佛光入我，我入佛光，回自向佛，回佛向己，此境界者，“名”为八信菩萨之“回向心”住。

（9） 九信：戒心住

【心光密回，获佛常凝，无上妙净，安住无为，得无遗失，名戒心住。】

【注释】

“心光密回”：“心光”，指自心之光。“密”，念念不断，密密相接。“回”，回光返照自身自心。

“获佛常凝，无上妙净”：“凝”，凝定不动。“妙净”，指戒体净妙。谓能获得如来常凝定不动之佛光注照加持，因而得与无上妙净之戒体一同。

“安住无为”：“无为”，以戒体是无作戒体，故是无为。此即安住无作无为戒体。

【义贯】

此菩萨自“心”之“光”念念紧“密回”照自身自心，且“获佛”光“常凝”不动之注照，而得与“无上妙净”之戒体，一同“安住”无作“无为，得无”一念“遗”漏忘“失”，而不落于有为，“名”为九信菩萨之“戒心住”。

（10） 十信：愿心住

【住戒自在，能游十方，所去随愿，名愿心住。】

【注释】

“所去随愿”：即随愿往生，或随愿示现。

【义贯】

此菩萨安“住”无住“戒”体，“自在”成就，而“能游”化“十方”世界，随“所”愿“去”何国，即得“随愿”一念便至，“名”为十信菩萨之“愿心住”。

2、 十住位

（1） 发心住

【“阿难，是善男子，以真方便发此十心，心精发挥，十用涉入，圆成一心，名发心住。”】

【注释】

“是善男子”：指十信满心之人。

“以真方便”：指大佛顶法之无上法门。

“发此十心”：指信位之十心。

“十用涉入”：指在十信位上，十心之用互相涉入，不惟独用第十信位之愿心，而是将全部十信所修得之十心一齐起用。
“圆成一心”：将十信之十心互相涉入，而圆成一心，此心即初住之心，称为发心住。
【义贯】

“阿难，是”十信位已满之“善男子，以”大佛顶法之“真方便”开“发此”信位之“十心”，本“心精”明之体得以“发挥，十”心之“用”互相“涉入”，而以此十心“圆成一心，名”为初住位“发心住”菩萨。
(2)　治地住
【心中发明，如净琉璃，内现精金。以前妙心，履以成地，名治地住。】
【注释】
“心中发明”：指于此圆成一心中开发显明。

“如净琉璃，内现精金”：“净琉璃”，指净琉璃之器。如在用净琉璃的瓶中装了纯金，琉璃本来明彻，再加上其中之真金，则更加光华四射。
“以前妙心”：指前面十用涉入之心，以十用涉入，其相微妙，故曰妙心。

“履以成地”：“履”，履践，实行、实用之义。谓以此妙心来履践，成就进趣后位之地，称为治地住。
【义贯】

此菩萨于圆成一“心中”复开“发”显“明”妙智，“如净琉璃”器中，“内现精”纯之“金”，更加英华四泻。“以前”十用涉入之“妙心，履”践真如“以成”进趣后位之“地，名”为二住位之“治地住”菩萨。
(3)　修行住
【心地涉知，俱得明了，游履十方，得无留碍，名修行住。】
【注释】

“心地涉知”：“心地”为代表二事：“心”指始觉，“地”指本觉。始觉为智，本觉为理。始觉与本觉互相涉知。
“俱得明了”：则理与智皆得明显了知。
“游履十方”：指至十方世界去上求佛道，下度众生。
【义贯】

此菩萨以始觉之“心”智及本觉之“地”互相“涉知”，即理与智“俱得”显“明了”知，故能“游履十方”世界，上求佛道，下化众生，广修妙行，“得无留”难障“碍，名”为三住位之“修行住”菩萨。
(4)　生贵住
【行与佛同，受佛气分，如中阴身自求父母，阴信冥通，入如来种，名生贵住。】
【注释】
“受佛气分”：领受佛之真如气分。
“如中阴身自求父母”：犹如中阴身虽能自求父母，但仍须与父母之业相同，才能互感。
“阴信冥通”：“阴”，密。“冥”，暗。以密信暗中感通。
“入如来种”：即得圣胎。故称为生贵住。
【义贯】

此菩萨所修妙“行与佛”相“同”，领“受佛”之真如“气分”，犹“如中阴身”，虽能“自求父母”以投生，然仍须与父母之业相同，方能互感，以其“阴信冥通”故得“入如来种”，得成圣胎，“名”为四住位“生贵住”菩萨。
(5)　具足住
【既游道胎，亲奉觉胤，如胎已成，人相不缺，名方便具足住。】
【注释】
“既游道胎”：“游”，亲历。“道胎”，诸佛正道之胎，“胎”，根本也。

“亲奉觉胤”：“觉”，大觉，如来也。“胤”，嫡嗣，即得佛权实二智之亲传，以彼成身。
“人相不缺”：“人相”，佛之大人相，指三十二相，八十种好。
【义贯】

此菩萨“既游”履诸佛正“道”之“胎，亲奉”大“觉”法王之嫡亲“胤”嗣，得佛权实二智以成身，“如胎已成”长，佛之大“人相不缺”，具体而微，“名”为五住位“方便具足住”菩萨。
(6)　正心住
【容貌如佛，心相亦同，名正心住。】
【注释】
“容貌如佛”：所现之色相与佛一般。
“心相亦同”：心相之圆满亦如佛，成正知见。
【义贯】

此菩萨不但权现之“容貌如佛”，其“心相”之圆满“亦同”，成就正知见，“名”为六住位“正心住”菩萨。

(7)　不退住

【身心合成，日益增长，名不退住。】

【注释】

“身心合成”：指表里如一，皆悉成就。

“日益增长”：指道胎日长。

“名不退住”：信道之心不退，故称不退住。

【义贯】

此菩萨“身心合成”，表里如一，道胎“日益增长”，住道之心不退，“名”为七住位“不退住”菩萨。

(8)　童真住

【十身灵相，一时具足，名童真住。】

【注释】

“十身灵相”：指卢舍那佛之十身：声闻身、缘觉身、菩萨身、如来身、法身、智身、虚空身、业报身、众生身、国土身。（见《华严经》卷二十六，及《十地经论》卷十。）

“名童真住”：此菩萨虽得如来十身，然却具体而微，犹如童子，故称童真住。又，按《华严经》中，八地菩萨方得十身，本经以是圆顿大法，故八住即得。

【义贯】

此菩萨于卢舍那佛之“十身灵相”得“一时具足”，然具体而微，犹未大显，彷((1)同“仿”(2)彷徨。）如童子，“名”为八住位“童真住”菩萨。

(9)　法王子住

【形成出胎，亲为佛子，名法王子住。】

【义贯】

此菩萨身“形”长“成”而“出胎”藏，“亲为佛子，”从佛口出，从法化生，“名”为九住位“法王子住”菩萨。

(10)　灌顶住

【表以成人，如国大王以诸国事分委太子。彼刹利王，世子长成，陈列灌顶，名灌顶住。】

【注释】

“表以成人”：以种种仪式来表示太子已成人，行成人礼。

“分委太子”：“委”，委任。谓分王位职务之少分，委派给太子去主持。

“陈列灌顶”：谓陈列灌顶之众庄严具，以行灌顶之仪式。经此仪式后，太子即受王之职位。比喻十地菩萨受诸佛大智水灌顶，授佛职位，亦如是。十住菩萨之灌顶住虽然未能如十地菩萨之灌顶，而仅得佛职之少分，然其为佛之加持，则是一致。

【义贯】

太子既长，以诸仪式“表以成人”之道，“如国”之“大王以诸国”家大“事，分”其少分“委”任“太子”负责。（如来分其佛事之少分，委任十住菩萨负责，亦如是。）亦如“彼刹利王”，其“世子”既已“长成”，即“陈列”众庄严具及仪式，为作“灌顶”，受王职位，（此菩萨受佛灌顶亦如是），“名”为十住位“灌顶住”菩萨。

3.　十行位

(1)　欢喜行

【“阿难，是善男子成佛子已，具足无量如来妙德，十方随顺，名欢喜行。”】

【注释】

“十方随顺”：于十方国土随顺众生而利益教化之，皆令满足。

“名欢喜行”：此行为以檀度（法施）为主，檀度者示教利喜，故名欢喜也。“欢喜”者，乃指令众生悉皆欢喜，而非仅指行者而言；以众生欢喜故，菩萨欢喜。

【义贯】

“阿难，是”十住满心之“善男子，成”诸“佛”之真“子已”，得“具足无量如来”之微“妙”功“德”，于“十方”国土“随顺”众生而利化之，悉令满足，“名”为初行位菩萨以檀波罗蜜为首之“欢喜行”。

【诠论】

十行位菩萨所修者，主要是十波罗蜜（十度）：檀度、戒度、忍度、进度、禅度、慧度、方便度、愿度、力度、智度。十波罗蜜属密教，《华严经》中亦有开阐；此十度为将六度开为十度，亦即将六度之般若波罗蜜开为慧波罗蜜，方便波罗蜜、愿波罗蜜、力波罗蜜、智波罗蜜，故知十波罗蜜的后五波罗蜜实为般若波罗蜜所摄。又，十行位各位主修之项目，亦是依十波罗蜜之次第。

(2)　饶益行

【善能利益一切众生，名饶益行。】

【义贯】

此菩萨“善能”以种种善法“利益一切众生，名”为二行位菩萨以戒波罗蜜为首之“饶益行”。

【诠论】

以持如来戒法，其中品者（无破少犯）能再生为人，中上品者（无破微少细犯）能生于天上享受天福；其上品者（戒品清净）能上修菩提，或生净土佛国，故戒波罗蜜可于众生作大饶益。附及，其下品者（多所毁犯）不能再得人身，多半堕于三途。

(3)　无瞋行

【自觉觉他，得无违拒，名无瞋恨行。】

【注释】

“得无违拒”：以修忍法，故无论顺逆，悉皆能受、能忍可。

【义贯】

此菩萨常“自觉”而且“觉他”。而以修习忍法故，于一切事、缘、人、法，悉皆能忍，“得无违拒，名”为三行位菩萨以及忍波罗蜜为首之“无瞋恨行”。

(4)　无尽行

【种类出生，穷未来际，三世平等，十方通达，名无尽行。】

【注释】

“种类出生”：“种类”，指众生之十二类生。此谓菩萨于十二类众生之中，随类受生，以行教化。

“穷未来际，三世平等”：此指时间无量。谓菩萨随类受生，其所行之时间无量，且不拣选任何时段，不论好世恶世，究竟平等度化。

“十方通达”：此指菩萨随类受生，不但时间无量、毫无拣择，且空间上亦遍于十方，没有际限，不论净秽国土、善道恶道。

【义贯】

此菩萨于十二“种类”中随类“出生”，而行教化，于时间上“穷未来际”，且“三世”悉皆“平等”普入；于空间上则于“十方”世界悉皆“通达”，无有界限，其行愿广大无尽，“名”为四行位菩萨以精进波罗蜜为首之“无尽行”。

(5)　离痴乱行

【一切合同，种种法门，得无差误，名离痴乱行。】

【注释】

“一切合同”：经定心持一切法，悉皆会合，同为一体。

“得无差误”：此指说法而言，谓以定心相应故，一切所说皆无差错谬误。

【义贯】

此菩萨以一念定心持“一切”法，悉皆会“合同”为一体，“种种法门”，随类随机而说，“得无差”错谬“误”，皆令受益，“名”为五行位菩萨以禅波罗蜜为首之“离痴乱行”。

(6)　善现行

【则于同中显现群异，一一异相各各见同，名善现行。】

【注释】

“则于同中显现群异”：简言之，即：同中显异。然此“同”为指理；“异”，指事。谓于同一理中能显诸事相之用。此即“从体起用”。

“一一异相各各见同”：于分别的各事相中，能彻见其共同之理体，亦即摄事归理。

【义贯】

此菩萨“则”能“于同”一之理“中，显现群异”之事相；并可于“一一”别“异”之事“相”上，“各各见”其共“同”之理体；即摄事归理，即理显事，理事无碍，互相显现，“名”为六行位菩萨之“善现行”。

(7)　无着行

【如是乃至十方虚空，满足微尘，一一尘中现十方界，现尘现界不相留碍，名无着行。】

【注释】

“十方虚空满足微尘”：此菩萨能令十方虚空皆充满具足微尘。

“一一尘中现十方界”：并能以神力令彼一一微尘中，皆现出十方世界，即小中现大，小大无碍，即华严之广狭无碍自在门。

“现尘现界不相留碍”：“现尘”，所现之微尘。“现界”，所现之世界。此两者皆互不相碍。

【义贯】

此菩萨于“如是乃至十方”之“虚空”中，皆能令之充“满”具“足”无量“微尘”（此为大中现小）；于彼“一一”微“尘中”能以大神力“现”出“十方”世“界”（此为于小中现大

）；而所“现”之微“尘”及所“现”之世“界”，皆“不相留碍”（此为广狭无碍自在门），此“名”为七行位菩萨以方便波罗蜜为首之“无着行”。

(8) 尊重行

【种种现前，咸是第一波罗蜜多，名尊重行。】

【注释】

“种种现前”：指菩萨种种所现成就的一一行。

“咸是第一波罗密多”：“第一”，最上、究竟。前面方便波罗蜜所示现者，于此位中则皆令彼一一方便示现者，皆成究竟，及化导归于究竟无上。

【义贯】

此菩萨妙行无不具足，且能令一切“种种现前”成就之一一行“咸是第一”最上究竟“波罗蜜多”，广运众生到于究竟，“名”为八行位菩萨以愿波罗蜜为首之“尊重行”。

(9) 善法行

【如是圆融，能成十方诸佛轨则，名善法行。】

【注释】

“如是圆融”：指圆融无碍之妙行。

“能成十方诸佛轨则”：能成立诸佛教化众生之轨则，以菩萨一一教法，皆自身体力行故。

【义贯】

此菩萨“如是圆融”无碍之无边妙行，善“能成”立“十方诸佛”教化众生之“轨则，名”为九行位菩萨以力波罗蜜为首之“善法行”。

(10) 真实行

【一一皆是清净无漏，一真无为，性本然故，名真实行。】

【注释】

“一一皆是清净无漏”：“一一”指此菩萨于前九行，一一行皆达清净无漏。

“一真无为”：然其一一行，其性皆是一真，本来清净无为，非是有为的造作功用，故是究竟真实之行。

【义贯】

此菩萨于前九行“一一”自利利他之行“皆是清净无漏”达于究竟。其性契于“一真”本来清净“无为”，非是有为造作功用，“性本然故，名”为第十行位菩萨以智波罗蜜为首之“真实行”。

4. 十回向位

(1) 离众生相回向

【阿难，是善男子，满足神通，成佛事已，纯洁精真，远诸留患，当度众生，灭除度相，回无为心向涅盘路，名救护一切众生离众生相回向。】

【注释】

“纯洁精真”：以第十行系一真无为，故称为“纯洁精真”。

“远诸留患”：“留患”，余留之过患。因为已达一切圆成一真，双超空有，既不着空，亦不滞有，故不再有余留的过患未除。

“当度众生，灭除度相”：即今于回向位中，当度众生，而灭除能度所度之相，亦即“无所住而生其心”。

“回无为心向涅盘路”：以不着空有故，亦不言涅盘之有无，故能不着于“离相”而落空，亦不着“即相”而滞有，因此回无为无作之心向无上大涅盘之路。

【义贯】

“阿难，是”十行位满心之“善男子”，于前十行中“满足神通，成佛事”轨则“已”（第九行），达“纯洁精真”（第十行一真无为），一切圆成一真，双超空有，“远”离“诸”余“留”之过“患”。如今登入回向位中“当度众生”而“灭除”能度所“度”之“相”，即相离相，无住生心；又须“回”一真“无为”之“心向”于无上大“涅盘”之“路”，不因离相而落空，不因即相而滞有，此“名”为第一回向位菩萨之“救护一切众生”而能“离众生相”之“回向”行。

(2) 不坏回向

【坏其可坏，远离诸离，名不坏回向。】

【注释】

“坏其可坏”：坏除可坏之度相。

“远离诸离”：“诸离”指能离与所离。离于能离所离，则入于不滞有无之中道。

【义贯】

此菩萨“坏”除“其可坏”之度相，“远离诸”能“离”与所离，入于中道妙义，“名”为第二回向位菩萨之“不坏回向”。

(3) 等一切佛回向

【本觉湛然，觉齐佛觉，名等一切佛回向。】
【注释】
“本觉湛然”：菩萨于此位中，其本觉之心佛，湛然显现。
“觉齐佛觉”：其本觉与诸佛所证之微妙觉悟齐同。
【义贯】

此菩萨“本觉”之心佛“湛然”显现，其本“觉齐”同诸“佛”所证之微妙“觉”悟，其本觉与此妙觉皆摄入中道，“名”为第三回向位菩萨之“等一切佛回向”。

(4)　至一切处回向

【精真发明，地如佛地，名至一切处回向。】
【注释】
“地如佛地”：其因地心便如佛之果地觉。
【义贯】

此菩萨因地之“精真”开“发明”了，其因“地”心即“如佛”果“地”觉，因地果地摄入中道，“名”为第四回向位菩萨之“至一切处回向”行。

(5)　无尽功德藏回向

【世界如来，互相涉入，得无罣（挂）碍，名无尽功德藏回向。】
【注释】
“世界如来”：意为“世界”与“如来”。“世界”指依报；“如来”指正报。

“互相涉入”：依报与正报能互相涉入，如于正报身中现依报世界，而于依报世界中复现正报身。
【义贯】

此菩萨于依报之“世界”与正报之“如来”身，皆能令“互相涉入”，正报中现依报，依报中现正报，“得无挂碍，名”为第五回向位菩萨“无尽功德藏回向”行。（以住此回向，得十无尽藏故。）

(6)　平等善根回向

【于同佛地，地中各各生清净因，依因发辉，取涅盘道，名随顺平等善根回向。】
【注释】 本节从略。
【义贯】

此菩萨入“于”真如理中“同佛”之“地”，且于其“地中各各”事上皆得“生清净”真“因”，并进而“依”循此等真“因”开“发”光“辉”，而“取”无上大“涅盘道，名”为第六回向位菩萨之“随顺平等善根回向”之行。

(7)　随顺等观一切众生回向

【真根既成，十方众生皆我本性。性圆成就，不失众生，名随顺等观一切众生回向。】
【注释】
“真根既成”：“真根”，真如平等之善根。“成”，成就。
“十方众生皆我本性”：十方众生皆我自心现量，本性中事。

“性圆成就，不失众生”：“失”，遗失、忘失、遗弃。谓我之本性既已圆满成就，了十方之众生亦本自圆成，此就体性上而言，然于相、用上，亦不舍任何一众生而不度，以法如是故；以随顺如是法性及法相，故称为随顺等观一切众生，而仍作无尽之回向与救拔。
【义贯】

此菩萨之“真”如平等善“根既”已“成”就，即依性起观，等观“十方众生皆我本性”中事，自心现量。我之本“性”既已如是“圆”满“成就”，亦当成就众生，令达一真，绝“不”遗“失”任一“众生”而不度，“名”为第七回向位菩萨之“随顺等观一切众生回向”之行。

(8)　真如相回向

【即一切法，离一切相；唯即与离，二无所着，名真如相回向。】
【注释】
“即一切法”：“即”，近也，当体也。不失众生，度脱一切，便是“即一切法”。

“离一切相”：此一切能度与所度，皆我本性，即是本“离一切相”：除本性外，无有一相可得，一切归于一真，名“离一切相”。

“惟即与离，二无所着”：“惟”，语助词（发语词），无义。于“即”与“离”二者，皆无所着，不即不离。以不即，故超有：以不离，故超空。超越空有，而涵纳空有，即入于真如之境，故名“真如相回向”。
【义贯】

此菩萨于前位中所修得之不失众生便是“即一切法”，一切众生皆我本性便是“离一切相；惟”于“即”一切法“与离”一切相“二”者，皆“无所着”，不即不离，超越空有而涵纳空有，故得入于真如之境，“名”为第八回向位菩萨之“真如相回向”之行。

(9)　无缚解脱回向

【真得所如，十方无碍，名无缚解脱回向。】
【注释】

“真得所如”：“真得”：此菩萨一切所修皆为“本有一真”之得，故非得而得，不得亦不能得，此为本觉究竟之得。“如”，平等（此为动词）。“所知”，所成就之平等。此谓，真得所成就之平等境界（如），乃得无法不如，是故于十方皆无碍。

“无缚解脱”：“无缚”，本自无缚。本自无缚之解脱，是为无上大解脱。

【义贯】

此菩萨一切所修皆为本有一“真”之“得”、即是如如“所”成真“如”究竟平等之境，是故无法不如，从而于“十方”界皆证一真界而得“无碍，名”为第九回向位菩萨之本自“无缚”之无上大“解脱回向”之行。

（10） 法界无量回向

【性德圆成，法界量灭，名法界无量回向。】

【注释】

“性德圆成”：“性”指第八回向位之“真如相回向”。“德”指第九回向位之“无缚解脱回向”。“性”为体；“德”为用；故至此位体用兼备，圆满成就。

“法界量灭”：“法界”为十法界，即六凡（天、人、修罗、地狱、饿鬼、畜生）、四圣（声闻、缘觉、菩萨、佛）。“量”，称量，数量，一切量系由分别而得。以此菩萨已入一真如界，故十方法界之分别相，悉皆泯灭，归于一真。

“法界无量”：“无量”，不可称量。以法界悉归一真故，不复可以量而称量之，究竟不可分别，离称量相，名为法界无量。若可分别、可称量，即使其数量再大，亦是“有量”。

【义贯】

此菩萨由于前第八、第九回向位中，所修之“性”与“德”，体与用，兼而有之，“圆”满“成”就，故至此位中，一切“法界量”皆泯“灭”，悉归一真，此则“名”为第十回向位菩萨之“法界无量回向”之行。

5． 四加行位

（1） 暖地

【“阿难，是善男子，尽是清净四十一心，次成四种妙圆加行。即以佛觉用为己心，若出未出。犹如钻火，欲然其木，名为暖地。”】

【注释】

“尽是清净四十一心”：“尽”完成，尽修究竟。“四十一心”：指前之干慧地、十信、十住、十行、十回向，共四十一位。以炽然修行而不住于相，故得称为“清净无垢”。

“四种妙圆加行”：“加行”，加功用行。菩萨“住、行、向”三十位称为“三贤位”，以上十地称为“十圣”，于由“贤位”入“圣位”之前，须再加功用行，“拼命一冲”（有若最后冲刺），方得入于圣位，而成“入地大菩萨”（一般所说“菩萨摩诃萨”当是指入地菩萨，或“地上菩萨”——“地上”为初地以上之意）。故此“四加行位”为由贤入圣之转捩（捩⑴liè扭转：转～点（转折点）。⑵lì1.琵琶的拨子。2.指拨动琵琶。3.拴;关键。）点。故此四加行位为本经所特有，以本经注重实际修证，故立此四加行门，以利实际上之修证。

“即以佛觉用为己心”：“佛觉”，如佛之本觉，故称佛觉，亦即“如来密因”的本修因。“用”，当作，作为。“己心”，自己修四加行的因心。亦即以如佛之本觉，作为四加行的本修因，而去修证究竟了义“四加行”，乃得成就“菩萨万行”。

“若出未出”：“若”，即将。“出”，指本觉之智火或智光之出。此谓，此时（在此位中），其大智火焰（本觉之智火），正处于将出未出之际。

“犹如钻火，欲然其木”：“钻火”，钻木取火。“然”，同“燃”。就好像有人要钻木取火，想以所钻的火来烧木材，以取暖、烹煮、照明等。“其”，他的。“木”，柴薪。

“名为暖地”：“暖地”，即暖位。指在钻木取火时，尚未得火之前，木头先会发热，称为“暖相”，暖相现前时，便称为暖位。

【义贯】

“阿难，是”十回向位满心之“善男子”，已“尽”修“是清净”无垢之“四十一心”（干慧地、十信、十住、十行、十回向），其“次”当“成四种妙圆”之“加”功用“行。”此菩萨“即以”如来密因的如“佛”之“觉，用”之而作“为”自“己”加行之因“心”。当此之时，其本觉大智火正处于“若”欲“出”而“未出”之际；这境界“犹如”有人“钻”木取“火”，而“欲然”烧“其”薪“木”，木未起火前，先有暖相现前，此“名为”菩萨加行之“暖地”。

【诠论】

关于此“四加行位”有四点须加说明：

一、此四加行位系此大佛顶法的特别法门，有别于通教或藏教之内凡四位。藏教（即小乘教）

之“内凡四位”，也是称为暖、顶、忍、世第一。名目虽同，意义与修行之阶次则大不相同。通教“内凡四位”是界于“外凡五停心观”位与初果须陀洹之间，亦即在证初果前，须先经过内凡之“暖、顶、忍、世第一”四位，于证得内凡之第四位“世第一”之后，下一个刹那，即证得初果须陀洹，而入小乘初果圣位。本经“四加行位”则是大乘菩萨历经四十一心的阶位之修证，然后才可达此地位，通过此四位之加行，而后得登大乘初地菩萨位，成为“菩萨摩诃萨”，故此“四加行位”与通教之“内凡四位”名目虽同，意义则不同。

二、此“四加行位”与真言密教“四度加行”亦不同。真言教的“四度加行”内容为：十八道加行、金刚界加行、胎藏界加行，护摩加行，此系出家众得传法灌顶，成为真言阿奢梨之前的修行。故密教之“四度加行”名称与显教之“四加行”稍有不同，而项目（内容）与意义则迥然不同。附及，此“四度加行”唯三国正传（印度、中国、日本）之真言密教所独有。正统的真言密法，由“唐密”传到日本，称为“东密”；以空海大师从唐·惠果阿奢梨请得密法后，最先在日本京都之“东寺”开坛传法，故世称其法为“东密”；故知“东密”全部内容实是“唐密”。不幸“唐密”在中土于唐武宗灭佛之后，迅速式微，逮至有宋，已消灭殆尽，诚可惜、可叹也。笔者承蒙三宝护念，有幸得因缘具足，曾至日本高野山（“东密的总本山）求法、修法、六年往还，终至于圆通律寺真别所，完成四度加行，得金胎二界两部大法灌顶，为真言宗第五十三世阿奢梨；以此因缘，愿我如来正法，显密性相，皆得光耀于世间，广利一切有情，是所愿也。

三、西藏喇嘛教（藏密）亦有“四加行”之说，然彼“四加行”与汉传的显教“四加行”以及密教之“四度加行”，在内容上皆大不同（其四加行为：大礼拜、百字明、本尊法、及供曼达盘）；故不应生混淆。

四、四加行中的“暖位”，如前所说，为本觉大智火燃起之前的现象，其时，行者之身心皆生“暖受”，犹如冬日烤火取暖，故亦有称之为“暖乐”者。又，此暖受生时，行者全身自然暖和，寒冬虽少穿衣服，亦不畏寒。然正法行者于此暖相不应贪着，亦不应逢人便说。外道习禅亦有得此暖相者，而彼以着身相修行故，乃至常大肆炫耀，谓之为“拙火”焉，视为已得无上圣证，正法行人幸勿迷惑，勿着身相修行。

(2)　顶地

【“又以己心，成佛所履，若依非依。如登高山，身入虚空，下有微碍，名为顶地。”】

【注释】

“又以己心，成佛所履”：“己心”，自己加行之因心。“成佛所履”，成就佛大觉所应履之地，指初地。换言之，至此位中，又以己因心，欲至果地所必经的初地。

“若依非依”：“依”，指依于自心之本觉。谓此时对于自心之本觉，仿佛有完全依循，又似并非完全依循。

“如登高山，身入虚空，下有微碍”：就如人登山，当他登上高山之顶时，他的身已全部入于空中，但脚下还着地，地大为有质碍之物，因为此时只有双脚犹着地，故称为“下有微碍”。

“名为顶地”：谓顶地也是一样，如人登高山（指修行无上法），“身入虚空”（指已修到此法之极高点，身心已体入真如无上之法，身心皆浸淫于真如法中），但脚下仍有微碍（指仍有习气尚未除灭）。

【义贯】

此菩萨“又以”自“己”加行之因地本“心”，继续向圆“成佛”道“所”必“履”之初地升进；然此时菩萨对于本觉之心仿“若”全部“依”循，又仿若并“非”全部“依”循（以仍有习气未除灭故。）此境界即犹“如”人“登”上“高山”之顶时，其“身”虽已全“入”于“虚空”之中，但其脚“下”仍旧觉“有微碍”存在（以脚仍着地故），此境界“名为”四加行位菩萨之“顶地”。

(3)　忍地

【心佛二同，善得中道，如忍事人，非怀非出，名为忍地。】

【注释】

“心佛二同”：谓心与佛二者等同，也就是“即心即佛”。

“如忍事人”：忍事于心而不言之人。

“非怀非出”：“怀”，怀之于心而不说。“出”，出之于口。谓此忍事之人，并非想将事情怀之于心，亦无法出之于口。以尚未成就本觉大智，故“口不能言”，无法将所知所觉，诉诸言语。

【义贯】

此菩萨已达“心”与“佛二”者皆“同”不异，即心即佛，已“善得中道”妙义。犹“如忍事”于心而不言之“人，非”故欲“怀”之于心，亦“非”可“出”之于口，是“名为”四加行位菩萨所修证之“忍地”。

(4)　世第一地

【数量销灭，迷、觉中道，二无所目，名世第一地。】

【注释】

“数量销灭”：“数量”，修证之多寡与增减。谓此位中之菩萨，对于己心所修证的数量之多寡、或增减，已完全泯灭，离一切量，过一切量，心佛双泯。

“迷觉中道”：于迷于觉，皆达中道，“中道”者，离有无二边也。

“二无所目”：“目”，对，即对待。即迷与觉已不成对待，二法销泯，本自不迷，今亦不觉，入一真界，悟不二法门。

“名世第一地”：“世”，世间。一切世间法中，以此为第一，故称世第一；再往上就是出世圣法了。

【义贯】

此菩萨于己心修证之“数量”之多寡、或增减已完全“销灭”其念，能所双泯，过一切量，于凡“迷”与智“觉”皆达于“中道”，离于有无两边，觉与迷“二”者皆“无所目”。（不成对待），无迷无觉，契入一真，入不二门，是“名”为四加行位菩萨之“世第一地”。

第四节　菩萨十地

1．　欢喜地

【“阿难，是善男子，于大菩提善得通达，觉通如来，尽佛境界，名欢喜地。”】

【注释】

“善得通达”：善得亲证现量，通达自心本觉。

“觉通如来”：“觉”，指自心本觉。“如来”指如来之妙觉。谓以自心本觉融通如来之妙觉。

“尽佛境界”：“尽”，悟尽。谓于佛所行境界，皆能悟入，因而生大欢喜。

【义贯】

“阿难，是”四加行位满心之“善男子，于”无上“大菩提，善得”亲证现量，“通达”自心本觉；复以自本“觉”融“通如来”妙觉，故能“尽”知“佛”所行“境界”，而得大欢喜，“名”为初地之“欢喜地”菩萨。

2．　离垢地

【“异性入同，同性亦灭，名离垢地。”】

【注释】

“异性入同”；“异性”，九法界众生各异，故称异性。此谓将九法界之异性（互异之性），皆入于如来之平等一性。“同”性即是一性。一性者，一真之性。

“同性亦灭”：入于一性之后，此一性亦为垢，故复灭之；同异二性悉灭，即一切垢皆尽，故名离垢地。

【义贯】

此菩萨将九法界之“异性”皆“入”于如来平等之“同”性；即此“同性”亦是垢故，故“亦灭”之，同异之垢皆尽，“名”为二地之“离垢地”菩萨。

3．　发光地

【净极明生，名发光地。】

“净极明生”：于前第二地中，同异垢灭，成离垢地；今则离垢之“离”亦离，故其清净达于极致。净极之后，光明即生，如拭铜镜。

【义贯】

此菩萨于前修行同异垢灭，而达于离垢；今离垢之离亦离，其清“净”达于“极”致因而光“明生”起，“名”为第三地之“发光地”菩萨。

4．　焰慧地

【明极觉满，名焰慧地。】

【注释】

“明极觉满”：谓妙明盛极，觉照弥满十方，光明转盛，大智如火焰。

【义贯】

此菩萨之妙“明”盛“极，觉”照弥“满”十方，光明炽盛，大智如火焰，熊熊不尽，“名”为第四地之“焰慧地”菩萨。

5．　难胜地

【一切同异所不能至，名难胜地。】

【注释】

“一切同异”：“同”，指“地上智”之同，亦即为地上菩萨（入初地以后的菩萨）所达到的真如一性、“总相智”之境界。“异”，指“地前智”之异，亦即地前菩萨（未入地的三贤位菩萨），各自所证的“别相智”。

【义贯】

此菩萨所证者为“一切”地上之“同”相智（总相智）及地前“异”相智（别相智）“所不能至”者，“名”为第五地之“难胜地”菩萨。

6．　现前地

【无为真如，性净明露，名现前地。】

【注释】

“无为真如”：在此之前，有为之功用已达至极（异相、同相、极难胜），是为真如之用，乃六地前凡圣共用，唯凡夫日用而不知，圣人用而了了。至此第六地真如之无为性，乃得全露，此为真如之体，唯圣独证，不与凡夫共。

“性净明露”：“性净”，真如之体，虽起万用，而能生诸法，然其性本净。“明露”，分明显露。

“名现前地”：真如全体显露，菩萨至此方得初次亲证真如现前。

【义贯】

此菩萨由于在此之前，有为之功用已达至极之极难胜，于此位中“无为”的“真如”之体，其妙“性”本“净”分“明”显“露”，初得亲证，“名”为第六地之“现前地”菩萨。

【诠论】

由此段经文可知，菩萨修行，历经种种阶位、断证，至此才达到完全“见性”。可见所谓“明心见性”并不是那么容易的事，亦不是一蹴可几的。以经证经，《大般涅盘经》中开示见性，亦说：“十住菩萨见不了了。”亦即，即使已达十住的菩萨，虽得见性，但并不能见得十分明了，以真如尚未全体显露故；须经历位断证，才逐渐分分显露：一分断证，一分显露。所言“断证”者，断除无始无明习气之乌云，以无明乌云覆盖自性之大日，故智光不得透；待乌云渐散后，大日渐显；若乌云全散，即大日全露，日光遍照，无远弗届。是故“现前地”后即是“远行地”。

复及，当今学佛常听人说他已“明心见性”，或者常把“明心见性”刁在口上，把“见性”看作一件容易事，且常以少少文字知解，就当作是“见性”，就认为已经“一悟即至佛地”，这实是“以解作证”，十分不当，甚至有“大妄语”之虞（未证言证）。请看经文：十住菩萨仍见不了了；第六地菩萨才得真如完全现前，才能称得上完全“见性”（亲见真如本性）。一般具缚凡夫，贪瞋炽盛，自心烦恼念念丛生，乌雪覆盖，心中一团无明黑暗，若能由宿世信根，而解得佛语，信解真如本性，就已经很难能可贵了，因为佛所说之般若实甚难信解，而真如本性比之般若，则更难信解百千万倍。至于“亲证真如”（或简称“见性”）则实非凡夫所能。学佛过程中，有时候有若“灵光一现”，好似有所见，那是一心精进修行时的少分相应，暂得如是，不会长久的，不要以为自己已经“见性”，或“大悟”、“开悟”（本经后面经文一再开示说：“暂得如是，非为圣证，不作圣心，名善境界；若作圣解，即受群邪。”）这是指于正修行精进时所产生的现象。至于毫不精进修行的人，如果也有些现象发生，那多半恐怕是“幻象”，莫执以为实，更勿计执而以为自己已经“见性”、“开悟”、或“证道”了（哪有那么便宜的事？纵使大修行的人精进修行所起现象也常都是“暂得如是、非为圣证”，更何况你并非大修行的人，亦不精进，怎能凭空“开悟”、“见性”？）若仍计着不止，则必转“幻象”为“魔相”；此魔事一成，必至受现世报，来世堕落，不可不知。是故当今学佛，莫轻言“我已明心”，“我已见性”。若见如是人，亦应保留慎察，甚或敬而远之。

7．　远行地

【尽真如际，名远行地。】

【注释】

“尽真如际”：“尽”，穷尽，指尽知、尽见。“际”，实际、边际、本际。

“名远行地”：以真如之边际或实际乃无量无边，此菩萨皆能尽知，故名“远行”。

【义贯】

此菩萨能穷“尽真如”之边“际”，悉能知见，“名”为第七地之“远行地”菩萨。

8．　不动地

【一真如心，名不动地。】

【注释】

“一真如心”：菩萨住于此地，遍观诸法，彻见万法皆真，一切皆如，法界之中，一毛一谛，无非自心真如，是故不动不坏。

【义贯】

此菩萨彻见一切诸法皆“一真如心”，凝然湛寂，无动无坏，“名”为第八地之“不动地”菩萨。

9．　菩慧地

【发真如用，名善慧地。

阿难，是诸菩萨，从此已往，修习毕功，功德圆满，亦目此地，名修习位。】

【注释】

“发真如用”：发真如全体之大用。于前位中，真如全体显露，至于此位，即起全体之大用。此位之前虽亦有用，然非全体之大用，以尚未全显故。

“从此已往”：“已”，同以，自今以后，指第九善慧地以上，包含第十法云地以及等觉、妙觉三位。

“修习毕功”：于修习已毕其功，亦即在“修习”上全部完成，此后只论“证”，而不论“修”，故言“修习”到此为止。
“亦目此地”：“目”，视，称，当作。

“名修习位”：与“修习”相对是“证果”。九地是修习位，十地即是证果位，故称“十地果位”。至于等觉、妙觉，亦是果位。因此可知，第十地以下皆是因位（修习位）所摄。
【义贯】

菩萨于前位中得真如全体显露，于此位中，则“发真如”全体之大“用，名”为第九“善慧地”菩萨。

“阿难，是诸菩萨，从此已往”，在“修习”上已“毕”其“功”，出世“功德”亦称“圆满”，此后只论证，不论修，修习到此为止，故“亦目此地，名修习位”。
10．　法云地
【慈阴妙云，覆涅盘海，名法云地。】
【注释】
“慈阴妙云”：“阴”，覆盖。“妙云”，大智妙云。

“覆涅盘海”：“涅盘”，涅盘性，指众生本自涅盘之性。菩萨于众生性海上覆大法云，雨大法雨，令普皆得润。
【义贯】

此菩萨以大“慈”心“阴”覆“妙”智大“云，覆”盖于众生本自“涅盘”之性“海”之上，令得普润，“名”为第十地之“法云地”菩萨。
第五节　等妙二位
1．　等觉
【“如来逆流，如是菩萨顺行而至，觉际入交，名为等觉。”】
【注释】

“如来逆流”：“逆流”，逆涅盘流而出，以一切如来不住涅盘，故逆涅盘流而出，倒驾慈航，入生死海。

“如是菩萨顺行而至”：“如是菩萨”，指法云满心、十地满足之大菩萨。“顺行”，顺法性之流而行。“而至”，而至无上菩提。
“觉际入交”：佛与菩萨即于觉际互相涉入相交。
【义贯】

一切“如来”皆是“逆”涅盘“流”而出，倒驾慈航，入生死海；而“如是”十地满足之大“菩萨”则“顺”法性流而“行而至”于无上菩提，佛与菩萨因而得于“觉际”互相涉“入交”接，“名为等觉”菩萨境界。
2．　妙觉

【“阿难，从干慧心至等觉已，是觉始获金刚心中初干慧地。如是重重，单复十二，方尽妙觉，成无上道。”】
【注释】

“从干慧心”：“干慧”共有两个：一是初信前之干慧，是最初的干慧。第二个干慧是在等觉后心，未到妙觉之前。众生共有三种流：欲流、有流、无明流。“欲流”及“有流”若断，即出分段生死。若依本经圆顿教，则初信时所证者即是“干”此二流（欲流及有流），故圆顿教之初信菩萨已断分段生死。然而欲断“无明流”而出变易生死，则须更发大心，从初信向上，再历五十九位，累位分分断证，至等觉后心，方才以“金刚喻三昧”之力断最后一品“生相无明”（或称“润生无明”），方才永断无明，二死永亡，成就无上正等正觉，是为妙觉菩萨。以妙觉如佛，唯俟因缘成熟，次补佛位，称为补处菩萨。
“至等觉已”：指至等觉后心。
“金刚心中”：指金刚喻定所持之心。

“初干慧地”：“初”，初得。“干慧地”，此指第二个干慧地，以干无明流，永断无明，二种生死之水永尽，故称干慧地。又，此时仍未与如来之妙庄严海相接，故名“干慧”，须到十方如来亲手灌顶、授佛职位之时，方入一切如来萨婆若海。

“如是重重，单复十二”：“重重”，一重又一重的阶位与修证。“单”，单数者有七：干、暖、顶、忍、世、等、妙，共七。“复”，复数，即十数者，共有五：信、住、行、向、地。“十二”，单七与复五相加，共为十二种阶位。
【义贯】

“阿难”，大心菩萨“从”初信位前之“干慧心”（干欲流、有流，出分段生死）起，历信、住、行、向、四加、十地、而“至等觉”后心“已”，于“是”等“觉”位中“始获金刚”喻三昧所持“心中”之“初干慧地”，（干无明流，永断无明，出变易生死）。此菩萨“如是”经历“重重”阶位与断证，“单”数有七“复”数有五共“十二”种阶位，“方”得“尽妙觉

”，而“成无上道”。
第六节　结论：修习止观，次第证入

【“是种种地，皆以金刚观察，如幻十种深喻，奢摩他中用诸如来毗婆舍那，清净修证，渐次深入。
阿难，如是皆以三增进故，善能成就五十五位真菩提路。
作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。”】
【注释】

“金刚观察”：“金刚”，指金刚三昧。又金刚者有多义：一、不动、二、不坏、三、而能坏他、四、最坚、五、珍贵无上。以此比喻金刚三昧能令行者身心不动，不为一切诸魔烦恼所动；不可破坏，而能破坏一切烦恼，及内外四魔，其心坚定勇猛，无有能及者，故最尊最上。菩萨住此三昧，而以三昧力观察一切法，故称“金刚观察”。

“如幻十种深喻”：指如幻等十种深喻。十喻为：如幻、如化、如焰（如火焰）、如影、如响（回音）、如梦（如梦中所见）、如虚空、如犍（揵）闼婆城（海市蜃楼）、如境（镜）中像、如水中月。如是十喻皆比喻一切诸法不可得，无能取所取故，如是观了，能所垢尽，心明智现。

“奢摩他中用诸如来毗婆舍那”：“奢摩他”，止，即是定体，是菩萨所自住。“毗婆舍那”，观，即观法或观智。世间之凡夫、乃至外道，亦有修定（止）者，但“毗婆舍那”观则为我佛如来之所特有者，不与外道、凡夫共；也就是说：种种“毗婆舍那”妙法皆是佛教的特色、特殊教法，或特殊智慧；菩萨以修习如来所传之如是珍贵观智，故能破惑证真，修断三流（欲流、有流、无明流），出二生死（分段生死、变易生死）。而这也就是为什么诸外道，即使修到非想非非想定，亦不能断少分惑，仍在三界之中，因为他们只“有定无慧”，无有如来所传之慧观，故不能开真实智慧，因此无定慧等持力，用以破无明等诸惑。菩萨以自住“奢摩他”定体，而修习“毗婆舍那”，起观慧之用。“奢摩他”如武士本身之武术功夫；“毗婆舍那”如宝剑。有功夫、有宝剑，于断烦恼即得自在。

“如是皆以三增进故，善能成就”：“三增进“，即前所说之三渐次：除其助因、刳其正性、违其现业（略言：“除因、刳性、违业”）。以此三增进为深固之正修基础。附及，本经最珍贵处，即在于此！——虽开示甚深理，亦从基本一步步教起。又，“三增进”、“四种清净明诲”、“五十阴魔”，实为本经最最宝贵的妙法之一。

“五十五位”：包括：十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉。请读者大德注意：此五十五位系略去了信位前的“三渐次位”与“干慧地”，以及最后的妙觉。因为“三渐次位”及“干慧地”为入正位前的“前方便”，而妙觉则是已达菩萨之无学位，非同于前面有学之修证位；因此，此处的五十五位修证位虽不言及前后之五位，但义摄在其中。是故，大乘圆顿菩萨六十位修证之次第，兹作略语，以便记诵如下：“渐、干、信、住、行、向、加、地、等、妙”。
“作是观者”：“观”，观察、了知。谓如是观察、如是了知。
“名为正观”：谓了知顿悟加渐修，如实修持，不堕虚妄。
【义贯】

于“是种种”菩萨“地”位中，菩萨“皆以金刚”三昧力“观察如幻”等“十种深喻”（如幻、如化、如焰、如影、如响、如梦、如虚空、如犍（揵）闼婆城、如镜中像、如水中月），菩萨于自住之“奢摩他”定体之“中，用诸如来”所传、不共凡外之“毗婆舍那”慧观，以为“清净修证”如是十种深喻之观，“渐次深入”无上智慧。

“阿难，如是”正修“皆以三增进”（除其助因、刳其正性，违其现业）为深固正因“故，善能成就”信、住、行、向、四加行、地、等觉“五十五位真菩提路”。
凡“作”如“是观”察如是了知“者，名为正观；若”作“他观者，名为邪观”。
第六章　文殊请问经名
第一节　本经五名

【尔时文殊师利法王子在大众中，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：“当何名是经？我及众生云何奉持？”
佛告文殊师利：“是经名大佛顶悉怛多般怛罗、无上宝印、十方如来清净海眼。”】
【注释】

“文殊师利法王子”：“文殊师利”，义为妙吉祥。“法王子”，法王之子，佛子，即菩萨。文殊主智，故得问如是深义，以利众生。
“当何名是经”：经名为令得总持之要，因其名而思其义，能提纲挈领故。
“奉持”：奉行持诵以自修化他。
“大佛顶”：标示此法门最胜无上处。
“悉怛多”：梵语，白，究竟清净。

“般怛罗”：梵语，盖，阴覆、护佑之义，令离日晒、风、霜、雨、雪之侵陵；此风霜雨雪等即代表一切恶势力。与上合云：白盖或白伞盖、或大白伞盖。义为：众生以得如来究竟清净白

法之所阴覆（慈护）故，得离内外一切风霜雨雪之折磨恼乱，心得安定。此二字（悉怛多·般怛啰）之所以保持梵音而不翻其意义，有二义：一、此为咒语之一部分，古来译经有“五不翻”之原则，其一即咒语不翻。二、为暗示此“白盖”非一般之白盖，亦即其中含有离于文字表面的“如来密义”在。

“无上宝印”：“宝印”，大宝之印，即如来心印。

“十方如来清净海眼”：“海”，萨婆若海，大智海，一切智海。“眼”，能见义。谓此经为十方一切如来清净之一切智海中的眼目，能照见一切众生及一切法，悉知悉见，皆悉护念。

【义贯】　本节从略。

【诠论】

此第一个经名表如来之三密：“大佛顶”表如来之身密，“悉怛多般怛啰”表如来之语密，“无上宝印十方如来清净海眼”表如来之意密。众生受持如来三密，与如来三密相应，即得如来三密加持，迅疾得入如来三密境界，乃至得转自身之三业亦成三密，速造如来境，“不历僧只获法身”，转身成菩提萨埵身，为法王子，速得作佛。此为如来大悲显其自证三密之用意。故知此经实是“禅密一体”或“以禅为方便，以密为究竟”之法门，以其得入如来秘密境界故；或亦可目为“外禅内密”，以其体用如是故。

【“亦名救护亲因、度脱阿难及此会中性比丘尼，得菩提心，入遍知海。”】

【注释】

“救护亲因”：“救护”，如来以神咒救护阿难等。神咒，表如来不可思议之业用；神者，不可思议也。“亲因”，本因，主因，最后之因。如来之所以能以神咒救护阿难，最主要的原因，还在于如来之悲智，以大悲故愿度，以大智故能度。若但有智而无悲，即虽能亦不愿为；若但有悲而无智，则虽欲度亦无能为力，所谓心余力绌（chù：不足,不够）是也。故须悲智双圆，此为救护之亲因。

“度脱阿难”：阿难乃一类人之代表：已悟且欲出离者，虽想出离，但有心无力，是故请示法门，爰有此经。又，“阿难示堕”之场景，也只是代表：代表最易令众生沉沦者为欲海，而彼淫欲亦是代表一切欲之海，非只是指淫欲而已。故知阿难实为大权示现。

“性比丘尼”：即摩登伽女悟后出家之法名。这又是另一类人的代表：代表原来迷而不肯出者，以其无明贪爱特别炽盛，而不能自已故。这两种人（“已悟欲出”者及“迷不肯出”者），如来皆能以无上不可思议神通智慧之力，导之转变，而为度脱。可见如来悲智之体用甚深稀有。

“得菩提心”：“菩提心”，觉心，指已觉了之心，非只是“求菩提的心”；亦即是已悟了、已见自本性之心，或是本妙觉心。

“入遍知海”：“入”，体入。“遍知海”，即正遍知海，以如来之正遍知觉无量无边，故以海来比喻之。因得本妙觉心，故能体入如来的正遍知海，得佛宝藏。

【义贯】　本节从略。

【“亦名如来密因、修证了义。”】

【注释】

“如来密因”：一切如来成佛的密因。“密因”者，以非与凡外权小共，亦非菩萨所能知者，“唯佛与佛乃能究竟”，故称为“密”。此密因即是如来藏，是为十方三世一切如来成佛之本因。

“修证了义”：“修证”表一切方便、法门。“了义”为究竟之义理。以方便而达于究竟，有权有实，有表有里，表里一贯，权实一致；是则为本经殊胜之处。

【义贯】　本节从略。

【“亦名大方广妙莲华王、十方佛母、陀罗尼咒。”】

【注释】

“大方广”：“大”，无量无边。“方”，正。“广”，广袤。“大方广”亦是大乘之异名。

“妙莲华王”：“妙”，不可思议。“莲华”，从淤泥出生，而不受淤泥染；于泥而离泥，于水而离水，是故不可思议。莲花因此亦代表悲智双全，故亦为佛法之总代表，而成为佛法的表徵或标帜（logo）。

“十方佛母”：十方一切诸佛之母，由于此法门（或陀罗尼），系能出生十方一切诸佛故。

“陀罗尼咒”：“陀罗尼”总持，总一切法、持一切义。以此大佛顶咒能总一切法，持一切义，故称“总持咒”。又以此一咒即得遍摄一切体相用。

【义贯】　本节从略。

【诠论】

有邪行人，愚妄颠倒，欲以淫欲而证菩提，乃将其“双修”之女方称为“佛母”，而男方称为“佛父”，实是不伦不类。有识者于此应加警觉，不为所惑。

【“亦名灌顶章句，诸菩萨万行首楞严。汝当奉持。”】

【注释】

“灌顶”：即如来以一切智水灌菩萨顶，令获秘密加持，亦证得一切智智。故“灌顶”者，为最上加持之义，成就之义，亦是授佛职位及授记之义。在果位而言，即十方如来以持此大佛顶咒，得亲为十方菩萨灌顶；在因位而言，即十方菩萨及大心众生，以持此大佛顶咒故，得速受如来灌顶。故《楞严经文句》云：“灌顶章句四字，意指密诠之用，所谓果上持此咒心，能于十方摩顶授记；因中持此咒心，亦于十方蒙佛授记也。”

“诸菩萨万行首楞严”：“首楞严”，为一切事究竟成就、坚固义。此谓修行本经法门，能令诸菩萨所修之一切万行，皆达于究竟成就。正如《楞严经文句》所言：诸菩萨“由于悟阴、入、处、界、七大皆如来藏，所以一心能具万行，事事可证圆通也。”

“汝当奉持”：汝当如是依教奉持。

【义贯】　本节从略。

【论诠】

本节总结本经之经名。本经经名，如来所示共有五个：历来于此五题之解说，或言以体、相、用立名，或言以显、密、性、相等立名，此等诠释，于经义皆可通。然亦有重复重叠之处。若依密教而言，则更一目了然、明白切当，且无重复之虞。依密教而言，则此五经题，正合于真言五部之义：

一、“大佛顶悉怛多般怛啰、无上宝印、十方如来清净海眼”属佛部，系依佛部而立名。以佛部显本体、如来三密功德庄严宝相故。

二、“救护亲因、度脱阿难、及此会中性比丘尼，得菩提心，入遍知海”，此属金刚部，乃依金刚部而立名；以金刚部主发菩提心门故。

三、“如来密因、修证了义”属羯磨部；羯磨者，作业也，指如来依体所作事业，所谓破魔显正、断惑证真也。

四、“大方广妙莲花王、十方佛母、陀罗尼咒”，此属莲华部，乃依莲华部而立名，显大佛顶咒王为大悲胎藏之义也。

五、“灌顶章句、诸菩萨万行首楞严”，此属宝部，乃依宝部而立名，以宝部为主令行者获益，得无上宝，所求如意，有如如意宝珠。

是故当知，依佛之教敕，本经之立名，实已隐含密教五部之功德，故大佛顶一部经即摄密教五部大法。东密之开祖空海大师（亦即真言宗传持第八代祖师）亦十分重视本经法门，并有“大佛顶经开题”之着述传世（且录于大藏经中）。可见本经系如来正法显密二宗之所共尊者，殊胜无比。

第二节　得密印加持——大众悟禅、证果

【说是语已，即时阿难及诸大众，得蒙如来开示密印、般怛啰义，兼闻此经了义名目，顿悟禅那，修进圣位，增上妙理，心虑虚凝；断除三界修心六品微细烦恼。】

【注释】

“开示密印”：“密印”，秘密心印。此密印含“显之密”与“密之密”。“显之密”例如如来藏、真如、八识等甚深之法，虽为显说，然其境界则唯佛与佛乃能究竟，故称显密。“密之密”则是“如来三密”之秘，以及“密语密义”之密。

“般怛啰义”：此为略语，全文应为：“大佛顶悉怛多般怛啰”等。

“了义名目”：此经之五题，皆为了显本经了义之旨，故称“了义名目”。

“顿悟禅那”：指顿悟禅那之修法与法界。

“修进圣位”：“修进”，指渐修而趋进。“圣位”，指五十五位修证。

“增上妙理，心虑虚凝”：“妙理”，玄妙之理体。“虚凝”者，“虚”，无执、无碍。“凝”，凝定。体入增上妙理为慧，心虑虚凝为定，故此则由慧解而入定也。

“断除三界修心六品微细烦恼”：谓以悟中之定慧力而断六品思惑。“修心六品”，此六品思惑因为是属于修道位所断者，故称之为“修心”。“六品”，即六品思惑。“微细烦恼”指思惑，以思惑微细，非凡夫所能见，故称为微细烦恼。若断此六品思惑，便证二果斯陀含。又，以阿难在此以前已断三界见惑而证初果，故今进一步而证二果。关于三界见思二惑，详见下面表解。

【义贯】

如来“说是语已，即时阿难及诸大众，得蒙如来开示”如是秘“密”心“印”悉怛多“般怛罗”等之深“义，兼闻此经了义”之“名目”，因而“顿悟禅那”之修法，及如何渐“修”而步步升“进”六十“圣位”之法，并已体入“增上”殊胜玄“妙理”体，其“心虑”远于“虚”融“凝”定之境。并以彼悟中之定慧力而“断除三界”中“修”道位“心”中所修断之“六品”思惑“微细烦恼”，而证得二果。

【诠论】

三界烦恼大类共分二种：一、见惑，二、思惑。“见惑”因为是见道位（初果须陀洹）所断，故称“见惑”，又称为“见所断惑”。思惑又称“修惑”，因为是修道位所断者，故又称为“修所断惑”。修道位即是从初果以上的二果、三果、及四果皆是修道位。（四果阿罗汉亦称证道位，或无学位。）

见惑共有八十八使，其中欲界有三十二使，色界及无色界各有二十八使，合共八十八使，皆初果所断。八十八使见惑之内容为：身、边、戒、见、邪（五利使）及贪、瞋、痴、慢、疑（五钝使）。五利使又称为“五见”；五钝使又称“五毒”。

思惑共八十一品，其中欲界（五趣杂居地）共有九品；于二果时断前六品，于三果时断后三品。所余的七十二品思惑全部在得四果时断。

三界“见思二惑”表解如下：

第七章　三界七趣众生升坠之因与果

第一节　为何一真如界，仍生六道？

【即从座起，顶礼佛足，合掌恭敬，而白佛言：“大威德世尊，慈音无遮，善开众生微细沈惑，令我今日身心快然，得大饶益。

世尊，若此妙明、真净妙心，本来遍圆，如是乃至大地草木，蠕动含灵，本元真如，即是如来成佛真体；佛体真实，云何复有地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天等道？

世尊，此道为复本来自有？为是众生妄习生起？”】

【注释】

“即从座起”：此处原文省略主词阿难。

“大威德”：“威”，因为具足能折伏一切众生（十二类生）颠倒妄想，故称“威”，此是降伏法所显。“德”，为能摄受教化成就五十五位贤圣，故称为“德”，此为息灾、增益法所显。“大”者，能调无不调、能摄无不摄，能益无不益，故称“大”。又，密教中有一尊大威德明王，为阿弥陀如来之忿怒尊。

“慈音无遮”：“无遮”，无遮限，不分亲疏、贵贱、胜劣、贤愚，谓佛以慈音普化一切众生。

“善开众生微细沈惑”：“开”，开解。“沈”，深沈。众生最深沈之惑，为眠伏于七八二识之中，是为无始俱生无明，亦即《楞伽经》所说的“流注生、流注住、流注异、流注灭”，如大海底之潜流，其势力与速度强大，涵盖面积广大且深沈不可见。众生之沈惑亦如是，势速强大，而且涵盖层面广大，然却深沈而非凡夫俗眼所能见。

“本元真如”：其体之本元皆具真如。

“即是如来成佛真体”：承上而言：一切众生共具的本元真如本性，即是十方一切如来赖以成佛之真体；换言之，十方如来若无此生佛共具之真体，即不得成佛。

“人、天等道”：“等道”即含鬼道、神道及仙道，以此诸道介于人天之间。

“此道为复本来自有”：“此道”，此等诸道。此句谓：这些六道等，是真如之体中本来就有的呢？（亦即是问：是否“真中含妄”？）

“为是众生妄习生起”：这是从众生的虚妄业习力中生起的？（亦即：还是“从真起妄”？）

【义贯】

此时阿难“即从座起，顶礼佛足，合掌恭敬，而白佛言”：具足“大威”大“德”的“世尊”，以“慈音无”有“遮”限地“善开”解一切“众生”无始以来八识“微细”深“沈”之“惑”，如是破解妄惑已，“令我今日”真心显现，“身心快然，得大饶益”。

“世尊，若此妙明、真净”微“妙”之如来藏“心，本来”周“遍圆”满，“如是乃至大地草木”，一切“蠕动含灵”众生，其“本元”皆是“真如”，亦“即是”十方一切“如来”所赖以“成佛”之“真体”。既然众生本具之真如即是“佛体”，此体自是完全“真实”无妄；如是真如全体皆真，“云何复有地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天”、神、鬼、仙“等道”出现？

“世尊，此”等诸“道为复”真如体中“本来自有”（真中含妄）的呢？抑“为是”从“众生”虚“妄”业“习”力中“生起”（从真起妄）的呢？

【“世尊，如宝莲香比丘尼，持菩萨戒，私行淫欲，妄言行淫非杀非偷，无有业报。发是语已，先于女根起大猛火，后于节节猛火烧然，堕无间狱。琉璃大王、善星比丘：琉璃为诛瞿昙族姓，善星妄说一切法空，生身陷入阿鼻地狱。

此诸地狱为有定处？为复自然、彼彼发业、各各私受？惟垂大慈开发童蒙，令诸一切持戒众生，闻决定义，欢喜顶戴，谨洁无犯。”】

【注释】

“私行淫欲”：“私”，私自；“私行”，同窃行，偷偷地作。“淫欲”，淫欲之行为。

“妄言行淫非杀非偷，无有业报”：这是狡辩，说行淫既没杀人，也没偷人财物，于人无损，所以没有业报。这是既破戒（违犯戒律）又破见（毁正知见），两者皆属破法罪，其罪甚重，以破如来法身故。

“先于女根生大猛火”：以淫欲热恼属火，且犯淫戒属破大戒故，故于其淫根起大业火。

“节节猛火烧然”：“节节”，指父母生身之各各肢节；以行淫时，须使用父母生身之所有肢节方得遂行淫事，因此各各肢节亦起火燃烧；此为华报。

“堕无间狱”：此为果报；堕无间地狱中，受无尽苦。

“琉璃大王、善星比丘”：此二人则各因杀业与邪见而堕地狱。

“琉璃为诛瞿昙族姓”：琉璃王为波斯匿王之太子。琉璃王与释迦族的恩怨因缘是：先前，波斯匿王向释迦族（亦即瞿昙族）求婚。（“瞿昙”又译为“乔达摩”）。释迦族人恐怕若不许婚，波斯匿王会挟怨来攻打；若许之，又本非所愿。后来释迦族人就以一宫婢，假装是释迦种之女而嫁之。琉璃太子就是这位宫婢及波斯匿王所生的儿子，后被立为太子。琉璃太子年少时有一次回外婆家，恰巧释迦族为佛新建了一栋讲堂，庄严辉煌；讲堂中已设有如来法座，佛尚未坐过，琉璃太子以年幼无知，竟然先坐了上去。释迦族人骂说：“你这婢女贱种所生的人，有什么福德而配坐在这座位上？”就把他赶出去。后释迦族人以婢女之子坐过之处为不净（因印度种姓制度中，吠舍及首陀罗为贱姓，又称“不可触”（the untouchable），以污秽故，故高贵种姓不与共座、共行。）甚至还因此掘地九尺，将法座重新造过。琉璃太子受此侮辱，即誓言必杀尽释族而后休。太子长大之后，废父自立，即兴兵来欲灭释迦族。佛曾三度坐于行军必经之要道上，意欲阻其兵通过。琉璃王见释尊挡驾，即无言而退兵，次日再来，如是者三次；佛乃叹言：“定业不可转。”遂不再去阻琉璃王之军通过。目连见佛不再救释迦族人，便自以钵装载释迦族五百人，而以其神力安置于天上。琉璃王大军至，大肆屠戮。此时琉璃王为要杀尽每个释迦族人，因此甚至也兴起了要杀佛之心，然而当他去见了佛之后，全身毛骨悚然，而不敢杀。佛便记琉璃王于七日之后，当入地狱。琉璃王心中害怕，便立即撤退，领军乘船入海，想要赶快逃走。七日时限到时，于大海水中忽然自然出火，琉璃王的大军尽受焚灭。大兵灭后，目连见佛而向佛报告说：“我用钵救了五百人，送到天上，现在已经将钵取回了。”佛向目连说：“定业不可转，非汝神力所能奈何！”目连将钵打开一看，则五百人已尽化成血水了！

“善星”：亦即善星比丘；此亦译为善宿。《阿含经》云：善星是佛的堂弟之子，亦即佛之堂侄；也有说是提婆达多之子。提婆达多也是佛的堂弟之一。

“善星妄说一切法空”：《涅盘经》云：“善星比丘亲近恶友，退失四禅，生恶邪见，作是说言：无佛、无法、无有涅盘……如来虽复为我说法，而我真实谓无因果。”若因果无，即一切法皆不成立，而称此为“一切法空”，如是之见为邪见，称为“恶取空”，“断灭空”，或“断见空”；非佛所说之“因缘故空”、或“第一义大空”之空。以其执无因果，故百恶皆可妄为，而不惧受报，而妄自以为造恶无报。

“生身陷入阿鼻地狱”：大善大恶之人，一期报尽，命终之后不必经历中阴身，即刻往生下期受报之处：若大善者即直接生于天上或净土；大恶之人即直堕地狱。而特别大恶者即以父母生身直接堕地狱，亦即死后于此世间连尸体都不存。“阿鼻地狱”即无间地狱。此地狱之所以称为无间地狱者，以其中众生备受“五无间”之报，故称为无间地狱。五无间报为：

一、趣果无间——不经中阴。另一说：一舍身又立即生于彼地狱。

二、形无间——一人亦满狱城，多人亦满。

三、苦具无间——一种苦具用过，即换别种，痛苦备尝。

四、命无间——一日之中万死万生，受罪刚死，业风一吹，又告复活，再受苦刑，罪苦永无间断、止境。

五、经劫无间——狱中受苦具足一大劫，劫满之后寄生他方地狱，再经一大劫，此时若罪报未尽，又再转生他方地狱，亦是一大劫，如是辗转，直至报尽。

“此诸地狱为有定处”：这些人所受生的地狱，是本来早已有之，而且是同一个，且有一定的处所吗？“定处”，指已有、同一、且一定的处所（亦即“常设机构”）。也就是问说：地狱究竟是否本来就有、共业所成、常设、确定不变的呢？

“为复自然彼彼发业各各私受”：“自然”，法尔如是，如是因如是果。“彼彼”，个别。“私受”，别受。此谓：或者这些人受报的地狱，并非共报，因此随各人之业而有差别，故不是一定，只是法尔如是，随业受报，所以虽然同是受“堕无间地狱”之报，但并非在同一个地狱，而且其地狱所在也没有一定，皆是依各人随业所生。简言之，此地狱是个人“别业所成”，非“共业所感”。

【义贯】

“世尊，如宝莲香比丘尼”，既已受“持菩萨”大“戒”，却“私”自“行淫欲”破戒之行，且又“妄言行淫”既“非”如“杀”人之害命（夺人之内财），又“非”如“偷”盗之损人财

物（夺人之外财），故行淫对他人无损，因此“无有业报”（不会受报）。当她“发是语已”，首“先”即“于”其“女根生”起“大猛火”燃烧其女根，“后于”其生身“节节”皆起“猛火烧然”其身，于受此华报之后，接着便“堕”入“无间”地“狱”，受五无间苦报。

又如“琉璃大王”及“善星比丘”亦受地狱报：“琉璃”王“为”了“诛”灭“瞿昙族姓”而堕地狱；“善星”比丘“妄说”无佛、无善恶因果、无涅盘之“一切法空”，堕断灭空，以此邪见恶见因缘，而以“生身陷入阿鼻地狱”。

世尊，“此诸”人受生之“地狱，为有”一“定”之“处”所（彼地狱为共业所成、本已有之、同一地点、且处所一定）？“为复”法尔“自然”随其“彼彼”各人所“发”之“业、各各私受”（彼地狱乃别业所成，随业而现，并非原来即有，亦非有定处之常设机构）？“惟”愿如来“垂”示“大慈，开发”我等有如“童蒙”无知之心，“令诸一切持戒众生”得“闻”此“决定”之“义”理，“欢喜顶戴”佛戒，敬“谨洁”身“无”所违“犯”。

【诠论】

此处问堕地狱事，而举三人以为代表：一、宝莲香比丘尼，为犯淫而堕；二、琉璃王为因怒犯杀而堕；三、善星比丘由愚痴妄言而堕。总此三种人，为由犯淫、怒、痴而堕地狱。

阿难举此三人的事证之目的，是为了表示堕地狱之事，实在是实有，并非虚妄，用以遣除拨无因果的人以为地狱只是“比喻”、或“象征”，并非实有。阿难虽信地狱是实有，并非虚妄，但不知其处所何在，及其根本成因为何，故有此问。

第二节　众生升堕总原理：“内分外分”与上升下堕

【佛告阿难：“快哉此问！令诸众生不入邪见。汝今谛听，当为汝说。

阿难，一切众生实本真净，因彼妄见，有妄习生，因此分开内分外分。”】

【注释】

“快哉”：畅快，直捷。赞赏阿难所问直捷，一针见血。

“令诸众生不入邪见”：“入”者，信受且奉行，因而趣入其境界，故称入。“邪见”，以上所说之“淫、怒、痴”皆依邪见为本，随邪见而行。若不入邪见，即无邪行；故修行以正知见为最要；故知“正知见”是真能“辟邪”者。此句“令诸众生”不入邪见，即已暗指阿难实是大权示现。

“一切众生实本真净”：“一切众生”，指众生之本体、本心，亦即如来藏心。“实本真净”，众生之本心，本自清净。

“因彼妄见”：“彼”其。由于他的一念妄动，而成妄见。“妄见”，妄有能见所见；如所见之空中华等。

“有妄习生”：“习”业习。由于无明妄见的种子，不断地起现行，熏习本识，故有虚妄的业习产生。

“内分外分”：“内分”，身分之内。“外分”，身分之外。换言之，即将一切强分为“我”及“非我”（内在及外在）。以此分别，故对“内分”（我）深生躭（dān：同“耽”）着；对“外分”（非我，或我所）则冀求拥有或超胜。

【义贯】

“佛告阿难：快哉此问！令诸众生”闻如是法后，“不入邪见。汝今谛听。当为汝说”。

“阿难，一切众生”所具之藏体本心“实”是“本”来“真净”；然“因彼”一念妄动，致成“妄见”，复由无明妄见的种子不断起现行，熏习本识，故“有妄”业“习生”起；由此无明种习为因，“因此分开”身分内之与“内分”身分外之“外分”（对于内分即深生耽着，对于外分即冀求超胜、控有）。

1．　内分（贪爱分内），属情故下堕

【“阿难，内分即是众生分内，因诸爱染发起妄情，情积不休，能生爱水。是故众生心忆珍羞，口中水出；心忆前人，或怜或恨，目中泪盈；贪求财宝，心发爱涎，举体光润；心着行淫，男女二根自然流液。阿难，诸爱虽别，流结是同，润湿不升，自然从坠，此名内分。”】

【注释】

“因诸爱染，发起妄情”：“爱染”，六欲之爱染，以其爱能染心，故称爱染。“妄情”，虚妄的七情（七情为：喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲）。以情因想有，而想阴实无自体，乃六识之用，故知七情本自虚妄。

“情积不休”：妄情积久不能自已。

“能生爱水”：能发生爱之水，此爱水更从而润滋其妄情，令情更增深。

“心忆珍羞”：“珍羞”，美味。“羞”本作馐。心里忆想过去所用过的美味。

“心忆前人”：“前人”，已过世、彼此有情分之故人。

“或怜或恨”：“怜”，爱、惜。“恨”，憾。谓恨其寿短，不能常相厮守。

“诸爱虽别，流结是同”：“流结”，流与结。“流”指体液之流泄。“结”，心中之蕴结。以心中若有爱生，其心必若有蕴结，不能解除。此谓人心之中的各种爱欲虽然种类有别，如对

人或对事物，但其爱水之流与心中蕴结则是同一原理的。

“润湿不升，自然从坠”：水之性为润湿，且水性为往低处流，故爱水多者，命终之后自然往下一道流去，而不能往上升，故称“不升”。既不能往上升，自然就往下掉，故称“自然从坠”。“从”，随，随着爱水下流之势而往下坠落。坠落指堕于三途。上升，指生天等。

【义贯】

“阿难”，所谓“内分即是众生”在于自身“分内，因诸”六欲“爱染”而“发起”虚“妄”七“情”，妄“情积”久“不休”止，则“能生”贪“爱”之“水”，更从而润滋其情，令更增生。“是故”当“众生心忆珍羞”美食之香味二尘，“口中”即会“水出”；若“心忆”已故的“前人”之色、声，心即“或怜”爱、“或”憾“恨”其寿促，因而“目中泪”水“盈”满。若“贪求财宝”（此为法尘），则“心”中“发”生“爱涎”，致令“举体光”泽滋“润”；若“心”贪“着行淫”之事（触尘），即于“男女二根自然流液。阿难”，此等“诸爱虽别”，然其足以促成体液之“流”泄与心中之郁“结”之形成则“是同”一原理。以爱水为“润湿”之性且往下流而“不”上“升”，故爱水多之众生（爱重之众生）“自然从”其爱水之性而往下“坠”落。“此名”为“内分”。

2. 外分（渴仰分处），属想故上升

【“阿难，外分即是众生分外，因诸渴仰，发明虚想，想积不休，能生胜气。是故众生心持禁戒，举身轻清；心持咒印，顾盼雄毅；心欲生天，梦想飞举；心存佛国，圣境冥现；事善知识，自轻身命。阿难，诸想虽别，轻举是同，飞动不沈，自然超越，此名外分。”】

【注释】

“众生分外”：指众生对自身的身分之外的胜妙境界。

“因诸渴仰，发明虚想”：“发”，即发起。“明”，即显现。“虚”，即清虚、空灵、飘逸之想，犹如虚空，无有拘系（“系”的繁体），故言“虚”。此谓，由于自心的渴仰之意，而发明种种清虚的想念。

“想积不休，能生胜气”：“气”，即是风大之一，是色法，“想”是心法，心法积聚不散、不止，即引摄色法之风大成一股气。这是由“心法”引动“色法”，也就是“心生故种种法生”之原理。此句谓，这种清虚之想若继续不断地积集不止，便会产生一种殊胜之气。

“心持禁戒，举身轻清”：“禁戒”，指三聚净戒。“心持”，意为不但身持，连心也持。但不可谓只是“心持”而身口不持。“举身”，全身。“轻清”，因为持戒清净，离世间杂染，舍世间贪爱及身语之粗重，故全身轻清飘逸，离世间系。

“心持咒印，顾盼雄毅”：“咒印”，即如来正传之陀罗尼及其手印。“印”者，印可，印许，印证。即修真言行者，如法求得阿阇（shé）梨之亲传本尊之印言（手印及真言），即是正式获得本尊之许可而受持此法门，可得本尊之三密加持，所修易得成就，无有障难。“顾盼雄毅”：“雄毅”，沈雄弘毅。此谓，如法受持真言咒印者，由得本尊无上加持力故，顾盼之间，皆显露出沈雄弘毅之气概，于自于法，乃至于本尊，皆具无上之信心；乃至自信当得作佛，是故其心沈雄，其行弘毅，于一切邪魔外道，以及障难，以本尊加持力故，无有畏却。

“心欲生天，梦想飞举”：“天”，指欲界、色界、或无色界诸天。此谓，有人以厌患下界之苦障多故，一心想生于诸天，以此想故，于其梦寐之中，其超胜之气便令他梦到飞举之事。

“心存佛国，圣境冥现”：若心存佛国之想，念念不断，净念相续，即可令佛国的圣境冥现于彼人。“冥现”，有别于“显现”。“显现”即他人亦可见。“冥现”则只有行者自己能见，他人不得见。

“事善知识”：即是念僧。“事”，指依教奉行，身体力行，故称为事。此“事”不必指日常生活的“事奉”，或侍候，乃指法上而言：于法上随顺善知识教而修，即是“事善知识”。

“自轻身命”：以如法事善知识之一念，念念不断，所聚集的超胜之气，能令行人不辞劳倦，艰险困苦，乃至能轻身命，无怨无悔。

“诸想虽别，轻举是同”：这种种想念虽不一样，但皆属于白业，所以其轻举之性皆一样。

“飞动不沈，自然超越”：若飞动，则不致下沉（以飞动者则体性轻故），因此自然能超越重浊之境界，例如下界及三恶道。

【义贯】

“阿难”，所谓“外分即是众生”对自己身“分”之“外”之胜妙境界，“因诸渴”望“仰”慕之意，而“发明”种种冲“虚”清明之“想”念，若此“想”念“积”习“不休”止，即“能生”出殊“胜”之“气”（气即风大，有浮载上升之力）。“是故众生”若“心持”如来三聚“禁戒”，舍身语粗重及世间贪忧，便得“举身轻”飘“清”扬。若“心持”如来“咒印”，得本尊三密加持，则于“顾盼”之间显露沉“雄”弘“毅”之气概，于诸邪魔外道及诸障难，心无畏却。若众生以厌下界苦患，而“心欲生”于诸“天”，彼人于梦寐中，其超胜之气便能令他“梦想飞举”之事。若人“心存佛国”净土之想，净念相继，佛国“圣境”即于彼人“

冥现”（暗中以自受用境而显现）。若人“事善知识”，依教修行，为令善知识欢喜故，乃至能“自轻身命”以为佛法，不辞艰辛困苦。“阿难”，此“诸想”念之内容“虽”有“别”，但其“轻举”之性则“是”相“同”；凡物“飞动”者则“不”致“沈”坠，因此“自然超越”粗重浊恶的下界及三恶道，“此名外分”。

【诠论】

本节所说外分之“心持禁戒”等，即是修习六念：“心持禁戒”，即是念戒；“心持咒印”即念咒或念法；“心欲生天”即是念天；“心存佛国”即是念佛；“事善知识”即是念僧；“自轻身命”即是念舍。又，“念”即是“想”；以此六念（或六想）属白业，故令行人身生殊胜之气，令之命终后上举。

又，关于“心持咒印，顾盼雄毅”，此有一言。近来有一白衣，自谓已入圣位（为地上菩萨果位），且“印证”其会员一百三十多人，谓其皆亦入菩萨圣位。彼且毁谤古往今来各宗派无数之祖师大德、并且毁谤经法，妄谓“真正密教只有楞严咒及大悲咒，其余皆非佛法”，发如是井蛙之见；乃至谤《大日经》、《金刚顶经》、《苏悉地经》等，谓非佛说。如是谤人、谤法、大妄语人，其果报必不可思议，正法佛子幸能分辨，勿受其惑。

3．　临终善恶相现

【“阿难，一切世间生死相续，生从顺习，死从变流，临命终时，未舍暖触，一生善恶俱时顿现，死逆生顺，二习相交。”】

【注释】

“生从顺习”：“顺习”，随顺习气。谓当其在生之时，则随顺其习气以行事。

“死从变流”：“变流”，变迁流转。谓当其死时，即随其业而流转变迁，受同道或他类之报身。

“未舍暖触”：“暖触”，即是暖。生命现象有三要素：识、暖、寿。若三者皆离体而去，才是正式命终（有别于世间人之以呼吸或心跳之有无，而定生死）。临命终时，寿命将尽未尽之际，此时虽六识已不行（不再运作），而八识却尚未离体，这时便是所谓“弥留”之际。

“一生善恶俱时顿现”：此时，不可思议地，一生中所造之善恶之业，都会一时于临终者目前显现。

“死逆生顺，二习相交”：谓当此之时乃“现阴”将谢，而“中阴”未生，临终者正处于生死交关、畏死求生之际。然则，死为逆其所欲，故说是“死逆”；生则顺其所愿，故说是“生顺”。“二习”，逆死及顺生二种无明习气。“二习相交”，谓逆死及顺生二种习气相交而并发，因而令上文所说之一生所作善恶业，皆随其情想之轻重而顿现。

【义贯】

“阿难，一切世间”众生之“生死相续”之相为：当其“生”时，则“从顺”其“习”气以行事；当其“死”时，则“从”其业力之“变”迁“流”转而受种种同类或异类之身；凡人“临命终时”，六识已不现行，而八识尚未离体，故尚“未舍暖触”，当此寿命将净尽未尽之际，此人“一生”所造“善恶”之业，“俱时顿现”，以“死”系“逆”其所欲，而“生”乃“顺”其所求，逆死及顺生“二习”于此时“相交”并发，故有种种相现。

【诠论】

《华严经》云：“譬如有人，将欲命终，见随其业所受报相。行恶业者，即现地狱、饿鬼、畜生，所有一切众苦境界。作善业者，即现诸天宫殿，天众彩女，种种衣服，具足庄严，悉皆妙好。身虽未死，而由业力，见如是事。”故知地狱或天堂，本无定处，亦不须待命终之后才见，但随众生所造妄业，而于自心缘熟即现。

第三节　升堕类别

1．　飞升之类——净土、天道、鬼神（想多之众生）

【纯想即飞，必生天上；若飞心中，兼福兼慧及与净愿，自然心开，见十方佛，一切净土随愿往生。情少想多，轻举非远，即为飞仙，大力鬼王，飞行夜叉，地行罗刹，游于四天，所去无碍。

其中若有善愿善心，护持我法，或护禁戒，随持戒人；或护神咒，随持咒者；或护禅定，保绥法忍，是等亲住如来座下。】

【注释】

“纯想即飞，必生天上”：“想”，在此指观想。谓若一心纯修如来正法中之观想法，于其舍报之后，必生于天上。

“若飞心中，兼福兼慧”：若除了心修观想之外，平日亦兼修福业与慧业，如供养三宝、受持佛戒（福业）以及听经、诵经（慧业）等。

“及与净愿”：“净愿”，发清净之愿，例如愿常随佛学、愿护持正法、愿求往生面见如来等。

“情少想多，轻举非远”：若众生心中情少想多，即其胜想不纯，掺杂微情；此类众生与上一类之“纯想”者相较，即稍下劣。因此其虽可轻举，但亦不能远飏。

“即为飞仙”：此类为九分想、一分情之众生。

“大力鬼王”：此为八想二情之众生。

“飞行夜叉”：此为七想三情之众生。

“地行罗刹”：此为六想四情之众生。

“保绥法忍”：“保”，保护。“绥”，绥靖。“法忍”，于所得法达于忍可、安住。谓保护绥靖禅者之周围，令其于所证得之法得以忍安、安住。

“是等亲住如来座下”：谓这类众生即成为佛法之内护，而得住于如来座下。

【义贯】

若众生宿修“纯”心观“想”，于舍报之后“即”得“飞”升，故“必生”于“天上”，而为天人。“若”于其所修得之“飞心中”，平日亦“兼”修“福”业及“兼”修“慧”业（如供养三宝、听经闻法等），“及与”发种种“净愿”，由于纯想、福慧、净愿之力，当其寿命将尽时，即“自然心开”，得“见十方佛”，故“一切净土”，皆得“随愿往生”。

其他众生若“情少想多”，虽能“轻举”亦“非”能至于“远”处，此类众生“即”成“为飞仙”（由于九想一情）、或“大力鬼王”（由于八想二情）、或“飞行夜叉”（由于七想三情）、或“地行罗刹”（由于六想四情）；此等众生皆能“游于四天”，下，其“所去”来“无”有障“碍”。

于此四类众生之中，“其中若有”曾发“善愿”或存“善心”，愿“护持我”佛“法，或”于戒坛“护”持如来“禁戒”，或于平日“随”侍拥护“持戒人；或护”持“神咒”，而“随”侍“持咒者；或”于禅堂中“护”修“禅定，保”护“绥”靖道场，令禅者于所得“法”而得“忍”可、安住。“是等”众生即得“亲住如来座下”，而为如来法之内护。

2. 不升不堕——人道（情想参半之众生）

【情想均等，不飞不坠，生于人间，想明斯聪，情幽斯钝。】

【注释】

“想明斯聪”：“斯”，于是。由于人道众生具有五分想、五分情，以此五分之想体多系明达，因此人道众生多有聪利者，如能觉观知识，推度事理，在这方面人道众生胜于三恶趣众生。

“情幽斯钝”：“情幽”，情之体性为幽闭。以人道众生具五分情，故亦由于此五分情之幽闭本心，而成闇钝，因此令其不能有神通智觉，亦不能飞举。

【义贯】

若诸众生其“情”与“想均等”（具五分情五分想），故虽“不”能“飞”升，亦“不”致“坠”落至三途，因而多“生于人间”。由于其具有五分“想”，以想之体性为“明”达，“斯”有一半“聪”利之性；复由于其具五分“情”，而情之体性乃能“幽”闭心智，“斯”成一半暗“钝”之相。

3. 下堕之类——三途（情多想少之众生）

【“情多想少，流入横生，重为毛群，轻为羽族。七情三想，沉下水轮，生于火际，受气猛火，身为饿鬼，常被焚烧；水能害己，无食无饮，经百千劫。

九情一想，下洞火轮，身入风火二交过地，轻生有间，重生无间，二种地狱。

纯情即沈，入阿鼻地狱。若沉心中，有谤大乘，毁佛禁戒，诳妄说法，虚贪信施，滥膺恭敬，五逆十重，更生十方阿鼻地狱。”】

【注释】

“横生”：即旁生，亦即畜生道。

“重为毛群”：“毛群”，即走兽。六情四想众生又分轻重两种，重者即为走兽。附及，鱼类亦应属此。

“轻为羽族”：羽族”即飞禽。

“沉下水轮，生于火际”：水轮再向下即是火轮。“火际”，即火轮之际，为饿鬼所居之处。

“受气猛火”：即受猛火之气以成身。

“水能害己”：由业力故，其所见之水皆现为火，故不能饮，反能伤其身，因此说“水能害己”。

“下洞火轮”：“洞”，洞穿。谓以业重，向下乃至洞穿透过火轮。

“身入风火二交过地”：“风火”，即风轮与火轮。“二交”：风火二轮交过之地。

“轻生有间”：“轻”者，盖指八情二想之众生。“有间”，指有间地狱。谓其轻者即生有间地狱。

“重生无间”：“重”者，指九情一想之众生。“无间”，指无间地狱。此谓，情重之九情一

想众生，即生于无间地狱。无间地狱依《成宝论》所明，有五种无间：
二、趣果无间：一舍身又立即生于彼地狱。
二、受苦无间：受苦无有间断。
三、经时无间：受生彼处决定为一大劫。

四、命无间：于彼地狱中受苦，虽亦经历万死万生，然于其生死中间，其命无有短暂断绝之时。
五、形无间：此地狱众生之身形，纵广八万由旬，一人或多人皆遍满地狱。

“纯情即沈入阿鼻狱”：“纯情”，即十分情而无想。“阿鼻”为梵语，义亦无间，然此阿鼻地狱与前说之无间地狱有别，乃是罪恶极重者所坠之处。《法华经》云：“其人命终，入阿鼻地狱，具足一劫；劫尽更生十方世界阿鼻地狱；如是辗转，至无数劫。”《地藏经》云：“堕无间狱，求出无期，此界坏时，寄生他界。”

“若沉心中，有谤大乘”：如其沉坠阿鼻地狱之罪中，含有毁谤大乘者，其罪更重，如今人之唱和《大乘非佛说》者，及前所说谤密教五大部之白衣者是。
“毁佛禁戒”：如宝莲香比丘尼，破淫戒又说破戒无报。
“诳妄说法”：如善星比丘。
“虚贪信施”：无实行而贪求信施之资财。

“滥膺恭敬”：“膺”，受，承受。此谓无实证得，而大妄语，僭圣位，妄得四众之恭敬。

“五逆十重”：“五逆”，为五逆罪：“逆”者，逆于人伦、天伦、或僧伦，以下犯上之行，谓之“逆”。五逆罪为：一、杀父，二、杀母，三、杀阿罗汉，四、恶心出佛身血，五、破和合僧。“十重”，即十重戒，一作波罗夷，有显密二种十波罗夷，今但说明显教之十波罗夷；一般而言，此指《梵网经菩萨戒》的十重戒：一、杀戒；二、盗戒；三、淫戒、四、妄语戒；五、酤酒戒；六、说四众过戒；七、自赞毁他戒；八悭惜加毁戒，；九、瞋心不受悔戒；十、谤三宝戒。

“更生十方阿鼻地狱”：如是重罪之人，本狱不足以偿其罪愆，则更生于十方世界之阿鼻地狱。
【义贯】

若“情”爱“多”而胜且“想少”者（六情四想之众生），则“流入横生”（旁生、畜生）道中，其中情又较“重”者则生“为毛群”（地行走兽），其情稍“轻”者则生“为”空行飞禽之“羽族”。

若“七情三想”之众生，则“沉下水轮”（在水轮之下），而“生于火”轮之“际”（接近地狱），“受气猛火”以成身，故“身为饿鬼，常被焚烧”；然因业力故，“水”反而“能害己”，而不得受水之利，见水成火，故“无食无饮，经百千劫”，常在饥饿中。

“九情一想”之众生，则向“下洞”穿透过“火轮，身入”于“风”轮与“火”轮，“二”轮“交过”之境“地”。其情较“轻”者（八情二想之众生）则“生”于“有间”地狱中，而其情较“重”者（九情一想之众生）则“生”于“无间”地狱中。此为“二种地狱”众生之别。

至若“纯情”（十分情而无想之众生）“即沈”而堕“入阿鼻地狱。若”于其“沉”堕之“心中”，尚含“有”毁“谤大乘”，或“毁佛禁戒”（如宝莲香比丘尼），或“诳妄说法”，（如善星比丘辈，妄言一切法空，无因无果），或并无实际之修行“虚”伪“贪”取“信施”之资财，或无实证得而“滥膺”四众之“恭敬”，乃至“五逆十重”无业不造，犯如是重罪之众生，则本狱不足以偿其罪，是故其将“更”转“生十方”世界之“阿鼻地狱”，以受果报。
4．　结论：别业中有同业
【“循造恶业，虽则自招，众同分中，兼有元地。”】
【注释】
“自招”：各自别业之所招感。
“众同分”：众同所感之同分地狱等。

“兼有元地”：“元地”：本元一定之地。“地”者，处所。此谓兼有本元一定之地。意谓，若是别业所感，则其地狱即各各不同，其处所也不一。但众生恶业所感之地狱，主要虽由于自己的恶业所感，而众生各自不同的别业中，亦有其共同或雷同的成分，而形成恶业之“众同分”，因此其所感之地狱报亦有“众同分”之成分，而成为大家共同所感成的地狱；若是大家共同所感，则其处所也非各各不同，而是有一定的处所了。地狱道如是，其他道亦然：众生虽各依其别业自受果报，然其别业之雷同部分，便促成大家共有的众同分。
【义贯】

一切众生皆“循”其自己所“造”之“恶业”，而自受所得之恶报，其报“虽则”系各“自”别业之所“招”感，然而“众同分”所感之同分狱“中”，则“兼有”各自本“元”别业所成一定之“地”。（地狱报如是，其他诸趣亦然。）
第四节　地狱趣之因果（十习因与六交报）
【“阿难，此等皆是彼诸众生自业所感，造十习因，受六交报。”】

【注释】

“自业所感”：自己所造的业，所感的果报。假使没有自业，则虽本有地狱，谁能迫他进去？因此，众同分所成之地狱虽定有，但你若毫无与诸恶人“同分”之恶业，地狱之报便与你“无分”；所以地狱报之招感主要还是在于自业。

【义贯】

“阿难，此等”升坠之报“皆是彼诸众生自业”之“所”招“感”而致；以“造十习”之“因”，而“受六交”之果“报”。

一．　地狱之十习因

1．　淫习

【“云何十因？阿难，一者淫习交接，发于相磨，研磨不休，如是故有大猛火光于中发动。如人以手自相摩触，暖相现前。二习相然，故有铁床、铜柱诸事。是故十方一切如来，色目行淫，同名欲火；菩萨见欲，如避火坑。”】

【注释】

“淫习交接”：“淫习”，宿世的淫习，此习气为种子。“交接”，男女二根交接，为由种子发为现行。

“有大猛火光于中发动”：“中”，身心之中。大猛火于身心中发动，此为预见之地狱报相。

“二习相然”：“二习”，种习（种子习气）与现习（现行习气）。“相然”，互相炽然。

“色目行淫”：“色”，名色，亦即名称。“目”，名目，在此为当动词用，即称呼之义。谓以名色（名称）来称呼行淫之事。

【义贯】

“云何”为地狱报之“十因？阿难，一者”以宿世“淫习”炽盛发为现行，故以男女两根“交接”，男女染心会合“发于”互“相磨”擦之际，以“研磨不休，如是故有大猛火光于”身心“中发动”（此为预见之地狱相）。“如人”无故“以手自相摩触”，即有“暖相现前”。种子与现行“二习”互“相”炽“然”，由此“故”命终之后便“有”感得“铁床、铜柱诸”地狱业果成就之“事。是故十方一切如来，色目”（称呼）“行淫，同名”为“欲火”；而“菩萨见”淫“欲”心，“如”回“避火坑”。

2．　贪习

【“二者，贪习交计，发于相吸，吸揽不止，如是故有积寒坚冰，于中冻冽。如人以口吸缩风气，有冷触生。二习相陵，故有吒吒、波波、罗罗、青赤白莲、寒冰等事。是故十方一切如来，色目多求，同名贪水；菩萨见贪，如避瘴海。”】

【注释】

“贪习交计”：“计”，营计，此字含有营、谋、审、筹、酌、算等义。谓多贪之种子与现行交相营计。

“发于相吸”：“相”，语助词，无义。此谓，因贪而吸取外物，欲为己有。

“吸揽不止，如是故有积寒坚冰于中冻冽”：“中”，自心中。贪心属水，吸取属风，以“吸取风”吹拂“贪心水”，吹久即温度下降，结成坚冰。（故台湾俗语称人悭吝为“冻霜”，良有以也。）

“二习相陵”：种现二习互相陵驾，则贪吸更增。

“吒吒、波波、罗罗”：皆寒冰地狱之名。原为拟声字，状此等地狱中，寒逼罪人之苦声。

“青赤白莲”：为此地狱中冻冽罪人之形色。

“瘴海”：瘴疠之海。有瘴疠的山海之气，若人误吸之，必致殒命。

【义贯】

“二者”，若前世多“贪”之种子“习”气发为现行，种现“交”相营“计”，因而“发于”（产生）“相吸”之作用，“吸”收与“揽”取“不止，如是故有积寒”而结成之“坚冰，于”自心“中”预现“冻冽”之相（此为寒冰地狱报相初萌）。“如人以口吸缩风气”，即“有冷触生”。种现“二习”互“相陵”驾，由此命终之后“故有”感得“吒吒”地狱、“波波”地狱、“罗罗”地狱、“青赤白莲”地狱，诸“寒冰”地狱“等事”之业果成就。“是故十方一切如来”皆“色目”（称呼）“多求”之事“同名”为“贪水”；而“菩萨见”自心“贪，如避瘴”疠之“海”。

3．　慢习

【三者，慢习交陵，发于相恃，驰流不息，如是故有腾逸奔波，积波为水。如人口舌自相绵味，因而水发。二习相鼓，故有血河、灰河、热砂、毒海、融铜、灌吞诸事。是故十方一切如来，色目我慢名饮痴水；菩萨见慢，如避巨溺。】

【注释】

“慢习交陵”：“陵”，陵越。此谓，前世多慢之种习发为现行，而种子与现行交相陵越，恶性循环，故令人越来越骄慢。

“发于相恃”：“发”，产生。“相”，相互。“恃”，倚恃。谓倚恃豪姓、财势等，而轻慢于人。

“如是故有腾逸奔波”：以高慢故有腾跃、纵逸、奔驰之波状。

“积波为水”：此为自心中预现地狱之现，亦即地狱初萌相。

“如人口舌自相绵味”：“绵”，连，长而不绝貌；犹言不断地。“味”，品味。此谓，如人以自己的口舌，不断地自己品味。

“因而水发”：“水”，口水。谓若自己口舌不断地品舐，自然会产生口水。

“二习相鼓”：“二习”，种现二习。“鼓”，鼓荡。

“故有血河”：“血河”，血河地狱。以下灰河、热砂、毒海等皆地狱名。

【义贯】

“三者”，若前世多“慢”之种“习”，发为现行，而种现“交”相“陵”越，“发于”互“相”倚“恃”，如诸豪姓贵族、阀阅之家，以财势而慢于人，念念驱“驰”其心欲往上“流不息；如是故有腾”跃纵“逸奔”驰之“波”动于自心中现，且“积波为水”之相（此乃地狱初萌之相）。“如人”无故以“口舌自相”连“绵”不断地品“味，因而”令口“水发”出。同样的，众生种现“二习”交“相鼓”荡，“故”于命终之时感“有血河”地狱、“灰河”地狱、“热砂”地狱、“毒海”地狱中之“融铜”及“灌吞”热铜汁等“诸”地狱“事”之业果成就。“是故十方一切如来”皆“色目”（称呼、看待）“我慢名”为“饮痴水”；而“菩萨见”自“慢”心，“如避巨”海汨“溺”之洪涛。

4. 瞋习

【四者，瞋习交冲，发于相忤，忤结不息，心热发火，铸气为金。如是故有：刀山、铁橛、剑树、剑轮、斧、钺、枪、锯。如人衔冤，杀气飞动。二习相击，故有宫割、斩斫、剉、刺、槌、击诸事。是故十方一切如来，色目瞋恚名利刀剑；菩萨见瞋，如避诛戮。】

【注释】

“瞋习交冲”：瞋习之种子与现行交相增进冲突。

“发于相忤”：“发”，产生。“忤”，忤逆侵犯。

“忤结”：忤逆之结恨。

“铸气为金”：心火熔铸肺气而成金属之性。

“铁橛”：“橛”，棍或柱。

“钺”：大斧。

“如人衔冤”：“衔”，含。“冤”，冤仇。

“宫割”：去势，即阉割。

“斩斫”：即斩首。

“刺”：以矛或戟刺其身。

“槌”：以棒槌笞其背。

“诛戮”：诛杀屠戮。

【义贯】

“四者”，宿世多“瞋”之种“习”发起现行，种子与现行“交”相增进“冲”突，遂“发于相忤”逆与侵犯。“忤”逆“结”恨“不息”，即“心热发火”，心火乃烧“铸”肺“气”而成“为金”属之性。“如是故”于自心中现“有刀山、铁橛、剑树、剑轮、斧钺”、长“枪锯”子等凶器（此为于自心中预现杀相。）“如人”心中“衔”含“冤”仇，其面目上便有“杀气飞动”。以种子与现行“二习相”衔“击，故”于命终时便“有宫”刑阉“割”其势、“斩斫”其首、“剉”折其身、穿“刺”其体、“槌”笞其背、杖“击”其臀等“诸”地狱“事”之业果成就。“是故十方一切如来，色目”（称呼）“瞋恚名利刀剑”；而“菩萨见”自心“瞋”恚，“如避诛”杀屠“戮”。

5. 诈习

【五者，诈习交诱，发于相调，引起不住，如是故有绳木绞校；如水浸田，草木生长。二习相延，故有杻、械、枷、锁、鞭、杖、檛（zhuā）、棒诸事。是故十方一切如来，色目奸伪同名谗贼；菩萨见诈，如畏豺狼。】

【注释】

“诈习交诱”：“诈”，谄诈。“诱”，哄诱、引诱。谓种子与现行之诈习交相增进诱引。

“发于相调”：“调”，调弄。

“引起不住”：“引起”，引心令起。“不住”，不能止住。谓机诈愈奇，愈能引人入圈套，而不知不觉，不能自己。

“绳木绞校”：“绞”，绞结。“校”，交叉、互合。

“如水浸田，草木生长”：如将水灌浸于田中，于不知不觉中，草木便发荣滋长。

“二习相延”：“延”，延引。

“杻”：系手之刑具，即手铐。

“械”：缚脚之具，即脚镣。

“枷”：困首之开刑具。

“枷锁”：缚颈之刑具。
“檛（zhuā①马鞭② 打③笙两侧的管子：“修～内辟，馀箫外逶”。）”：菙（chuí：古书上说的一种树，古代用其荆条占卜）打。
“谗贼”：以谗言骗诱人之贼。

“豺狼”：“豺”，形如狼而较瘦，长约四尺许，性残猛。豺之四肢前长后短，狼则前后肢略等。
【义贯】

“五者”，宿世谄“诈”之种“习”发起现行，种子与现行“交”相增进“诱”引，乃“发于”互“相调”弄，“引”他人之心令“起，不”能止“住”，令人不知不觉入其圈套。“如是故有绳木绞”结“校”合之狱相初萌。“如”将“水”灌“浸”于“田”中，不知不觉中，“草木生长”于田。种子与现行“二习相延”引，其人命终之时“故有”系手之“杻”（手铐）、缚脚之“械”、（脚镣）、困项之“枷”、缚颈之“锁”，更受“鞭”策、受“杖”笞、受“檛”菙、受“棒”击等“诸”地狱“事”之业果成就。“是故十方一切如来”皆“色目”（称呼）一切“奸伪”之事，“同名”为“谗”言骗诱之“贼”；而“菩萨见”自谄“诈”之心，“如畏豺狼”而回避之。
6. 诳习

【六者，诳习交欺，发于相罔，诬罔不止，飞心造奸。如是故有尘土、屎、尿、秽污不净。如尘随风，各无所见。二习相加，故有没溺、腾掷，飞堕漂沦诸事。是故十方一切如来，色目欺诳同名劫杀。菩萨见诳，如践蛇虺！】
【注释】
“诳习交欺”：“欺”，欺诳。诳习之种子与现行交相增进欺诳。
“发于相罔”：“罔”，欺罔。
“飞心造奸”：“飞心”，飞动其心。“造奸”，造设奸谋。

“如尘随风，各无所见”：调其所施之奸计蒙骗人之深，犹如于风中扬尘，可以乱人之视觉，令人虽面对面，亦各无所见。
“没溺”：指沸屎地狱中受苦之事。
“腾掷”：指黑砂地狱中受苦之事。
“劫杀”：劫财杀命。

“蛇虺（huǐ:古书上说的一种毒蛇：～蜮（虺、蜴、蜮都是害人的毒物，喻奸恶小人）。为～弗摧，为蛇若何（小蛇不打死，成了大蛇怎么办？原喻要趁敌人弱小时就把它消灭，后泛指坏人要及早除掉））”：“虺”，小蛇，或其首特异之小蛇。
【义贯】

“六者”，宿世多“诳”之种“习”发起现行，种子与现行“交”相增进“欺”诳，更“发于”互“相”欺“罔，诬罔不止，飞”动其“心，造”设“奸”谋。“如是”于其心中“故有尘土、屎、尿，秽污不净”等地狱之相初萌。其所施奸计之惑人者犹“如”扬“尘随风”四散，障乱视觉，令人虽对面而“各无所见”，任其诳惑。种子与现行“二习相加”，诳业倍增，其人于命终时“故有没溺”于沸屎地狱、“腾掷”于黑砂地狱、“飞堕漂沦诸”地狱“事”之业果成就。

“是故十方一切如来”皆“色目”（称呼）“欺诳同名”为“劫”财“杀”命，极为可畏；而“菩萨见”此“诳”心，犹“如践”踏到“蛇虺”，当受其毒噬而丧命。
7. 怨习

【“七者，怨习交嫌，发于衔恨。如是故有飞石投砾，匣贮车槛，瓮盛囊扑；如阴毒人，怀抱畜恶。二习相吞，故有投掷、擒捉、击射抛撮诸事。是故十方一切如来，色目怨家名违害鬼；菩萨见怨，如饮鸩酒。”】
【注释】
“怨习交嫌”：怨恨之种习发起现行，种子与现行复交相增进嫌憎。
“发于衔恨”：“衔恨”，衔怨含恨。谓发起怨恨，衔含于心中，誓必报复。
“飞石投砾”：飞石击人，投砾伤人。

“匣贮车槛”：“匣贮”，匣函贮人。“槛”，栏栅。“车槛”，有栏栅、囚禁罪人的车；囚车。

“瓮盛囊扑”：“瓮盛”，将人装在瓮中。“囊扑”，将人装在皮囊或布囊中，再加以扑打。
“怨家”：怨恨之家。“家”者，人也。
“违害鬼”：违背正理暗中害人之恶鬼。
“鸩酒”：毒酒。“鸩”，毒鸟名，羽毛有毒，将鸩羽浸酒，名为鸩酒。
【义贯】

“七者”，宿世“怨”恨之种“习”发为现行，种现“交”相增进“嫌”憎之心，乃“发于衔”怨含“恨”在心，誓必报复。“如是”于其心中“故有飞石”击人、“投砾”伤人、“匣”

函“贮”人、“车槛”囚人、“瓮”中“盛”人、皮“囊”装人而“扑”打之等狱相萌现。“如阴毒”之“人”，暗中“怀抱”奸谋、“畜”储“恶”计暗算害人。种子与现行“二习”交“相吞”啖他人，“故”于其命终后神识即见“有”被石砾“投掷”，受人“擒”拿捕“捉”，及被“击射、抛”扑令死、“撮”折其身等“诸”地狱“事”之业果成就。

“是故十方一切如来”皆“色目”（称呼）“怨”恨之“家名”为“违”背正理暗中“害”人之恶“鬼”；而“菩萨见”如是“怨”恨之心“如饮鸩酒”。

8. 见习

【八者，见习交明，如萨迦耶、见、戒禁取，邪悟诸业，发于违拒，出生相反。如是故有王使主吏，证执文籍。如行路人来往相见。二习相交，故有勘问，权诈考讯，推鞫察访，披究照明，善恶童子手执文簿，辞辩诸事。是故十方一切如来，色目恶见同名见坑；菩萨见诸虚妄偏执，如临毒壑。】

【注释】

“见习交明”：见习之种子与现行，交相立破，妄欲显明己之恶见。

“萨迦耶”：即是身见，此系执“身”为“我、我所”之邪见。

“见”：即是“见取”，此为犯非果计果之过，例如以“无想”为涅盘，且以此邪见而取“无想”，以为究竟果证。

“戒禁取”：此即犯非因计因之过，例如计执持牛戒、狗戒、涂灰、裸形等为生天之因。为佛弟子，虽知此等邪戒，系如来所禁止者，然彼仍采取之，故称为“戒禁取”。

“邪悟诸业”：“邪悟”，此等邪见之人，虽偶有所悟，亦非正悟，名为邪悟。其所行诸业，皆为寻求邪悟，故称“邪悟诸业”。

“发于违拒”：“违拒”，指违背拒斥正理。以其心邪，故与正理不相应，因此发起违拒正理之行。

“出生相反”：“相反”，自相违反。谓其心不但违反正进，而且其诸见也自相违反，自相矛盾。以既违正理，必然无法自圆其说，而漏洞百出，且矛盾扞格（扞hàn：同“扞”。扞格：互相抵触）。

“王使主吏”：“王使”，琰魔法王之使者。“主吏”，主掌簿书之冥吏。

“证执文籍”：“证”，考证讯求。“执”，执着，计执，指其所计执之邪见。“文藉”，文书记载，以为确证也。谓当面考证讯求其所计执邪见之文籍，令之抵赖不得。此为于自心之中狱相初萌。

“如行路人，来往相见”：犹如在同一条路上且正面相对而行近之人，此二人必然会相见，这是无法避免的。比喻冥官执文以验证一样，罪人所造之邪业必定昭然若揭。

“勘问”：勘校审问。

“权诈考讯”：“权诈”，权衡诈伪。“考讯”，逼考讯问。

“推鞫察访”：“推”，推求。“鞫”，审讯，同“鞫”。

“披究照明”：“披究”，披览追究。“照明”，烛照证明。谓披览追究其生前恶见之记录，以烛照证明其神识之罪习。

“辞辩诸事”：“辞辩”，以言辞辩别。谓许罪人以言辞辩别其邪见业，至其无理可申，地狱重罪乃甘心领受。

“虚妄遍执”：“虚妄”，不符正理。“偏执”，偏颇计执，即是自非他之咎。

“毒壑”：毒蛇之沟壑，喻人若堕于邪见之中，必定丧法身、亡慧命。

【义贯】

“八者”，宿世恶“见”之种“习”发起现行，种子与现行“交”相立破，欲显“明”己见。譬“如萨迦耶”（身见）、“见”取、及“戒禁取”等寻求“邪悟诸”恶“业”，以异执而“发于违”背“拒”斥正理，且“出生”自“相”违“反”之谬见（常自语相违）。“如是故有”琰魔“王”之“使”者、“主”掌簿书之冥“吏”，考“证”其所计“执”邪见之“文籍”于自心中现（此为狱相初萌）。“如行”于同“路”之“人”，一“来”一“往”对面必然“相见”，无可避免。（邪见之人，罪证昭然，如是亦无可抵赖。）种子与现行“二习相交”，由此命终，“故”神识见“有勘”校审“问、权”衡“诈”伪、逼“考讯”问，“推”求“鞫”审、“察访、披”览追“究”文籍，以烛“照明”证生前所行之邪见恶业。此时即有“善恶童子，手执文簿”许之以言“辞辩”别“诸事”，至于词穷理尽、无理可申，乃甘心领受地狱重罪。

“是故十方一切如来”皆“色目”（称呼）一切“恶见同名”为恶“见坑”；而“菩萨见诸”悖理“虚妄偏”颇之计“执，如临毒”蛇之沟“壑”，若人误堕其中，必丧法身、亡慧命。

9. 枉习

【九者，枉习交加，发于诬谤。如是故有合山合石、碾硙耕磨。如谗贼人，逼枉良善。二习相

排，故有押、捺、槌、按，蹙漉衡度诸事。是故十方一切如来，色目怨谤同名谗虎；菩萨见枉，如遭霹雳。】

【注释】

“枉习交加”：“枉习”，冤枉他人之习气种子。“交加”，交相加逼。

“诬谤”：诬告毁谤之行。

“合山合石”：“合山”，为地狱中刑罚之一种，谓有两大石山相对而立，趋罪人入于其中之后，两山自然相合，罪人即受压挤，以至骨碎肉糜，此时两山即还回原处。“合石”，谓令罪人卧于大石之上，再以另一大石从上合之，如榨葡萄汁相似。

“碾硙耕磨”：“碾”，研磨。“硙”，石磨，为合两石以磨物，两石各有齿，使藉他力旋转，以磨去谷物壳。“耕”，以犁耕之。“磨”，以石磨压磨其身。

“如谗贼人”：“谗”，谗枉。“贼”，贼害。如上谗言冤枉贼害他人之人。

“二习相排”：种现二习互相排挤。

“捺”：以手按也。

“蹙漉衡度”：“蹙”，迫，逼迫、蹙压。“漉”，引水使涸，挤干，吸干。谓蹙压罪人而挤干其血。“衡度”，谓丈量其身，而寸寸拉长之。

“谗虎”：谗言害人发虎噬人。

【义贯】

“九者”，宿世冤“枉”他人之种“习”发起现行，种子与现行“交”相“加”逼，乃“发于诬谤”之行。“如是”于其心中“故有合山、合石、碾硙”、犁“耕”石“磨”等之狱相萌现。“如”以“谗”言“贼”害他人之“人，逼”压“枉”害“良善”之人。种子与现行“二习”交“相排”挤，由此命终，“故”其神识即感“有押、捺、捶、按、蹙”压其身“漉”干其血，拉长“衡度”其身等“诸”地狱“事”之业果成就。“是故十方一切如来”皆“色目”（称呼）“怨谤，同名”为“谗虎”；而“菩萨见枉”屈之心，“如遭霹雳”。

10．　讼习

【十者，讼习交諠，发于藏覆，如是故有鉴见照烛。如于日中不能藏影。二习相陈，故有恶友，业镜火珠，披露宿业，对验诸事。是故十方一切如来，色目覆藏同名阴贼；菩萨观覆，如戴高山履于巨海。】

【注释】

“讼习交諠”：“讼”，诤讼。“諠”同“喧”，吵闹，喧哗。谓诤讼之习其种子与现行交相喧哗。

“藏覆”：指藏覆自己阴私之不善。

“鉴见照烛”：“鉴”，名词，镜也；或为动词，以镜照明。此谓以镜照鉴其宿业，烛照其心之幽曲，使其隐藏无地。

“故有恶友”：“恶友”，指共同造恶之友。此谓于命终后，神识见昔日共同造恶之友，现身作证。

“业镜火珠”：“业镜”，能鉴照宿业之镜。“火珠”，能照现人心曲直之珠。

【义贯】

“十者”，宿世诤“讼”之种“习”发起现行，种子与现行“交”相“諠”哗，复“发于”隐“藏”己罪、“覆”盖阴私，“如是故有”以镜“鉴见”其宿业，以珠“照烛”其心曲，使不得隐藏。“如于日中”时，“不能藏影”。讼覆之种现“二习相陈”，由是“故”是令其人于命终时，神识见“有”昔日一同造“恶”业之“友”人，现身指证恶行，能鉴宿业之“业镜”，以及能照显心曲之“火珠”，皆明显“披露”其“宿业”，如实“对验”其所造之“诸”恶“事”，分毫不得阴藏。

“是故十方一切如来”，皆“色目”（称呼）“覆藏同名”之为“阴贼”；而“菩萨观覆”藏之过，“如”头上顶“戴”者“高山”而“履于巨海”，寸步难行，愈陷愈深，终不能出。

二　地狱之六交报

【“云何六报？阿难，一切众生，六识造业，所招恶报从六根出。”】

【注释】　本节从略。

【义贯】

“云何六报？阿难，一切”极恶“众生”，以“六识”去“造”恶“业”，其“所招”之地狱“恶报”，皆“从六根”发“出”。

1．　见业之报

【“云何恶报从六根出？一者见报，招引恶果：此见业交，则临终时，先见猛火满十方界，亡者神识飞坠乘烟，入无间狱。”】

【注释】

“见报”：眼识所造贪见的恶业之报，称为见报。

“招引恶果”：指眼根为招引正恶之果报，余根为从报。

“此见业交”：“交”，交叉，交相而作。谓此见业若尚与余业交相而作，则地狱之因成矣。

“飞坠乘烟入无间狱”：“飞坠”，飞坠于烟火中。谓此人将乘此烟火而直入无间狱，而不须经中阴身。

【义贯】

“云何恶报从六根出？一者”眼识所造贪“见”的恶业之“报”，以眼根为“招引”正“恶”之“果”报，余根为从报。“此见业”若与余业“交”相而作者，则地狱之交报矣。如是“则临终时，先见猛火”遍“满十方”世“界”，而“亡者”之“神识”即“飞坠”烟火之中，且“乘”此“烟”火，不须经中阴身，直“入无间狱”。

【“发明二相：一者明见，则能遍见种种恶物，生无量畏；二者暗见，寂然不见，生无量恐。

如是见火，烧听，能为镬汤、洋铜；烧息，能为黑烟、紫焰；烧味，能为焦丸、铁糜；烧触，能为热灰、炉炭；烧心，能生星火、迸洒、煽鼓空界。”】

【注释】

“见火、烧听”：“见火”，见报之火。“烧听”，指所作的燃烧之听业，感得之交报。

“镬汤”：“镬”，音“获”，大型之铁锅。“汤”，滚水。“镬汤”盖指地狱罪人被放入烧着滚水的大锅中烹煮。

“烊铜”：“洋”，同“烊”（音羊），熔解；谓火熔熔的铜汁。

“烧息”：“息”，气息，指香尘。此为略句，具言则“烧息”之上应有“见火”。以下之“烧味”、“烧触”、“烧心”皆然。此指见报之火与燃烧气息之交报。

“烧心”：“心”，即意。谓见业与燃烧意业之交报。

【义贯】

受见报之人既入狱中，仍依其本见业而“发明二”种报“相：一者”为“明见”，系由于在世时明目张胆造恶，“则能遍”明“见种种恶物”，如火蛇、火狗等，因而“生无量畏”惧之心；“二者”为“暗见”，由于在世时，泯昧良心造恶，全不知羞，故今感得昏天暗地，“寂然不见”而“生无量恐”怖之心。

“如是见”报之“火”及燃“烧”之“听”业所感之交报，则“能”感“为”被“镬汤”所煮及灌食“洋铜”所苦之声与色之报。见报之火及燃“烧”之气“息”（嗅业）所形成之交报，则“能”感“为黑烟、紫焰”所苦之报。若见报之火与“烧味”（尝味）之业所形成之交报，则“能”感“为”舌中所尝“焦丸”及“铁糜”之味所苦之报。若见报之火与“烧触”之业所形成之交报，则“能”感“为热灰、炉炭”之触所苦之报。若见报之火与“烧心”之意业所形成之交报，则“能”感“生星火”燃身、“迸洒”周身、“煽鼓空界”——此等皆是六根流逸奔色之苦报。

2. 闻业之报

【“二者闻报招引恶果：此闻业交，则临终时先见波涛没溺天地，亡者神识，降注乘流，入无间狱。”】

【注释】

“此闻业交”：“交”，交作。此闻业若与余业交相而作，则感得地狱之交报。

【义贯】

“二者”耳识所造贪“闻”的恶业之“报”，所“招引”之“恶果”，乃以耳根为正报，余根为从报。“此闻业”若与余业“交”相而作，则必成地狱因，如是“则临终时，先见波涛没溺天地，亡者”之“神识降注”于波涛之中，并“乘”波逐“流”而直“入无间狱”。

【“发明二相：一者开听，听种种闹，精神愁乱；二者闭听，寂无所闻，幽魄沉没。

如是闻波，注闻，则能为责、为诘；注见，则能为雷、为吼，为恶毒气；注息，则能为雨、为雾、洒诸毒虫，周满身体；注味，则能为脓、为血、种种杂秽；注触，则能为畜、为鬼、为粪、为尿；注意，则能为电、为雹，摧碎心魄。”】

【注释】

“发明二相”：依本闻业，发明二种报相。

“开听”：开放其听觉。

“听种种闹”：“闹”，愦闹之声。

“精神愁乱”：“愁（mào），愚貌。精神愚痴混乱。

“闭听”：幽闭其听觉。

“如是闻波”：如是闻报之波。

“注闻”：若注于耳根之闻觉中。

“则能为责、为诘”：“诘”，诘实，诘问（逼问）实情。谓此则能感为被狱官、狱卒责罪及诘实之境。

“注见”：若注于眼根之见觉。

“注息”：若注于鼻息之嗅觉。

“注意”：若注于意根之思觉。

【义贯】

此人既入狱中，仍依本所造闻业而“发明二”种报“相：一者开”放其“听”觉，由于在世时依动尘而造恶，故今感得“听种种”愦“闹”之声，而令其“精神”愚“愍”混“乱；二者”幽“闭”其“听”觉，由于其在世时依静尘而造恶业，故今感得“寂无所闻”，其被“幽”闭之魂“魄”如“沉没”于无声的大海之下一般。

“如是闻”报之“波”涛，若注于六根，则六根各各感其交报：若“注”于耳根之“闻”觉中，“则能”感“为责”罪、“为诘”实之境。若“注”于眼根之“见”觉，“则能”感“为雷、为吼、为恶毒”之“气”。若“注”于鼻“息”之嗅觉，“则能”感“为雨、为雾、洒诸毒虫，周满身体”。若“注”于舌根之“味”觉，“则能”感“为脓、为血、种种杂秽”之境。若“注”于“触”觉，“则能”感“为畜、为鬼”等可畏之状，或“为粪、为尿”等可厌之景。若“注”于“意”根之思觉，“则能”感“为电、为雹、摧碎心魄”——此等皆为六根流逸奔声之苦报。

3．　嗅业之报

【三者嗅报，招引恶果：此嗅业交，则临终时先见毒气充塞远近，亡者神识从地涌出，入无间狱。】

【注释】

“亡者神识从地涌出”：谓先入于地以避毒气，然而地中却也充满毒气，故复从地中涌出。

【义贯】

“三者”鼻识所造贪“嗅”恶业之“报”，所“招引”之“恶果”：若“此嗅业”与余业“交”相而作者，“则临终时，先见毒气充塞”上下“远近”，致令“亡者神识”入于地中以避毒气，然地中亦充满毒气，故复“从地涌出”，然后直“入无间狱”。

【“发明二相：一者通闻，被诸恶气熏极心扰；二者塞闻，气掩不通，闷绝于地。

如是嗅气，冲息，则能为质、为履；冲见，则能为火、为炬；冲听，则能为没、为溺、为洋、为沸；冲味，则能为馁、为爽；冲触，则能为绽、为烂、为大肉山、有百千眼，无量咂食；冲思，则能为灰、为瘴，为飞沙沥，击碎身体。”】

【注释】

“如是嗅气，冲息”：如是嗅报之气，若冲于鼻根之息觉。

“为质、为履”：“质”，质证其罪。“履”，履践其形。

“为洋、为沸”：“洋”，海洋。“沸”，指沸屎之海。

“为馁、为爽”：“馁”，鱼烂曰馁。“爽”，羹败曰爽。

“为绽、为烂”：“绽”，裂开，指身体。“烂”，指身烂。

“为大肉山”：此谓感全身成为一大肉山，为无量虫所咂食；此为因中贪求欲乐而造罪，所感之报。

“有百千眼”：“眼”，孔、洞，指烂洞。

“咂食”：“咂”，入口，或品尝。

【义贯】

此人既入狱中，仍依本所造嗅业而“发明二”种报“相：一者”为“通闻”，由于其在世时依通尘而造恶业，故感得“被诸恶气熏极”难忍，“心”神“扰”乱；“二者塞闻”，由于其在世时依塞尘而造恶业，故今感得“气掩不通”而“闷绝于地”。

“如是嗅”报之“气”，若“冲”于鼻根之“息”觉，“则能”感“为质”证其罪、“为履”践其形。若“冲”于眼根之“见”觉，“则能”感“为火、为炬”；若“冲”于耳根之“听”觉，“则能”感“为”沈“没、为”汩“溺、为”巨波之汪“洋、为沸”腾之屎海。若“冲”于舌根之“味”觉，“则能”感“为”鱼类烂“馁”之味、“为”羹败之“爽”味。若“冲”于身根之“触”觉，“则能”感“为”身“绽”裂，“为”体“烂”坏、全身成“为”一“大肉山、有百千眼”，为“无量”蛆虫之所“咂食”。若“冲”于意根之“思”觉，“则能”感“为”扬“灰、为”泼“瘴、为飞沙”掷“沥，击碎身体”——此等皆为六根流逸奔香之苦报。

4．　味美之报

【“四者味报，招引恶果：此味业交，则临终时，先见铁网，猛焰炽烈，周覆世界，亡者神识下透挂网，倒悬其头，入无间狱。”】

【注释】

“亡者神识下透挂网”：亡者之神识往下坠，下透猛焰，却停住而挂于网上。

【义贯】

“四者”，舌根所造为求贪“味”促成杀业之“报”，所“招引”之“恶果：此味业”若与余业“交”相而作，“则临终时”，其神识“先”感“见铁网，猛焰炽烈，周覆世界”（此为网捕之报相现前），“亡者神识”往下坠，“下透”猛焰、却“挂”于铁“网”上，“倒悬其头”（犹如受网捕之兽），即以此相而直“入无间狱”。

【“发明二相：一者吸气，结成寒冰，冻冽肉身；二者吐气，飞为猛火，焦烂骨髓。

如是尝味，历尝，则能为承、为忍；历见，则能为然金石；历听，则能为利兵刃；历息，则能为大铁笼，弥覆国土；历触，则能为弓、为箭、为弩、为射；历思，则能为飞热铁，从空雨下。”】

【注释】

“如是尝味，历尝”：“历”，经于，经过。“尝”，舌根之尝觉。

“为承、为忍”：“承”，承当。“忍”，忍受。

“历见”：若经过眼根之见觉。

“为然金石”：“然”，燃也。谓则为能招感燃金烁石。

“历思，则能为飞热铁”：若经历意根之思，则感得飞行之热铁。

【义贯】

罪人既入狱中，仍依本所造味业而“发明二”种报“相：一者吸气”，从外而入，“结成寒冰，冻冽身肉；二者吐气”，从内而出，“飞为猛火”，反烧自身，“焦烂骨髓”，此为其在世时贪食众生肉所感之苦报。

“如是尝”报所感之“味”报苦，若“历”经于舌根之“尝”觉，“则能”感“为承”当、“为忍”之受。若“历”于眼根之“见”觉，“则能”感“为然金”烁“石”之色。若“历”于耳根之“听”觉，“则能”感“为”锐“利兵刃”之声。若“历”于鼻根之“息，则能”感“为大铁笼，弥覆国土”。若“历”于身根之“触”觉，“则能”感“为弓、为箭、为弩、为射”之苦触。若“历”于意根之“思，则能”感“为飞”行之“热铁，从空”如“雨”而“下”之境——此等皆是六根流逸奔味之苦报。

5. 触业之报

【“五者触报，招引恶果：此触业交，则临终时先见大山四面来合，无复出路。亡者神识见大铁城、火蛇、火狗、虎、狼、师子；牛头狱卒、马头罗刹，手执枪（枪）矟（槊），驱入城门，向无间狱。”】

【注释】

“枪槊”：“槊”，为丈八长矛，以长木作柄。

【义贯】

“五者”，身根所造贪“触”恶业之“报”，所“招引”之“恶果”：若“此触业”与余业“交”相而作，“则临终时，先见大山四面来合，无复出路”。当此之时，“亡者神识见”有一“大铁城”，便欲入其中避难，然见城中有“火蛇、火狗，虎、狼、狮子”等而不敢入。争奈此时却见“牛头狱卒”及“马头罗刹，手执枪槊，驱”逼而“入城门”，直“向无间狱”。

【“发明二相：一者合触，合山逼体，骨肉血溃；二者离触，刀剑触身，心肝屠裂。

如是合触，历触，则能为道、为观、为厅、为案；历见，则能为烧、为爇；历听，则能为撞、为击、为剚、为射；历息，则能为括、为袋，为考、为缚；历尝，则能为耕、为钳、为斩、为截；历思，则能为坠、为飞、为煎、为炙。”】

【注释】

“为道、为观、为厅、为案”：“道、观、应、案”，皆是地府审讯判罪之处。《楞严经指掌疏》（清·达天通理法师述，卍续藏经第二十四册）言，此疑是错简，应与下文之“为撞、为击、为剚、为射”对掉。）言之成理。

“为爇”：“爇”，烧也，焚也。

“为剚、为射”：“剚（zì）”，以刀插之。“射”，以戟射之。

“为括、为袋、为考、为缚”：“括”，以布缠之，“袋”，以囊盛之。“考”，击、敲、打，同“拷”。“缚”，捆缚。

“为耕、为钳、为斩、为截”：“耕”，以犁耕舌。“钳”，以钳拔舌。“斩”，斩断舌根。“截”，截舌成半。

【义贯】

既入狱中，仍依本所造业而“发明二”种报“相：一者”若其在世时见他貌美，强合成事，则感“合触”：即“合山逼体，骨肉血溃。二者”，其在世时若见他色衰，而弃离不顾，则感“离触”：即“刀剑触身，心肝屠裂”。

“如是合”山逼体之“触”，若“历”于身根之“触”觉，“则能”感“为”地府之“道”启、“为”狱主之官“观、为”理狱之公“厅、为”判罪之廷“案”。若“历”于眼根之“见”觉，“则能”感“为”燃“烧、为”焚“爇”。若“历”于耳根之“听”觉，“则能”感“为撞、为击，为”以刀“剚”（插），“为”以矛戟“射”。若“历”于鼻根之“息，则能”感“为”以布“括”缠、“为”以囊“袋”闭之，“为考”打之，“为”绸“缚”之。若“历”于舌根之“尝，则能”感“为”以犁“耕”舌，“为”以“钳”拔舌，“为斩”断舌根、“为截”舌成半。若“历”于意根之“思，则能”感“为”下“坠、为飞”上（忽上忽下）、“为”被“煎、为”被“炙”——此等皆是六根流逸奔触之苦报。

6. 思业之报

【“六者思报，招引恶果：此思业交，则临终时，先见恶风吹坏国土。亡者神识被吹上空，旋落乘风堕无间狱。”】

【注释】

“旋落乘风堕无间狱”：“旋”，旋即，立即。谓被吹上空后，立即又为九情所坠而下落，于是乘风而直坠于无间地狱。

【义贯】

“六者”意识所造邪“思”恶业之“报，招引”之“恶果”为：“此思业”若与余业“交”相而作，“则临终时，先见恶风吹坏国土。亡者神识被”此恶风“吹上”虚“空”中，“旋”即为九情所坠而“落”下，复“乘风”力直“堕无间狱”。

【“发明二相：一者不觉，迷极则荒，奔赴不息；二者不迷，觉知则苦，无量煎烧、痛深难忍。

如是邪思，结思，则能为方、为所；结见，则能为鉴、为证；结听，则能为大合石、为冰、为霜、为土、为雾；结息，则能为大火车、火船、火槛；结尝，则能为大叫唤、为悔、为泣；结触，则能为大、为小，为一日中万生万死，为偃、为仰。”】

【注释】

“一者不觉，迷极则荒”：“不觉”，溷（hùn混乱）沌不觉，迷迷糊糊。“迷极”，迷闷至极。“荒”，心荒意乱。

“奔赴不息”：“奔赴”，奔走趣赴。谓以迷故，奔走不息。

“二者不迷”：“不迷”，其心不迷，故有所觉知。

“觉知则苦”：因为觉知反而更苦，以所觉知者全都是苦境故。

“如是邪思，结思”：如是邪业之思，若结于意根之思。

“则能为方、为所”：则能感为受罪受苦之方、所。

“结见，则能为鉴、为证”：“结见”，若结于眼根之见。“鉴”，镜也，即业镜。“证”，恶伴之指证。

“为大火车、火船、火槛”：此皆为地狱中刑具。“槛”，有栏栅之囚车。

“为大叫唤、为悔、为泣”：此等皆是饥渴逼恼之声。

“结触”：若结于身根之触。

“则能为大、为小”：“大”，大身。“小”，小身。则能感身量变成极大身，或极小身。

“为偃、为仰”：“偃”，面朝下而卧。谓被风吹而偃卧，或仰卧。

【义贯】

既入狱中，仍依本所造业而“发明二”种报“相：一者”为溷沌“不觉，迷”闷至“极则”心“荒”神乱，因而惶惶四处“奔赴不息；二者”为其心“不迷”故有所觉知，然所“觉知”者“则”皆是“苦”境，为“无量”苦所“煎烧，痛深难”可“忍”受。

“如是邪”业之“思”，若“结”于意根之“思，则能”感“为”受罪之“方”隅、或“为”受苦之处“所”。若“结”于眼根之“见，则能”感“为”业镜之“鉴、为”昔日恶伴之指“证”，令其所造业昭然而无所逭（huàn避）。若“结”于耳根之“听，则能”感“为大合石、为冰、为霜、为土、为雾”。若“结”于鼻根之“息，则能”感“为大火车、火船、火槛”等狱中苦具。若“结”于舌根之“尝，则能”感“为大叫唤、为悔、为泣”等饥渴逼恼之声。若“结”于身根之“触，则能”感“为”极“大”身、或“为”极“小”身，“为一日中万生万死，为”被风吹而“偃”仆、或“为”被风吹而“仰”卧。

三　结语

1.　妄造所生

【“阿难，是名地狱十因六果，皆是众生迷妄所造。”】

【注释】

“十因六果”：“十因”，十种子现行之习因。“六果”，六交之果报。

“迷妄所造”：不了自心，迷于种种虚妄相，而起妄情之所造。

【义贯】

“阿难，是名”为“地狱”之“十”种现之习“因”及“六”交之“果”报；而此等“皆是众生”以不了自心，“迷”于种种虚“妄”之相，复起于妄情之“所造”。

【诠论】

所谓“六交”，为六识六根，主从交叉（Complicate）之现象。有点类似“并（bìng：同“并”）发症”（Complicartion）或“症候群（Syndrome）”的意味：意即除造业之本根之外，凡有所“参与”或受“感染”之根，即有“交报”之现象发生。

2.　分别受报轻重

【“若诸众生，恶业同造，入阿鼻狱受无量苦，经无量劫。

六根各造，及彼所作兼境兼根，是人则入八无间狱。

身、口、意三，作杀、盗、淫，是人则入十八地狱。

三业不兼，中间或为一杀一盗，是人则入三十六地狱。
见见一根，单犯一业，是人则入一百八地狱。”】

【注释】

“恶业同造，入阿鼻狱”：“恶业同造”，指于诸恶业，皆以全部、六根对十习因，同时俱造。因此其罪极重，故入阿鼻地狱受无量苦。简言之，造恶时，所涉之根愈多，及所含之习因愈多，则其罪愈重。受阿鼻狱报者，以其所含盖者为六根、十因俱全，且同时俱作，故为“纯情无想”众生，罪咎极重，故堕阿鼻地狱。

“六根各造”：六根各别俱造十因，但不同时。

“及彼所作兼境、兼根”：“兼境”，谓于十因中只兼几境，并非具足十因。“兼根”，于六根中只兼几根，而非具足六根。如是即为九情一想。

“是人则入八无间狱”：此人业报比前一种较轻，故堕八无间狱。

“身口意三作杀盗淫”；“身口意三”，若但于身口意三（即六根不交作）。“作杀盗淫”，指十因不俱造。

“是人则入十八地狱”：即八火狱及十寒狱。

“三业不兼，中间或为一杀一盗”：“不兼”，不全具。指身口意三业不全具。“或”，不定之词。此指“身口意”及“杀盗淫”各缺一种，如是排列组合，便有九种情况：

一、以身口犯杀盗，　二、以身口犯杀淫，　三、以身口犯盗淫；
四、以身意犯杀盗，　五、以身意犯杀淫，　六、以身意犯盗淫；
七、以口意犯杀盗，　八、以口意犯杀淫，　九、以口意犯盗淫。

“是人则入三十六地狱”：以根、境皆未具全，故罪较轻，因此不须入无间狱，而只入三十六地狱，受苦较轻，劫数亦较短。

“见见一根，单犯一业”：“见见一根”，以能见所见之一根，且只犯一业，亦不具足十因。此人之罪则更轻。

“是人则入一百八地狱”：因罪轻，故其所入之地狱为小地狱，共有一百零八种，称为“一百八地狱”。

【义贯】

“若诸”纯情“众生”，于诸“恶业”以全部六根对十因“同”时俱“造”，以其罪极重故，即“入阿鼻狱受无量苦，经无量劫”。

若“六根各”各具“造”十因，但不同时，“及彼所作”，但于十因中“兼”几“境”（而非具足十因）、或但于六根中“兼”几“根”（而非具足六根），“是”九情一想之“人则入八无间狱”，以业报较前者为轻故。

若但于“身、口、意三，作杀、盗、淫”（即六根不交作，且十因不俱造），“是人则入”八火狱十寒狱之“十八地狱”，（但非入无间狱）。

若“三业不”全“兼”（如但以身口、身意、口意二业），“中间或为一杀一盗”（或一杀一淫、或一盗一淫），“是人则入三十六地狱”，而受苦较前者轻，劫数亦较短。

若以能“见”、所“见”之“一根”，且只“单犯一业”，非具十因，“是人则入一百八地狱”，受苦更轻，劫数更短（以于十因、六根既不具造、又不交作，未尽其极，故其罪又较前为轻。）

3.　别业中有同业，妄生妄有

【“由是众生别作别造，于世界中入同分地，妄想发生，非本来有。”】

【注释】

“别作别造”：各别作因、各别造业。

“入同分地”：入有差别之同分地狱，以受其报。故可知：虽各造别业，然并非仅私受其报，而有同分。

“妄想发生，非本来有”：然此等诸报之地狱，皆由众生之自妄想而发生，非本来就有。若众生能离诸妄想，以无妄想即无妄为，自然无诸地狱之妄报。

【义贯】

“由是”可知“众生”虽各“别作”因、各“别造”业，然却“于”诸“世界中，入”于含有个人差别之“同分地”狱中，以受其报（此即别中有同——别造而同分受）。然此等诸报，皆由众生自“妄想”而得“发生”，并“非本来有”之。（若妄想灭，即惑灭，惑灭即业不得生，业不得生即报无从而有。）

【诠论】

这一段可说是总答阿难前之二问；其中一问为：“此诸地狱为有定处？为复自然，彼彼发业，

各各私受？”“有定处”，即是众同分。“各各私受”即是别业别受，完全与他人不相干，因此地狱亦无定处。换句话说，众同他之“有定处”，以西洋哲学的语词来说，即是“有客观的实存”，或有“普遍性”（universality）；而别业的“各各私受”，即是“主观的存在”（不依客观的实存），故是“个别性（Particularity）”）。而佛所答为：地狱虽是“自作自受”，由自妄想：起惑、造业、受报，无人可代；然许多个别造作、而恶性一样重大的众生，以有如此重罪的同分性（恶性重大之“交集”），而共同感得一个“同分狱”，此即不但“别中有同”，而且“同中有别”。如世间中，同是重大刑犯的死囚牢中，其中有犯杀人、放火、抢劫等刑，各自不同，然以其同是恶性重大而判死刑，同入死囚牢。但其死刑仍是各人自受。

阿难的另一问：“此道（指地狱道）为复本来自有？为是众生妄习生起？”这问题其实又与前面所说的“众同分”（客观实存、普遍性）及“别业私受”（主观的存在、个别性）有关。佛回答之意为：地狱非本来有，由妄想生。然妄想亦非本来有，乃由众生一念无明、起惑而生。因此究竟而言，地狱是由妄而生；虽说由妄而生，并非因此而无妄业、妄报，以法相如是故。交光法师于其《楞严正脉》中云：“夫生之由己，应悟灭亦由己。灭之何如？绝其恶业而已！学人慎勿闻其虚幻，遂忽略而不绝其业。当知虚幻，不但地狱，即今目前苦事，亦是虚幻，由前业力宛然坚实，卒难得脱，卒得堪忍，岂可不自忖乎？是知佛慧不可不领；而佛戒亦不可不遵矣！”这一段最重要的地方，在于“学人慎勿闻其虚幻，遂忽略而不绝其业。”这正好指出狂禅及妄说般若的人之弊病。愚妄之人，稍一习禅或学般若，便妄说“四大皆空、五蕴非有”，及一切法空，一切虚妄，而堕断灭空，因此破戒、造杂染业，而自称“潇洒”、“自在”、“方便”，或堕无为空，而自称“懒禅”、“无为”。如是则非但习禅、学般若前所造之旧业不能消，又平添恶慧及断灭的坏法之新恶业。因此交光法师之言曰：佛慧要学，佛戒更不能不遵！实语重心长。不能说学了佛慧就可于行为上凌驾、或超越（bypass）佛戒。须知，若不遵佛戒，则其所习之定与慧，便成邪定、恶慧；若有佛戒，与佛戒相应，才能成就正定、正慧。

第五节　鬼趣之因果

一　鬼趣之因

【复次，阿难，是诸众生非破律仪，犯菩萨戒，毁佛涅盘，诸余杂业，历劫烧然，后还罪毕，受诸鬼形。】

【注释】

“非破律仪”：“非破”，诽谤破坏。“律仪”，指大小乘戒律。此不含菩萨戒。

“毁佛涅盘”：毁谤佛所说之涅盘至理，谓为虚妄，说并非涅盘，或说并无所有；或妄斥为断灭，指佛所说涅盘为死后归于断灭，一无所有，以不入三界轮回故。

“诸余杂业”：“杂业”，杂染之业，指十习因与六交报之业。这是指除了破戒、犯戒、毁法、谤佛等极其重大之业外的恶业。

“历劫烧然”：“然”，同“燃”。指堕在地狱，长劫受业火焚烧。

【义贯】

“复次，阿难，是诸众生”若“非”谤“破”坏大小乘之“律仪”（戒律），又“犯菩萨戒”、或“毁”谤“佛”所说之“涅盘”正理，谓为虚妄、或斥为断灭，及造“诸余杂”染十习因与六交报等恶“业”，其人即堕在地狱，“历劫”受业火“烧然”，最“后”酬“还”诸“罪”受地狱重报（本报）“毕”，次当受轻报（余报）而“受诸鬼形”。

【诠论】

关于鬼趣，一般都把鬼跟中阴、及地狱混在一起，以为中阴及地狱都是鬼；其实不然，中阴与地狱跟鬼都不同。兹解说如下：

一、鬼与中阴不同。鬼是鬼趣，是六趣之一，而中阴并非另立“一趣”，而是在前阴已灭，后阴未生之际的过渡时期之身，以在前阴与后阴之中间，故称“中阴”。然并非一切众生命终之后皆有中阴：若极善或极恶者，皆直接上生或下堕，而不受中阴。若罪不大、福也不多者，于命终之后，尚未受生，即倏然有身，名中阴身；中阴身是属无而忽有之化生，其身形多半三尺左右，自觉六根皆利，去来迅疾、无有隔碍，他人观之，如影而已。据《瑜伽师地论》云：中阴身皆每七日死而复生，其寿最长者不过七七日（四十九日），短者于二七或三七便至他趣受生。故可知中阴并非是鬼，与鬼大不相同。

二、鬼与地狱不同。地狱道众生纯是化生，而鬼趣则具卵、胎、湿、化四生。鬼道众生亦有父母、兄弟、眷属等。但其福胜者，世人称之为神，福劣者则称为鬼，如下文所说十类鬼趣即是。故知鬼神实属同一道（如人之有贵贱然。）又鬼趣多半不免饥渴之苦，此属饿鬼趣摄，但不是地狱趣。又，前文所说的“七情三想，沈下水轮，生于火际，受气猛火，身为饿鬼”者，系由恶业直堕，近于地狱（可说是“类地狱报”）。此处所说之鬼趣则是地狱之余报，而彼水火之际的饿鬼系正报，故两者亦不同。

二　十类鬼趣（鬼趣之报）

①　怪鬼（贪习之报）

【若于本因，贪物为罪，是人罪毕，遇物成形，名为怪鬼。】

【注释】

“是人罪毕”：指受地狱罪之本报毕。

“遇物成形”：指其人出于地狱之后，仍依贪习，遇物生贪而附之成形。如攀草附木之草精、

木怪等皆是。
【义贯】

“若”众生“于本”习之“因”，原以“贪”求财“物为罪”而受报者，“是人”地狱“罪”之本报受“毕”，即出于地狱，然仍由于贪物之余习未尽而“遇物”生贪，附之“成形，名为怪鬼”，以此鬼形而受其余报。

② 魃鬼（淫习之报）

【“贪色为罪，是人罪毕，遇风成形，名为魃鬼。”】

【注释】

“魃鬼”：魃为女鬼，亦曰女妖。《神异经》云：魃鬼长二三尺，其行如风，所现之处必大旱，故又称旱魃。盖以酷淫，能致阴阳不调，是故感得其妖风能令云雨不成。

【义贯】

若众生于本因以“贪色为罪，是人”受地狱“罪”之本报“毕”，出于地狱，但仍由于贪淫之余习未尽，而心爱游荡，“遇风”附之而“成形，名为魃鬼”，以此鬼形而受其余报。

③ 魅鬼（诳习之报）

【贪惑为罪，是人罪毕，遇畜成形，名为魅鬼。】

【注释】

“贪惑”：以贪求而诳惑他人。

“魅”：精魅，例如狐狸精、野干、鸡精、鼠精等。

【义贯】

若众生于本因以“贪”求而诳“惑”他人“为罪，是人”受地狱本“罪”之报“毕”，出于地狱，但由于诳惑之余习未尽，而“遇畜成形”，附于其上，“名为”精“魅鬼”，以此鬼形而受其余报。

④ 蛊毒鬼（瞋习之报）

【贪恨为罪，是人罪毕，遇虫成形，名蛊毒鬼。】

【注释】

“遇虫成形”：“蛊”，毒虫，如蜈蚣、蝎子、蜘蛛、蛇等。

【义贯】

若众生于本因以“贪”心而憎“恨为罪，是人”受地狱本“罪”之报“毕”，出于地狱，由于瞋恨之余习未尽，而“遇”毒“虫成形”，附于其上以害人，“名蛊毒鬼”，以此鬼形而受其余报。

⑤ 疠鬼（怨习之报）

【“贪忆为罪，是人罪毕，遇衰成形，名为疠鬼。”】

【注释】

“贪忆”：“贪”，执着义。指贪着忆念宿怨不解。

“遇衰成形”：“衰”，四时不正、衰败之气。“成形”，以衰为其形，其作用为散瘟行疫。

【义贯】

若众生于本因以“贪忆”宿怨不忘不解“为罪”因，“是人”受地狱本“罪”之报“毕”，出于地狱，由于忆怨之余习未尽，而乐求他人衰败，倘“遇”四时不正的“衰”败之气，即附之以“成形”，而散播瘟疫，“名为”疫“疠鬼”，以此鬼形而受其余报。

⑥ 饿鬼（慢习之报）

【“贪傲为罪，是人罪毕，遇气成形，名为饿鬼。”】

【注释】

“贪傲”：贪求傲慢。

“遇气成形”：“气”，地上蒸气。以傲慢之人其心高举，故遇蒸气而附之成形。

【义贯】

若于本因以“贪”求“傲”慢“为罪，是人”受地狱本“罪”之报“毕”，出于地狱，由于傲慢之余习未尽，而常怀高举之心故，倘“遇”地上蒸“气”即附之而“成形”，然以无所主宰，而不得祭享，“名为饿鬼”，以此鬼形而受其余报。

⑦ 魇鬼（枉习之报）

【贪罔为罪，是人罪毕，遇幽为形，名为魇鬼。】

【注释】

“贪罔”：以贪求而诬罔。“罔”，枉也。

“遇幽为形”：“幽”，幽昧。以诬罔之人，性喜暗昧，故遇幽昧之气附之以成形。

【义贯】

若于本因以“贪”求而诬“罔为罪，是人”受地狱本“罪”之报“毕”，出于地狱，由于贪枉之余习未尽，而喜趣暗昧，故“遇幽”昧阴阳不分之气，即附之以“为形，名为魇鬼”，以此鬼形而受其余报。

⑧ 魍魉鬼（见习之报）

【贪明为罪，是人罪毕，遇精为形，名魍魉鬼。】

【注释】

“贪明为罪”：“贪明”，贪求邪见，妄作聪明。
“遇精为形”：“精”，日月之精华。

“魍魉”：山川之神。《玉篇》：“魍魉，水神，如三岁小儿，赤黑色。”《家语》云：木石之怪。
【义贯】

若于本因以“贪”求邪见、妄作聪“明为罪，是人”受地狱本“罪”之报“毕”，出于地狱，由于邪见之余习未尽，倘“遇”日月“精”华，即附之以“为形”，以显灵异于川泽等，“名魍魉鬼”，以此鬼形而受其余报。
⑨ 役使鬼（诈习之报）
【“贪成为罪，是人罪毕，遇明为形，名役使鬼。”】
【注释】
“贪成为罪”：贪成己私，谄诈为罪。
“遇明为形”：“明”，明咒。附于明咒以成形。
【义贯】

若于本因以“贪成”己私、谄诈“为罪，是人”受地狱本“罪”之报“毕”，出于地狱，由于贪诈之余习未尽，倘“遇明”咒即附之以“为形”，听其役使，而自以为拥有势力，“名役使鬼”，以此鬼形而受其余报。
【诠论】
时下外道有所谓“养小鬼”者，其“小鬼”即类此。
⑩ 传送鬼（讼习之报）
【贪党为罪，是人罪毕，遇人为形，名传送鬼。】
【注释】
“贪党为罪”：“党”，朋党。谓以贪求朋党，助恶兴讼为罪。
“遇人为形”：“人”，指巫祝之人；谓附于巫祝之人以成形。
“名传送鬼”：为此巫祝传递消息、泄露吉凶等事，故称传送鬼。
【义贯】

若于本因以“贪”求朋“党”，助恶兴讼“为罪，是人”受地狱本“罪”之报“毕”，出于地狱，由于贪党讼之余习未尽，倘“遇”巫祝之“人”，即附之以“为形”，为之传递消息、泄漏人间吉凶等事，“名传送鬼”，以此鬼形而受其余报。
【诠论】
外道乩童之神灵附体、或“开沙盘”等，其中“降坛神灵”多半是此类传送鬼。
三 结语：妄业所引

【阿难，是人皆以纯情坠落，业火烧干，上出为鬼。此等皆是自妄想业之所招引，若悟菩提，则妙圆明，本无所有。】
【注释】

“皆以纯情坠落”：谓众生以纯情无想而坠落阿鼻地狱；此系罪报最重之众生，而其中还包含二类有情：一、九情一想（坠无间狱）；二、八情二想（坠有间狱）。

“业火烧干”：“烧干”，指烧干妄情之水。谓由受罪报，而得由地狱之业火，逐渐烧干其本业妄情之业水。

“此等皆是自妄想业之所招引”：“此等”，指诸鬼类。“妄想”即惑。“自妄想”，自心起惑。“业”，循业发现。谓此诸鬼类，都是由于自心妄惑造业后，循其业之招感而发现彼诸鬼道。

“若悟菩提”：若一旦因缘成熟，如报尽或报将尽，以自久远劫前所种善根种子存于八识田中，再遇善知识指点，而忽悟知本有菩提本心。“菩提”，指菩提本心。

“则妙圆明，本无所有”：以悟知菩提本心，是人即如从梦觉。“妙圆明”，指本妙、本圆、本明之菩提自性。谓一旦梦觉，则见于本妙圆明之菩提自性中，这一切地狱、饿鬼等恶相，皆犹如幻化，本无所有，除一真如心外，无有少法可得。
【义贯】

“阿难，是”十种“人”原本“皆”是“以纯情”无想而“坠落”阿鼻地狱、及九情一想而坠无间地狱，以及八情二想而坠有间地狱。如今以地狱“业”报苦之猛“火烧干”了妄情之业水，方得“上出为鬼”。然“此等”诸鬼亦“皆是自”心“妄想”颠倒、循“业”发现“之所招引”；以是自招故，“若”一旦因缘成熟，而得“悟”知“菩提”本心，彼人即如从梦觉，“则”见于其本“妙圆明”之菩提自性之中，这一切地狱、恶鬼等恶相，犹如梦中所见，“本无所有”。
第六节 畜生趣之因果
一 畜生趣之因

【复次，阿难，鬼业既尽，则情与想二俱成空，方于世间与元负人冤对相值，身为畜生，酬其

宿债。】

【注释】

“则情与想二俱成空”：指超出鬼趣之情与想。

“与元负人冤对相值”：“元”，原也，原来，本来。“负”，负欠，或欠钱、或欠命、或欠情。“冤对”，冤家对头。“值”，遇。以业力牵引，故冤家对头即不可思议地会再碰头。

“身为畜生”：若欠他命，则为畜生受他宰杀，还他一命。若欠他钱，则为畜生，或被他贩卖，或为他做苦工、驮负重物、犁田、奔驰、及受他鞭笞。做苦工等为偿还他经济上的损失；受鞭笞为偿还他精神及肉体上的损失。

【义贯】

“复次，阿难”，诸“鬼”之“业”报“既尽，则”鬼道之“情与想二俱成空”，而出鬼趣，于是“方于”人“世间与”彼“元”来“负”欠财物或形命之“人冤”家“对”头互“相”再“值”遇，然却“身”堕“为畜生”，或被彼冤家宰杀、或被他贩卖、或作诸苦役、驮重、赴远、驱驰、及被他鞭笞等，以“酬”偿“其宿债”。

二　十类畜生（畜生业之报）

①　枭类（怪鬼之后报）

【物怪之鬼，物销报尽，生于世间，多为枭类。】

【注释】

“物怪之鬼”：贪物而附物成形之怪鬼，此为上面鬼类之第一种。

“物销报尽”：“销”，销亡。谓当其所附之物销亡时，其怪鬼之报亦已尽。

“枭类”：此鸟生后，子食其母，此为其贪物之余习。

【义贯】

以贪物而附“物”以成“怪之”怪“鬼”，当其所附之“物”已“销”亡之后，其怪鬼之“报”亦随之而“尽”，而得“生于”阳“世间”，然以其贪物之余习犹未尽故，“多”生“为枭类”，子食其母。

②　咎类（魃鬼之后报）

【风魃之鬼，风销报尽，生于世间，多为咎徵一切异类。】

【注释】

“风魃之鬼”：因淫习而成风魃之魃鬼。

“咎征”：“咎”，凶咎。“徵”，徵兆。

“一切异类”：如色禽、淫兽、或乌鸦。

【义贯】

昔因淫习而成“风魃之”魃“鬼”，当其所附之“风”已“销”亡之后，其所受魃鬼之“报”亦随之而“尽”，而得“生于”阳“世间”，然以其贪淫之余习尚未尽故，“多”生“为”表凶“咎徵”兆之“一切”物“异”之畜“类”，如各色之禽或多淫之兽。

③　狐类（魅鬼之后报）

【畜魅之鬼，畜死报尽，生于世间，多为狐类。】

【义贯】

昔因诳习附“畜”成“魅之”魅“鬼”，今所附之“畜”已“死”之后，其所受之魅鬼“报”亦随之而“尽”，而得“生于世间”，以其贪诳为魅之余习尚未尽故，“多”生“为狐类”。

④　毒类（蛊毒鬼之后报）

【虫蛊之鬼，蛊灭报尽，生于世间，多为毒类。】

【义贯】

昔因瞋习而附“虫”成“蛊之”蛊毒“鬼”，今所附之“蛊”已“灭”之后，其所受之蛊毒鬼之“报”亦随之而“尽”，而得“生于世间”，以其贪瞋为蛊之余习犹未尽故，“多”生“为”有“毒”之畜“类”。

⑤　蛔类（疠鬼之后报）

【衰疠之鬼，衰穷报尽，生于世间，多为蛔类。】

【义贯】

昔因怨习、附“衰”成形而成“疠之”疠“鬼”，今所附之“衰”已“穷”，其所受之疠鬼“报”亦随之而“尽”，而得“生于世间”，以其贪忆为疠之余习尚未尽故，“多”生“为蛔类”。

⑥　食类（饿鬼之后报）

【受气之鬼，气销报尽，生于世间，多为食类。】

【义贯】

昔因慢习“受气”成形“之”饿“鬼”，今所附之“气”已“销”，其所受之饿鬼“报”亦随之而“尽”，而得“生于世间”，以其贪慢为饿鬼之余习尚未尽故，“多”生“为”被人啖“食”之畜“类”，如猪羊、鸡鸭鱼等。

⑦　服类（魇鬼之后报）

【绵幽之鬼，幽销报尽，生于世间，多为服类。】

【注释】

“绵幽之鬼”：“绵”，缠绵，缠附。“幽”，幽暗。此即魇鬼。
“服类”：为人服饰之类，如蚕、貂、山鹞（xiāo俗称猫头鹰）等。
【义贯】

昔因枉习，缠“绵幽”暗以成形“之”魇“鬼”，今所附之“幽”已“销”，其所受之魇鬼“报”亦随之而“尽”，而得“生于世间”，以其贪枉为魇之余习尚未尽故，“多”生“为”人“服”饰之畜“类”。

⑧　应类（魍魉鬼之后报）

【和精之鬼，和销报尽，生于世间，多为应类。】

【注释】

“和精之鬼”：“和”，和合。“精”，精明。此为见习为因之魍魉鬼。
“应类”：应于时节，来去迁徙之类，如春雁、秋鸿等。
【义贯】

昔因见习而“和”合“精”明以成形“之”魍魉“鬼”，今所“和”之精明已“销”，其所受之魍魉“报”亦随之而“尽”，而得“生于世间”，以其贪明魍魉之余习尚未尽故，“多”生“为应”于时节迁徙往来之畜生“类”。

⑨　休类（役使鬼之后报）

【明灵之鬼，明灭报尽，生于世间，多为休徵，一切诸类。】

【注释】

“明灵之鬼”：“明”，明咒。“灵”，显灵。谓附于明咒以显灵之鬼。
“休征”：“休”，祥也。“徵”，徵兆。
“一切诸类”：如凤凰、骐麟等。
【义贯】

昔因诈习，附于“明”咒以显“灵”异“之”役使“鬼”，今所附之“明”咒力已“灭”，其所受之役使鬼“报”亦随之而“尽”，而得“生于世间”，以其贪诈之余习尚未尽故，“多”生“为”祥“休徵”兆之“一切诸”畜生“类”，如凤凰、骐麟、喜鹊等。

⑩　循类（传送鬼之后报）

【依人之鬼，人亡报尽，生于世间，多为循类。】

【注释】

“循类”：循顺传送之类，如犬、鸽等。
【义贯】

昔因讼习贪党“依”于巫祝之“人”以成形“之”传送“鬼”，今所附之“人”已“亡”，其所受之传送鬼之“报”亦随之而“尽”，而得“生于世间”，以其贪党传送之余习尚未尽故，“多”生“为循”顺传送之畜生“类”，如犬、鸽等。

三　结语

①　妄业所引，了本非有

【“阿难，是等皆以业火于枯，酬其宿债，旁为畜生。此等亦皆自虚妄业之所招引。若悟菩提，则此妄缘本无所有。”】

【注释】

“旁为畜生”：以非人天正道，故称旁生。又，依人畜养而生，故称旁生。
【义贯】

“阿难，是等”十类畜生“皆以”地狱及鬼趣之“业火”烧“干、枯”竭其下二趣妄情之水，不再润生，然为“酬”偿“其宿债”，故披毛带角，“旁为畜生。此等”诸旁生类，“亦皆”是“自”心“虚妄”惑“业之所招引”，自作自受；“若”因缘成熟，一旦“悟”知其“菩提”本心，“则此”等业报“妄缘”犹如虚空华、梦中境，“本无所有”，菩提清净心中无能无所。

②　自招自受

【“如汝所言：宝莲香等及琉璃王、善星比丘，如是恶业本自发明，非从天降，亦非地出，亦非人与。自妄所招，还自来受。菩提心中，皆为浮虚妄想凝结。”】

【注释】

“菩提心中，皆为浮虚妄想凝结”：“浮虚”，浮动虚妄。“妄想凝结”，一念妄想，凝而结成现境。如前经文所谓：“结暗为色”。谓虽菩提心中本自清净，但虚浮之妄想亦得凝结而成现境。正如虚空中本一片澄明，但以无明之乌云凝结故，亦能覆盖本心之大日光明，令自心世界成为一片黑暗。
【义贯】

“如汝所言：宝莲香等及琉璃王、善星比丘”三人之堕地狱，“如是”引发三途之“恶业”果报，“本”从“自”心妄惑中所“发明”者，“非从天降”（并非天意）、“亦非”从“地出”（非无因生）、“亦非人与”（非无辜受人牵连）。全是“自”心“妄”惑妄业之“所招”感，终究“还自来受”，无可代免。然一切众生“菩提心中”究竟本自清净，如是业果之相，“皆为浮”动“虚”幻一念“妄想凝”聚而“结”成之现境。
【诠论】

经云：“一人发真归元，十方虚空悉皆销殒。”连虚空都销殒，更何况天堂、地狱？且天堂地狱亦皆依虚空而住，怎能不随之而殒？又，如来藏菩提心中，本自清净、平等、不动；如果真正彻证了，此理自显，入一真法界，虚空粉碎、地狱天堂本皆一如所现。然而若未悟而徒说地狱本空，不务真修，只恐徒讬空言，将自误误人。因此古德言：“了即业障本来空，未了仍须还宿债。”真修之人于此宜留意焉。

第七节　人趣之因果

1．　人趣之因

①　负债者互相追债

【复次，阿难，从是畜生酬偿先债，若彼酬者分越所酬，此等众生还复为人，反徵其剩。如彼有力，兼有福德，则于人中不舍人身，酬还彼力。若无福者，还为畜生，偿彼余直。】

【注释】

“若彼酬者分越所酬”：“酬”，偿也。“分”，所偿还之分。“越”，超过。谓：如果他所还的部分，超过他所欠的（所应还的）。

“反徵其剩”：“徵”，求。“剩”，多出的。谓即反过来去追索他多付的部份。可知业力不可思议，偿债、索债分毫无差。

“如彼有力”：“彼”指原债主。“有力”，有善来之力。

“则于人中不舍人身，酬还彼力”：意即，原债主虽所得偿还超过负债人所欠的，但因此人有宿昔善业之力，并有福德，则不用堕为畜生，而只在人中以种种方式偿对方所超付的部分。

【义贯】

“复次，阿难”彼诸众生系“从是畜生”之身，以“酬偿先”世所负之“债”，然而“若彼”所“酬”偿“者”，其“分”超“越所”应“酬”偿者，“此等”还债“众生”即于来世“还复为人，反”过来向债主“徵”还“其剩”余的部分（多付的部分）。“如彼”原债主系“有”善业“力，兼有福”报贤“德”之人，“则”来世仅“于人”趣“中，不舍人身”，而“酬还彼”负债者前世以畜生身过用之劳“力。若”彼债主系“无福者”，则来世“还”生“为畜生”，反受其驱役或售卖，以“偿彼”多“余”（超收）之价“直”。

②　负命者互相杀食

【阿难当知：若用钱物，或役其力，偿足自停。如其中间杀彼身命，或食其肉。如是乃至经微尘劫，相食相诛，犹如转轮，互为高下，无有休息。除奢摩他，及佛出世，不可停寝。】

【注释】

“除奢摩他”：除了修自性本定之奢摩他法，晓了自性，反妄契真，如是即可止生死之业。

“及佛出世”：或值佛出世，闻佛说法，心开悟解，而解历劫冤结。

“不可停寝”：“寝”，息也。否则无法止息生生世世相杀、相报之业。

【义贯】

“阿难当知”：被反徵之人“若用钱物”、或卖其身，“或役”使“其力”，如是“偿”还“足”数之后，“自”然“停”止，不至越分。然而“如于中间”曾“杀彼身命，或食其肉，如是”杀食之债，“乃至”虽“经微尘劫”数，怨习难忘，彼此“相食相诛”，以肉还肉、以命还命，递相报复，“犹如”旋“转”之车“轮”一般，互为人畜，“互为高下，无有休息。除”了修自性本定“奢摩他”法，开解照了，返妄契真，可止如是生死业，“及”值“佛出世”，闻佛说法，心开悟解，能解一切冤结外，否则此相杀相食之业报“不可停”止“寝”息。

二、　十类人趣（果报）

①　顽类人

【汝今应知：彼枭伦者，酬足复形，生人道中，参合顽类。】

【注释】

“枭伦”：“伦”，类。枭类即因贪习而堕为怪鬼、再由怪鬼亦因本贪习而复转为枭类。

“酬足复形”：“酬足”，酬债已足。“复形”，恢复本形，即本人道之形，亦即再得人身。

“参合顽类”：“参合”，参杂混合。“顽”，冥顽难化。谓虽生于人中，但仍带余习，故参杂混合于冥顽难化之类之中。

【义贯】

“汝今应”以智而“知：彼”因贪习曾堕为怪鬼及“枭伦者，酬”罪已“足”之后，得恢“复”人道本“形”；虽得“生”于“人道中”，然犹带余习故，遂“参”杂混“合”于冥“顽”难化之“类”中。

②　异类人

【彼咎征者，酬足复形，生人道中，参合异类。】

【注释】

“咎征”：传凶咎徵兆之畜类。

“异类”：异类之人，如身具二形（阴阳人），六根种种反常等。

【义贯】

“彼”因淫习曾堕风魃鬼，以及传达凶“咎征”兆之畜类“者，酬”罪已“足”之后，得恢“复”人道本“形”；虽得“生”于“人道中”，然犹带余习故，遂“参合”于种种妖“异类”之人（如二形、六根异常等）。

③ 庸类人

【彼狐伦者，酬足复形，生人道中，参于庸类。】

【注释】

“庸类”：庸鄙之类，如媚世求荣、逢迎钻营、吹牛拍马之流。

【义贯】

“彼”因诳习而曾堕为魅鬼，以及“狐伦”（狐类）畜生“者，酬”罪已“足”之后，得恢“复”人道本“形”；虽得“生”于“人道中”，然犹带余习故，遂“参”合“于庸”鄙“类”之人，如媚世求荣、逢迎钻营等。

④ 狠类人

【彼毒伦者，酬足复形，生人道中，参合狠类。】

【注释】

“狠类”：狠毒无慈之类。

【义贯】

“彼”因瞋习而曾堕为蛊毒鬼，以及“毒”虫之“伦者，酬”罪已“足”之后，得恢“复”人道本“形”；虽得“生”于“人道中”，然犹带余习故，遂“参合”于“狠”暴无慈“类”之人。

⑤ 微类人

【彼蛔伦者，酬足复形，生人道中，参合微类。】

【注释】

“微类”：卑微下贱之类。如倡优仆婢等。

【义贯】

“彼”因怨习而曾堕为疠鬼及“蛔”虫之“伦者，酬”罪已“足”之后，得恢“复”人道本“形”；虽得“生”于“人道中”，然犹带余习故，遂“参合”于卑“微”下贱“类”之人，如倡优仆婢之属。

⑥ 柔类人

【彼食伦者，酬足复形，生人道中，参合柔类。】

【注释】

“柔类”：柔懦之类，如常为人欺凌而无力自护，及能力陋劣，无法独立自主者。

【义贯】

“彼”因慢习而曾堕为饿鬼，以及为人“食”啖之“伦者，酬”罪已“足”之后，得恢“复”人道本“形”；虽得“生人道中”，然犹带余习故，遂“参合”于“柔”懦无能之“类”。

⑦ 劳类人

【彼服伦者，酬足复形，生人道中，参合劳类。】

【注释】

“劳类”：劳苦之类，碌碌营生，无有休息。

【义贯】

“彼”因枉习而曾堕为魇鬼，以及“服伦”畜生“者，酬”罪已“足”之后，得恢“复”人道本“形”；虽得“生人道中”，然犹带余习故，遂“参合”于“劳”苦不息、碌碌营生之“类”。

⑧ 文类人

【彼应伦者，酬足复形，生人道中，参于文类。】

【注释】

“文类”：文雅之类，虽通文知书，然非大才。

【义贯】

“彼”因见习而曾堕为魍魉鬼，以及“应伦”之畜生“者，酬”罪已“足”之后，得恢“复”人道本“形”；虽得“生”于“人道中”，然犹带余习故，遂“参于文”雅之“类”，粗通文书。

⑨ 明类人

【彼休徵者，酬足复形，生人道中，参合明类。】

【注释】

“明类”：具世智辩聪、小才小明之类。

【义贯】

“彼”因诈习而曾堕为役使鬼，以及传达祥“休徵”兆之畜类“者，酬”罪已“足”之后，得恢“复”人道本“形”；虽得“生人道中”，然犹带余习故，遂“参合”小才小“明”、世智辩聪之“类”。

⑩ 达类人

【彼诸循伦，酬足复形，生人道中，参于达类。】

【注释】

“达类”：通达人情世故之类，而非博古通今之达道之士。

【义贯】

“彼”因讼习而曾堕为传送鬼，以及“诸循”顺之“伦”的畜生道者，“酬”罪已“足”之后，得恢“复”人道本“形”；虽得“生人道中”，然犹带余习故，遂“参于”通“达”人情世故之“类”。

三、 结语：轮转可愍

【阿难，是等皆以宿债酬毕，复形人道，皆无始来业计颠倒，相生相杀，不遇如来，不闻正法，于尘劳中法尔轮转，此辈名为可怜愍者。】

【注释】

“业计颠倒”：“业”，恶业。“计”，筹度，虚妄忖度。以恶业妄计、种种颠倒。

“相生相杀”：众生若相爱则相生，相憎则相杀。

“尘劳”：六尘于心劳动，令心劳苦，故是烦恼之异名。

“法尔轮转”：“尔”，如是，如此。“法尔”，法如是故；“法”者，因果也；如是因必得如是果，此因果之自然法则，必当如是，无从改易，故经云：“因果如是故”，省称即言“法尔”或“法尔如是”。“轮转”，即轮回。以众生于三界中轮回，犹如车轮之转动，时上时下，循环不已，故称轮转。

【义贯】

“阿难，是等”十类人道之伦，“皆以宿”世之“债酬毕”，恢“复”本“形”于“人道，皆无始来”恶“业”妄“计”种种“颠倒”，相爱则“相生”、相憎则“相杀”，因而“不”能得“遇如来”、亦“不”能“闻”诸佛“正法”，故无缘修行福慧，但“于尘劳”烦恼“中”，不断起惑造业受苦，“法尔”如是“轮转”不息，“此辈名为可怜愍者”。

第八节 仙趣之因果

一、 仙趣之因

【阿难，复有从人，不依正觉修三摩地，别修妄念，存想固形，游于山林人不及处，有十种仙。】

【注释】

“复有从人”：“复有”，尚有一类众生。“从人”，本从于人趣，意即本来就在人趣中（早就在人趣中），不同上面十种人，系从他趣中来，初得人身，犹带十余习。《楞严正脉》云：“从此仙趣以上，方与十习无干矣。”

“不依正觉修三摩地”：“正觉”，本心正觉之智，即正知见。谓这一类人，虽好修行，却不依正觉之智修正定。

“别修妄念”：“别”，另外；即有别于正法之义。谓于正法之外，另修虚妄之念。

“存想固形”：“存想”，心存妄想。“固形”，永固身形。谓心存妄想，欲求永固身形，亦即长生不死。故其法门皆以贪着身相为主，而在无常的色身上着眼，如修“精气神”或“气脉明点”，欲求以色身“白日飞升”或化为“虹光身”等，皆是着身相修行者。

“游于山林人不及处”：即所谓名山洞府、神仙隐迹之处。

【义贯】

“阿难，复有”一类本“从”于“人”趣（久在人趣中，不同上面十种人之从他道来、初得人身），虽好修行，但“不依”本心“正觉”之智“修”习正“三摩地”，而“别修”虚“妄”之“念”，心“存”妄“想”欲求永“固”无常之身“形”，以求此身之长生不死，因此“游于山林”之中，“人不及”之幽隐“处”，共“有十种仙”。

【诠论】

交光法师之《楞严正脉》云：“夫仙道起于众生厌惧无常，想身常住，妄设多途，无非志于长生不死。”圆瑛法师谓：“殊不知欲求长生则可，欲求不死，实是空言，纵使寿千万岁，亦不过后死而已。”诚如是也。《楞严经实镜疏》云：“但凡存想，便是妄认缘影；但曰固形，便是妄认色身，即佛所谓错乱修习者此也。”

私按：古今中外的宗教及哲学，多半是尝试要解决一个问题：“无常”！而其目的，即是要达到“永恒”！以此为最终目标，儒家提出的方案是：“三不朽”，立德、立功、立言。而道家则认为儒家所采取的方式是在求“名”，“名”乃依于他人，是不可靠的、是虚妄的。因此道家认为应“务实”，而主张追求不朽之事要“靠自己”，因此必须从“自身”上着手，从自己这“具体实在的”身上去修（老子曰：“名与身孰亲？”），以求此肉身长住不坏、永垂不朽，为长寿仙。至于耶稣教、回教、乃至婆罗门教其他神教，其追求永恒的方案皆是：回到“天上的父”那里，欲依附于其教中所崇拜的“永恒”不死的神，而得永生。

以如来正觉之智观之，这些（依名不朽、依肉不朽、依天父而不朽）都是虚妄的。因此释迦如来赞佛偈云：“天上天下无如佛，十方世界亦无比，世间所有我尽见，一切无有如佛者。”这一节经文讲仙道，对于中国人来说，特别重要，因为自古以来“佛道不分”的问题很严重。习正法者，须知仙道所求的肉身长寿仍在无常之数，是不究竟的。

二、　十种仙（果报）

①　地行仙

【“阿难，彼诸众生坚固服饵而不休息，食道圆成，名地行仙。”】

【注释】

“坚固服饵”：“坚固”，其心坚定，执着之谓也。“饵”，药饵。服食药饵，即“采（采）药炼丹”，平时不吃五谷（所谓“辟谷”，或“不食人间烟火”），只服用药饵或云母等。

“而不休息”：指服药不止。

“食道圆成”：指食药丹得到功效，如身强延寿，身轻行疾等。

“地行仙”：其行动虽轻疾，但不能飞行，故名地行仙。

【义贯】

“阿难，彼诸”修仙道之“众生”，其心“坚固”执着于“服”食药“饵”，不食五谷，“而”其服饵“不”稍“休息”，至得到功效，谓之“食道圆成”，身强延寿，身轻行疾，然不能升空，“名地行仙”。

②　飞行仙

【坚固草木，而不休息，药道圆成，名飞行仙。】

【注释】

“坚固草木”：坚固其心，只吃草木。盖草木即草药，只是不炼而已。

【义贯】

此类众生存想固形，其心“坚固”服食“草木，而”其服食“不”稍“休息”，至得功效，谓之“药道圆成”，能行步如飞，身轻胜前，“名飞行仙”。

③　游行仙

【坚固金石，而不休息，化道圆成，名游行仙。】

【注释】

“金石”：如烹煎铅汞、炼养丹砂（此于道家称为“外丹”）。

“游行仙”：此类仙中，有为了自我超脱而游于世外者，亦有为了利济世间而游于尘寰者，而皆称为游行仙。

【义贯】

此类众生，存想固形，其心“坚固”服食“金石，而”其服食“不”稍“休息”，至能化形易骨，点石成金，谓之“化道圆成”，其或游于世外，或游于尘寰，“名游行仙”。

④　空行仙

【坚固动止，而不休息，气精圆成，名空行仙。】

【注释】

“动止”：此为以二法修行：固精练气。“动”则练气以养身，“止”，则固精以安神。故此法即含所谓修“精气神”。按：道家练气要练成“龟息”；“固精”，即不漏、不泄、不遗，而以此为养生及得仙之大要。

【义贯】

此类众生存想固形，其心“坚固”于“动止”二法之修行，“而”于彼二法“不”稍“休息”，练气固精，至能达于气精两化，谓之“气精圆成”，能乘云御龙，游于虚空，“名空行仙”。

⑤　天行仙

【坚固津液，而不休息，润德圆成，名天行仙。】

【注释】

“津液”：服食津液。上出者为津，下咽者为液。津即是口水。道家认为口水很宝贵，故有所谓：“十滴津一滴血，十滴血一滴精”之说。故认为“吞津”可以养生。

【义贯】

此类众生存想固形，其心“坚固”服食“津液，而”其服食“不”稍“休息”，至水火相济，结为内丹，谓之“润德圆成”，能乘正御气，游于天上，“名天行仙”。

⑥　通行仙

【坚固精色，而不休息，吸粹圆成，名通行仙。】

【注释】

“坚固精色”：“精”，日月之精华。“色”，云霞之彩色。谓坚固其心以采吸日月之精华，餐啜云霞之彩色。

“通行仙”：得形与气化，神与物通，能穿金石、蹈水火，而与造化交通，故称通行仙。

【义贯】

此类众生存想固形，“坚固”其心以吸日月之“精”、啜云霞之“色，而”其吸啜“不”曾“休息”，以致“吸粹圆成”之境，得形与气化，神与物通，“名通行仙”。

【诠论】

《楞严经正脉》云：“予亦曾见仙书言朝闭目以东方，而采（采）日精饮之。夜采（采）月华，乃至服五星等；是谓‘精色’。而言‘通行’者，亦以精神流贯，而与造化交通也。”

⑦ 道行仙

【坚固咒禁，而不休息，术法圆成，名道行仙。】

【注释】

“坚固咒禁”：“咒”，咒术。“禁”，禁伏，即降伏法。然此咒禁法系外道之咒术，非如来之正道真言密法。

【义贯】

此类众生存想固形，“坚固”其心修行“咒”术“禁”制之法，“而”其咒禁之法“不”曾“休息”，及至其咒“术”之“法圆成”，乃以此道养身，“名道行仙”。

⑧ 照行仙

【坚固思念，而不休息，思忆圆成，名照行仙。】

【注释】

“坚固思念”：“思念”，沉思静念。

“思忆圆成”：《楞严经正解》云：“存想顶门而出神，或系心脐轮而炼丹，皆思忆圆成。”按“出神”，即所谓“阳神出窍”或“阴神出窍”也，或曰“开顶”。“神”者，魂魄也，亦即俗所谓“灵魂出窍”。此皆是外道法，非佛正法，为佛弟子不应习学。

【义贯】

此类众生存想固形，“坚固”其心，沉“思”静“念，而”其思念“不”曾“休息”，至“思忆圆成”之境，能气冲顶门而出神，“名照行仙”（以其精神出入自在，其气上下交通，神形照应，故名）。

⑨ 精行仙

【坚固交遘，而不休息，感应圆成，名精行仙。】

【注释】

“交遘”：即男女交媾。谓以坎离交遘，而结仙胎，此即是所谓“男女双修法”、或“双身法”，或“采（采）补之术”（采（采）阴补阳，采（采）阳补阴，令致阴阳均衡调合，便成仙道）

【义贯】

此类众生存想固形，“坚固”其心于男女“交遘”，谓令阴阳均衡调合而致身成仙胎，“而不休息”，以致阴阳“感应圆成，名精行仙”。

【诠论】

交光法师于其《楞严经正脉》中云：此种以男女交遘以求仙之道，“内教固辟为魔论，而仙道亦鄙为下品。此为投人之欲，狂迷者多惑之，正人君子绝口远之可也。”交光法师之意为：这种男女交遘的双修法，佛法中固然破斥为魔说，而正派的仙道也是鄙视他们的，认为是下流之行。推究其法，原为投人之所欲，狂迷者多惑之。（按：彼等不但惑之，且妄引佛经之语以护己说，如引《维摩诘经》云：“先以欲钩牵，后令入佛道”，殊不知，《维摩诘经》的“以欲钩牵”之“欲”，不是淫欲，或教人淫欲证佛道！而是示之以种种信佛学法之利益，如《地藏经》所说的“家宅平安”、安产、无难等二十八种利益，乃至出入神护、决定菩提等大利。以此引起他“学佛之欲”、“修行之欲”，此是善欲，是“欲、勤、心、观”的“欲”，不是淫欲、秽欲，欲以交遘成就清净法身的愚痴不通之邪思、邪欲。然愚人不解，以自心贪爱而乐求邪法，更曲解佛经以为自辩，如是于邪行外，更谤正法，其罪即如“宝莲香比丘尼”及“善星比丘”，犯破法罪——要而言之，你爱邪行就邪行罢，但不要把佛法扯进去，歪曲佛法来作为护身符、合理化的藉口，且以自高，以秽行为修道，即是混淆正法，破坏如来正法，误导众生，罪上加罪。

⑩ 绝行仙

【坚固变化，而不休息，觉悟圆成，名绝行仙。】

【注释】

“觉悟圆成”：“觉悟”，此非佛之觉悟，乃仙道之人，心存化理，久而与造化相通，而谓之觉悟。

【义贯】

此类众生存想固形，“坚固”其志以求五行“变化，而不休息”，至于“觉悟圆成”，谓能移山倒海，翻易四时，“名绝行仙”。

三、 结语：不出轮回（仍处轮回）

【“阿难，是等皆于人中炼心，不修正觉，别得生理，寿千万岁，休止深山或大海岛，绝于人境；斯亦轮回，妄想流转；不修三昧，报尽还来散入诸趣。”】

【注释】

“于人中炼心”：“人中”，于人道中，怖惧无常生死。“练心”，修练妄想之心。

“别得生理”：“别”，于正道外。“生理”，延生之理。

“妄想流转”：“妄想”，于躯壳上求长生不死，实是贪色又贪命，于内外之色法上所示（举如其所用之药、饵、草木、金石、气精、津液、日月星云精色、咒禁、思念、交媾、五行变化等）种种妄想。“流转”，故仍属生死流转之法。

“不修三昧”：“三昧”，指真实三昧、正定。盖欲免轮回须断妄想、欲断妄想，须修三昧，而后假三昧之力，照断无明妄惑，妄想斯灭。然而求仙之人，不但不修真实三昧，且又种种妄想邪修，不求断除贪爱，无怪乎其于三界流转不断。

【义贯】

“阿难，是等皆”是“于人”道“中”怖惧无常生死，而别修“炼”妄想“心”，以求长生不死，“不修正觉”，存想固形，于正法外“别得”延“生”之“理”，得世“寿千万岁，休止”于“深山或大海岛”中，“绝于人”烟之“境”；然“斯亦”属“轮回”之中，以于躯壳上求长生、及贪色、贪命种种“妄想”，故仍属生死“流转”之法。又以其“不修”真实“三昧”正定，故仙“报”受“尽”，仍旧“还来”改头换面，“散入诸趣”之中。

第九节　天趣之因果

一、　天趣之因

【阿难，诸世间人不求常住，未能舍诸妻妾恩爱。】

【注释】

“不求常住”：交光法师云：“此四字即三界总因。”“常住”，指常住真心。谓世间之人多不求常住之真心，以达不生不灭之法身境界。

“未能舍诸妻妾恩爱”：亦即未能离欲。

【义贯】

“阿难，诸世间人”，多“不求”自觉“常住”真心，且“未能舍诸妻妾恩爱”及诸欲，而依有为事相，求有漏果报，生于欲界天。

二、　诸天趣

A．　欲界天

（A）　六欲天

①　四天王天

【于邪淫中心不流逸，澄莹生明，命终之后，邻于日月。如是一类，名四王天。】

【注释】

“于邪淫中，心不流逸”：“流逸”，奔流纵逸。谓有一类众生，虽未离欲，但谨守五戒，不犯邪淫。不但身不犯邪淫，连于心中也不流逸于邪淫之事，例如婚外情或狎妓。

“澄莹生明”：此指其心中之爱水。谓此类众生，由于不邪淫，故其心中之爱水澄清莹洁，因而心生光明。

“命终之后，邻于日月”：以其心生光明，故果报为与光明之体（日月）邻接。盖四天王天生于须弥山腰，近于日月宫。

“四王天”：四王天为帝释天之外臣之一；四天王为；东方持国天王、南方增长天王、西方广目天王、北方多闻天王。此四天离人间之地面四万二千由旬，身长拘卢舍四分之一（相当于七十五丈），天寿五百岁，其一昼夜等于人间五十年。（故其天寿相当于人间九百余万年）。此天中人行淫欲时，不再以男女根相交，而但以交抱（拥抱）为淫。

【义贯】

其中一类众生，谨守五戒，“于邪淫”戒“中”，不但身不犯，且于“心”念亦“不”奔“流”纵“逸”于邪淫事，故其心中爱水“澄”净“莹”洁，因而心“生”光“明”。于其“命终之后”，以其身心明洁，故感得以舍人身、获天身，而上生于须弥山之山腰，“邻于日月”宫；“如是一类”众生“名四王天”。

【诠论】

天趣与仙趣不同。《楞严正脉》云：“世人仙天不分，而学仙者滥附于天，且谓诸天皆彼祖仙，今略辩之。”《正脉》接着说：仙人是以人身，而贪恋长生，故仙人最怕“舍身、受身”（即舍此身、受后身；因一舍身即是仙报享尽，不再长生、不得再为仙矣。）然而诸天却都是先舍去人身，然后才受天身，而仙人则是爱着不舍其人身，故是大不同。又仙趣与天趣之住处不同：仙人所住，最高、最上的，莫过于蓬莱岛与昆仑山，但蓬莱岛与昆仑山皆非在天上，而是在人间；仙伦对于天上的四王天之住处尚且够不上，何况四天王天以上之六欲天，更不论色界天、净居天等。由是可知，天道是三界众生之中最尊胜的一道，绝非欲界之鬼、神、仙之所能比拟。惜乎中国自古以来，求仙者多，学佛者寡，滋可叹哉。

②　忉利天

【于己妻房淫爱微薄，于净居时不得全味，命终之后超日月明，居人间顶，如是一类名忉利天。】

【注释】

“于己妻房淫爱微薄”：谓即使于正淫，其贪爱亦不深。

“于净居时，不得全味”：“净居”，指平日修行。“味”，净味。谓于平日修行时，有时仍会有淫念生起，因此其净行之味不得完全，即仍未完全不行淫，偶而与妻房有淫行。

“命终之后超日月明”：因其连正淫亦少，故身心比生于四天王天之众生更加明净，由是感得命终之后超日月光。

“忉利天”：此云三十三天，因其四方各有八天，中有一天，其都城名善见城，为帝释所居。此天离地八万四千由旬，在须弥山顶。其天人身长半拘卢舍（相当于一百五十丈夫），天王帝释之身长为一拘卢舍（三百丈）。其天之一昼夜等于人间一百年；天人之天寿一千岁（相当于一千八百余万年）。四天王天与忉利天，由于未全离地，故统统称为地居天。此天中人行淫欲时，与四王天一样，不再以男女根相交，而但以交抱（拥抱）为淫。

【义贯】

另有一类众生，不但不作邪淫，即使“于己”之“妻房”之正淫，亦“淫爱微薄”，然“于”平日“净居”修行“时”，亦间有淫念起，而偶有正淫，故“不得全”其清净之法“味”（净行不得完全），然以其身心比四王天众生又更加明净，故其“命终之后”，即感得“超日月”光“明”之身，而得生于须弥山顶，“居”于“人间”之“顶，如是一类”众生，“名忉利天”。

③ 焰摩天

【逢欲暂交，去无思忆，于人间世动少静多；命终之后，于虚空中朗然安住，日月光明上照不及，是诸人等自有光明，如是一类名须焰摩天。】

【注释】

“逢欲暂交”：谓即于欲境现前时，暂时相交接。来世生焰摩天之人，其在世时，便不再有男女交媾之贪爱，而只是忽有欲起时，暂且行之而已，并非存心为之。

“去无思忆”：“去”，过去，即事毕后。谓忽起之淫事过后，便不再去回忆或回味它。

“于人间世动少静多”：“动少静多”，即少诸造作，因于人间诸欲已非有深染故。

“于虚空中朗然安住”：“朗然”，光明貌。谓此类众生之所以能于虚空中朗然安住，是由于欲薄，并且静多动少的果报。

“日月光明上照不及”：此天所居，其高度已超过日月宫，且高过日月光明所能及之处。

“是诸人等自有光明”：“自”，自身。然而这些天人，他们的身体自己能发出光明，故不须藉世间的日月光，也不会处于黑暗。

“须焰摩天”：此天以日月光明烛照不及，而自有身光，故不以明暗来划分昼夜，而以莲花之开合来分。此天离地十六万由旬，有地如云，诸天众朗然安住。天人身长二百二十五丈，其一昼夜等于人间二百年，天寿二千岁，相当于人间三千六百万余岁。须焰摩天又译为焰摩天、或夜摩天。此天中人行淫时，但以执手为淫。

【义贯】

此类众生在人世时，若“逢欲”境现前之时，只“暂”时相“交”而已，并不存心为之，且事情过“去”之后亦“无思”念“忆”想其事（不再回味），加以其“于人间世”非有深染故“动少静多”，少诸造作。当其于人间“命终之后”，即“于虚空中朗然安住，日月”之“光明上照不及”此天，然“是诸人等”其身“自有光明，如是一类”众生“名须焰摩天”。

④ 兜率天

【一切时静，有应触来，未能违戾；命终之后上升精微，不接下界诸人天境，乃至劫坏，三灾不及，如是一类，名兜率天。】

【注释】

“一切时静”：此类众生比上一类（来世生夜摩天者）更进一步；上一类在世时是“动少静多”，此类已达于一切时中，皆能静而不动。

“有应触来，未能违戾”：“应触”，应行之触。“来”，指相引诱或逼迫。“违戾”，抗拒、不顺从。谓此类众生在世间时，其淫欲虽已达于一切时皆静止，但若有诱惑来时，却也仍无法抗拒。

“上升精微”：“上升”，即上升而受生。“精微”，精细微妙之境。

“三灾不及”：这是指兜率内院。“三灾”为水、火、风三灾。以内院为补处菩萨所住之处，犹如诸佛净土，故三灾不能及。

“兜率天”：又译为兜术天、或兜率陀天，义为知足。此天之天人是以相视而笑为淫事，连手也不再接触了（故离欲更远）。此天离地三十二由旬，天人身长三百丈，其一昼夜等于人间四百年，天寿四千岁，合人间七千二百万余年。

【义贯】

此类众生于人世间“一切时”皆能“静”而不动，设“有应”行之欲“触来”相诱，彼人犹“

未能违戾”其诱而顺从之，（然并不主动为，故又较前为胜）。其人于人间“命终之后”，即“上升”于“精”细“微”妙之天境，其内院“不接下界诸人天境，乃至”于“劫坏”之时，水火风“三灾”亦“不”能“及，如是一类”众生，“名兜率天”。

⑤ 化乐天

【我无欲心，应汝行事，于横陈时，味如嚼蜡；命终之后，生越化地，如是一类，名乐变化天。】

【注释】

“我无欲心，应汝行事”：此类众生，自己实无淫欲之心，只是应其眷属而行房事。

“于横陈时”：“横陈”，玉体横陈，指行房之时。

“味如嚼蜡”：淡然无味之义。

“生越化地”：“生”，转生。“越”，超越，指超越下天（兜率天），意即比兜率天还要高。“化”，变化，指能自行变化五尘之乐具，而自受用。“地”，境界。

“乐变化天”：简称化乐天。此天中人但以互相熟视为淫，连笑都不用了。此天离地六十四万由旬，其地如云，天人身长三百七十五丈，其一昼夜等于人间八百年，天寿八千岁，合人间一亿四千四百万余岁。

【义贯】

此类众生在世时，其心态为“我”实“无”淫“欲”之“心”，但“应汝”而“行”房“事”；故“于”玉体“横陈”行事之“时，味如嚼蜡”，索然无味。此类众生于人间“命终之后”，即得“生”于超“越”下天、能自行变“化”五欲乐具之境“地；如是一类”众生“名乐变化天”。

⑥ 他化自在天

【无世间心，同世行事，于行事交，了然超越；命终之后，遍能出超化无化境。如是一类，名他化自在天。】

【注释】

“无世间心”：谓厌离世间，已无乐着世间之心。

“同世行事”：“行事”，行夫妇事。谓示与世间人相同，亦行夫妇之事。

“于行事交，了然超越”：于行事相交之际，完全超越之，指完全没有欲想。

“遍能出超化无化境”：“遍”，完全。“出超”，出过超越。“化无化境”，能变化之境及不能变化之境；能变化，指第五化乐天。“无化”之境，指其他以下四天。

“他化自在天”：此天于五尘欲境，不劳自己变化，皆是他天之所变化者，而此天之天人得以自在取而受用。此天离地一百二十八万由旬，天人身长四百五十丈。其一昼夜等于人间一千六百年，天寿一万六千岁，合人间二亿八千八百万余岁。又此天之天人，以眼暂视，便为淫事。

【义贯】

此类众生已全“无世间”乐着之“心”，然仍权“同世”间人而“行”夫妇“事”，然“于行事”相“交”之际，却“了然超越”，毫无欲想。其人于人间“命终之后”，则“遍能出”过“超”越能作变“化”之第五天以及“无”变“化”之能的下四天之“境。如是一类”众生，“名他化自在天”。

【诠论】

《瑜伽师地论》云：“第六天上别有魔罗所居天宫，即他化自在天摄”。故可知，欲界天之魔王，是属于他化自在天之一部分（为他化自在天所摄），但并非他化自在天即是欲界天之魔王。

（B） 结语：仍属欲界

【阿难，如是六天，形虽出动，心迹尚交，自此已还，名为欲界。】

【注释】

“形虽出动”：“出”出离，远离。“动”，动乱，尤指淫欲时的动乱之相。谓六欲天之天人形体上已无男女交合的动乱之相。关于六欲天人之淫事，有偈云：“四王忉利欲交抱，夜摩执手兜率笑，化乐熟视他暂视，此是六天淫欲乐。”

“心迹尚交”：“迹”，行迹，迹相。“心迹”即心之行相，亦即心行。“交”，交合。谓于心行上仍有交合之想；是故其心仍不能完全无淫念；即使其形体上已不再以男女两根相交成其淫事，而仅以拥抱、握手、对笑、熟视、暂视等极细微之行为以代之，但其心仍无法完全去除淫想，故仍在欲界。

“自此已还”：“此”，指第六欲天。“已还”，以下。谓从这六欲天，以下乃至于阿鼻地狱。

“名为欲界”：都同名为欲界；因为五趣胜劣虽殊，苦乐差别尤大，但同样都有五欲。欲界中，上括六欲天（天趣），中有仙趣及人趣、鬼神趣，下含畜生趣、地狱趣，故欲界于法相学中又称为“五趣杂居地”。

【义贯】

“阿难，如是”欲界“六天”，其“形”体上“虽”已超“出”男女交合时的“动”乱之相，渐达于静止，然其“心”行之“迹”相上“尚”有“交”合之想，（心淫不能完全去除）。“自此”六天“已还”（以下），至于阿鼻地狱，其中所有一切五趣众生，皆同“名为欲界”（是故欲界又名五趣杂居地）。

【诠论】

《楞严经正脉》云：欲生此六天，“行功禅定为缘，通修十善为因。但十善之中，断欲为要，设不断欲，十善何成？如来为人从要故，惟约欲轻、欲重，而分胜劣。本经修楞严大定，以淫欲为生死冤家，故此中惟约欲。六（欲）天以‘寡欲’而上升，四禅（天）以‘绝欲’而高蹈（dǎo：跳动）。故知，不断淫欲，上界（色、无色界）犹不可（期）望，况欲证无上菩提耶？”圆瑛法师云：“所以欲修三摩地，而出生死海者，必须先斩此一关也。”善哉斯言。

大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经义贯

卷　九

B．　色界天——四禅天

（A）　初禅三天

1．　三天名义

①　梵众天

【“阿难，世间一切所修心人，不假禅那，无有智慧，但能执身不行淫欲，若行若坐，想念俱无，爱染不生，无留欲界；是人应念身为梵侣。如是一类，名梵众天。”】

【注释】

“所修心人”：即修心之人。

“不假禅那，无有智慧”：“假”，藉，利用。“禅那”，禅定，或亦指首楞严定。“智慧”，指佛慧，真实之智慧。谓：若修行人，不修无漏的禅定，亦未得佛智。

“但能执身，不行淫欲”：以无智慧，故不能行慧观，观欲不净、无常、苦、空等，而令其心究竟离欲；因此他们只能以信解力、意志力、及持戒力制欲，执身不淫。

“想念俱无”：“想”，忆想。“念”，思念。已作而思之曰想；未作、欲作而思之曰念。

“无留欲界”：“留”，居留。谓来世不再居留于欲界。（但这只是暂时如是；因为尚未证圣道，未究竟出离欲界；故与阿那含之永离欲界不同。）

“是人应念身为梵侣”：这是译者省文，应言“是人命终后，应念……”。“梵侣”，梵天之俦侣。亦即化生于色界初禅天中，为禅天中人。

“梵众天”：为梵天王之子民，天寿二十小劫，身长半由旬。

【义贯】

“阿难，世间一切所”有“修心”之“人”，若“不假”无漏“禅那”修习佛定，且“无有”真实“智慧”，而他们“但能”以信解力及持戒力“执身不行淫欲”，甚至“若行若坐”四威仪中，欲“想”与欲“念俱无”，欲“爱”之“染不生”于心，故其人来世“无”复“留”居于“欲界”；“是人”命终之后，即“应念”化生于色界天上，“身为梵”天之俦“侣。如是一类”众生，“名梵众天”。

【诠论】

从色界初禅天以上的十八天，虽然都已离欲染，但尚有色质，貌如童子，身白银色，衣黄金色，但无男女之别，纯是化生，以其色身殊胜，故称为色界。

色界又称梵世，或梵天。梵者，净也，以离欲染而得清净。色界天不但离淫欲，连食欲及睡欲都已离，稍有饥饿或困倦，便以禅悦为食，入于禅定，出定时，即精神饱满，如欲界人吃饱、睡饱一般。因此，欲生禅天，须先离欲，不但离淫欲，且离五欲，才能超离欲界，生于色界。故经云：“离欲得初禅”。

②　梵辅天

【欲习既除，离欲心现，于诸律仪爱乐随顺，是人应时能行梵德，如是一类名梵辅天。】

【注释】

“欲习既除”：淫欲之习已经伏除。

“离欲心现”：离欲之净心显现。

“爱乐随顺”：爱乐随顺不违诸律仪，不再是强制执行。这是因为这类人，已有定力，已产生定共戒，故由其定力所持故，自然能持戒清净，因此不再有强行之苦，而有顺于定力而行，得顺行之乐。

“梵辅天”：“辅”辅臣，为梵天王之辅臣。天寿四十小劫，身长一由旬。

【义贯】

此类众生淫“欲”之“习既”已伏“除，离欲”之净“心”即得显“现，于诸律仪”已能由定力所持故，“爱乐随顺”不违。“是人”于命终后，“应时”生于色界初禅天，而自然“能行

梵”臣之“德”，辅佐梵王弘扬德化，“如是一类”众生“名梵辅天”。

③ 大梵天

【身心妙圆，威仪不缺，清净禁戒，加以明悟，是人应时能统梵众，为大梵王。如是一类名大梵天。】

【注释】

“加以明悟”：“明悟”，即有智慧。谓不但具戒，且具智慧，有戒定慧。当然，其定力必然比前更胜。

“大梵天”：初禅天之王，天寿六十小劫，身长一由旬半。

【义贯】

此类众生“身心妙圆”，四“威仪”俱皆“不缺”，不但具“清净禁戒”，且“加以明悟”之智慧。“是人”于命终后，“应时”生于色界初禅天，自然“能统”御诸“梵众，为大梵王。如是一类”众生“名大梵天”。

2. 结语：伏漏、离欲界苦

【阿难，此三胜流，一切苦恼所不能逼，虽非正修真三摩地，清净心中诸漏不动，名为初禅。】

【注释】

“三胜流”：即初禅三天：梵众天、梵辅天、大梵天。“胜”，殊胜，此为与下界比而有二种殊胜：身胜及乐胜。“流”，辈，流趣。

“虽非正修真三摩地”：“正修”，依真本而修，即依性（如来藏性）起修。“真三摩地”，指如来正觉之三摩地。盖四禅八定乃属“凡夫定”，而如来正觉之三摩地是为佛定、无漏定。

“诸漏不动”：“漏”，烦恼。此指欲界的烦恼所不能动。

“初禅”：初禅于三界九地中，又称“离生喜乐地”，以初离欲界生死烦恼，得禅定之喜乐故。于三灾中，初禅天仍能为劫火所烧，即所谓“火烧初禅”。

【义贯】

“阿难，此三”种殊“胜流”趣之天人，已臻“一切”欲界之八“苦恼所不能逼，虽”仍“非”依真本而起“正修”得如来正觉之“真三摩地”，仍属凡夫定者（而非佛定），然于其持戒且修定之“清净心中”，为欲界“诸漏”所“不”能“动，名为初禅”天（离生喜乐地）。

【诠论】

四禅八定属凡夫定，但于正定中，亦有“四禅八定”之名。然而凡夫定中的四禅八定，与正定中的四禅八定，名同而义不同。有何不同？

一、方法不同，即所依不同。凡夫定为依有漏心识或其他世法起修，如依地、水、火、风等；而正定须依本性、净圆觉性而修，故二者不同。

二、目标不同：同样是达到初禅，乃至四禅，但求凡夫定者系以此为最终目标，以此为满足，亦即以现生能达初禅定，乃至四禅定，来世得生色界天，暂离欲界苦，以此为足，不知禅天仍在轮回之中。而正定者，系依本性而修；虽亦达初禅，乃至四禅之境界，但禅定对他们而言，只是手段，因他们要依此定力而进修首楞严三昧，得于佛定。

故两者目标迥然不同。是故应知，修正定者，虽亦得四禅四定，但只得其名，只达其境界，而不住于其中，不味着其境界，故能入乎其中，出乎其外，进修无漏。

（B） 二禅三天

1. 三天名义

① 少光天

【“阿难，其次梵天，统摄梵人，圆满梵行，澄心不动，寂湛生光；如是一类名少光天。”】

【注释】

“其次梵天”：亦即高于初禅之梵天。

“圆满梵行”：“梵”，清净义，因二禅天人具足戒定慧，故称圆满。然而须知，其定慧并非如来无上的佛定、佛慧。又，与初禅三天相比，梵众天具戒，梵辅天具戒定，大梵天具戒慧；今二禅天具戒定慧，故称圆满梵行。

“少光天”：以其心光及身光尚劣，故称“少光”。天寿二大劫，身长二由旬。

【义贯】

“阿难，其次”高于初禅之“梵天”，乃“统摄梵人”，具戒定慧，“圆满梵行，澄”凝“心”水“不动”，因而“寂”静“湛”然而起用，全身“生光，如是一类”众生，“名少光天”。

② 无量光天

【光光相然，照耀无尽，映十方界遍成琉璃；如是一类名无量光天。】

【注释】

“光光相然”：“光光”，身光与心光。“相然”，辗转相燃相映照。以其定力转胜，故其光亦胜于前。

“无量光天”：天寿四大劫，身长四由旬。

【义贯】

此类众生由于定力转胜，其光亦胜，身“光”与心“光”辗转“相然”相映，“照耀无尽，映”照“十方”小千世“界”皆“遍成琉璃；如是一类”众生，“名无量光天”。

③ 光音天

【吸持圆光，成就教体，发化清净，应用无尽；如是一类名光音天。】

【注释】

“吸持圆光”：吸取执持圆满之光明。

“成就教体”：成就以光代音之梵行教体。

“发化清净”：“发”，宣发。“化”，梵行之教化。“清净”，以无着无染故清净。

“光音天”：天寿八大劫，身长八由旬。

【义贯】

此类众生“吸”取执“持圆”满之“光”明，“成就”其以光代音之梵行“教体”，宣“发”梵行之教“化清净”无着无染，“应用无”有穷“尽；如是一类”众生“名光音天”。

2． 结语：离忧、伏粗漏

【阿难，此三胜流，一切忧悬所不能逼，虽非正修真三摩地，清净心中粗漏已伏，名为二禅。】

【注释】

“一切忧悬所不能逼”：因为于初禅天中，刚离于欲界苦，恐怕还会坠落，故忧愁悬挂，其心隐隐不安，须时时以修“有觉有观”来对治。今既已至于二禅天，离欲界已远，因此害怕坠落的恐惧感已息，忧悬所不能逼，因而安心于定中入“无觉无观”之观行。

“虽非正修真三摩地”：虽是无觉无观，但也仍非如来之正觉三摩地，仍属有漏定。

“粗漏已伏”：“粗”，大也。初禅时只得漏心（烦恼心）不动，但尚未能制伏。今二禅天中，能以定力压伏前五识烦恼心，令不起现行，故称“粗漏已伏”。

“二禅”：于三界九地中，又称定生喜乐地，以其能以定力功德，发生喜乐。此天于三灾中，火灾不到，但有水灾，即所谓“水漫二禅”，以其心中具有喜水故。

【义贯】

“阿难，此三”种殊“胜流”趣之天人，“一切”初禅天人怖坠之“忧”虑“悬”罣（挂）“所不能逼，虽非”依寂常之真心“正修真”实“三摩地”，然其“清净”梵行“心中”，前五识现行之“粗漏已”以定力压“伏”不起，“名为二禅”天（定生喜乐地）。

（C） 三禅三天

1． 三天名义

① 少净天

【阿难，如是天人，圆光成音，披音露妙，发成精行，通寂灭乐；如是一类名少净天。】

【注释】

“圆光成音”：其圆满之光明成就音声。

“披音露妙”：披发音声，显露妙理。

“发成精行”：复依妙理发成精玄之行。

“通寂灭乐”：“通”，达到。谓：以定力初伏第六识，而达于禅定中轻安之心所发寂静之乐。然此寂灭乃相似寂灭，非可滥于本性之寂体全显之真寂灭，两者系同名而异体。

“少净天”：天寿十六大劫，身长十六由旬。

【义贯】

“阿难，如是天人”，以其“圆”满之“光”明“成”就“音”声，而“披”发“音”声显“露妙”理，复依妙理而“发成精”玄之“行”，更以定力伏第六意识而“通”达相似“寂灭”之禅定“乐”，非真寂灭，“如是一类”众生“名少净天”。

② 无量净天

【净空现前，引发无际，身心轻安，成寂灭乐；如是一类名无量净天。】

【注释】

“净空现前”：“净空”，净境亦空。谓此类天人，以定力转深，故得令其于少净天所证之净境，亦达于空。以净境亦空故，达无量净。

“引发无际”：“无际”，无边际。谓引发虚空与净境皆无边际。

“无量净天”：天寿三十二大劫，身长三十二由旬。

【义贯】

此类天人，以定力转深，故“净”境亦“空”之境界得以“现前”，因而“引发”空与净皆“

无”边“际”，斯觉“身心轻安”，无累无碍，“成”就相似“寂灭”之“乐；如是一类”众生“名无量净天”。

③ 遍净天

【世界身心一切圆净，净德成就，胜托现前，归寂灭乐；如是一类名遍净天。】

【注释】

“胜托现前”：“胜”，殊胜。“讬”，讬付、寄托之处，即安身立命之处所。谓此天之天人，自以为已达到究竟安身立命之处。

“遍净天”：以其所触之处皆成净妙，故称“遍净天”。天寿六十四大劫，身长六十四由旬。

【义贯】

此类天人定力又复转深，其依报之“世界”及正报之“身心，一切圆”满清“净，净德成就”，妙乐无穷（有漏世间之乐莫过于三禅乐），故彼天人乃自以为殊“胜”究竟“托”付身命之处已然“现前”，而“归”于此地之相似“寂灭”之“乐。如是一类”众生，“名遍净天”。

2． 结语：身心安稳、与喜乐俱

【阿难，此三胜流具大随顺，身心安隐，得无量乐，虽非正得真三摩地。安隐心中欢喜毕具，名为三禅。】

【注释】

“具大随顺”：指此类天人对于其所修世间禅之相似寂灭，具大随顺；非是顺于真如涅盘法性。

“身心安隐，得无量乐”：“身心安隐”，因为六识之现行已伏，不再有现行烦恼，故得安隐。“隐”，《玉篇》：安也。《辞海》：“《晋书顾恺之传》：‘行人安稳，布帆无恙。’（安稳）亦作安隐。”“得无量乐”，以三禅已离于二禅之喜支，唯有乐支（喜受较粗，乐受较细），其乐周遍，故曰“得无量乐”。

“三禅”：三禅天于三界九地中称为“离喜妙乐地”。此天于劫末，水火二灾皆不能至，然仍有风灾，故语曰：“风吹三禅”，以三禅犹未离风相之出入息故，风灾得至。

【义贯】

“阿难，此”三禅天中之“三”种殊“胜流”趣之天人，于世间禅之相似寂灭“具大随顺”，由于其六识之现行烦恼已伏，故“身心安隐”，且以离于二禅之喜支，故证“得”周遍“无量”之禅定“乐，虽非”真“正”依寂常真心而证“得真”实之“三摩地”，然于其“安隐心中，欢喜毕具，名为三禅”天，离喜妙乐地。

【诠论】

一般而言，学佛的目的在于“离苦得乐”；若得三禅之果报，则于世间有漏之乐即已达到极致，因为世间一切快乐中，无过于三禅者；这也是因为四禅系入于舍受，不苦不乐，因此，以世间人的眼光来看，便不得谓快乐或不快乐。至于四禅以上的四空处天，由于是无色界，因此更加与苦乐无涉。

纵观三界六趣之苦乐，欲界之地狱趣及饿鬼趣纯是受苦；人趣与畜生趣，苦乐参半；仙趣与六欲天，乐多苦少，然其乐之本质仍是五欲之乐。至于色界，初禅天已离于欲界苦，得“离苦”之喜乐；二禅天得“定”之喜乐；三禅天离于二禅较粗之喜受，而纯受乐受；四禅天则连乐受亦觉其相太粗、太扰动，故于乐受亦以定力而离之，入于舍受，证得不苦不乐受，住甚深禅定；虽然如是，但此四禅天之定依然属于世间禅，系有漏定，犹不能断生死烦恼，这点不可不知。

（D） 四禅凡天

1． 凡外四天

① 福生天

【阿难，复次天人不逼身心，苦因已尽，乐非常住，久必坏生。苦乐二心俱时顿舍，粗重相灭，净福性生；如是一类名福生天。】

【注释】

“不逼身心”：谓以苦恼忧悬不起，故得以不逼恼身心。

“苦因已尽”：此指不求欲乐，六识驰求之心已止，故称为苦因已尽，然须知此非如圣道之已修断苦因。

“乐非常住，久必坏生”：“乐”，指三禅之乐。谓明了世间一切乐皆非常住，“坏”，变坏。谓乐久之后，必有坏相生，坏相生后，其乐必灭。

“粗重相灭”：“粗重”，指苦与乐。谓由于苦与乐于清净心中，仍为生灭之相，仍是一种负担，而今此粗重之相已灭。

“净福性生”：舍心不动之净福性乃得生起。

“福生天”：天寿一百二十五大劫，身长一百二十五由旬。

【义贯】

“阿难，复次”此类“天人”已达苦恼忧悬“不逼身心”之境界，其六识现行之“苦因已尽”，亦明了一切世间“乐”皆“非常住，久”后“必”有“坏”相“生”起。因此此天于“苦乐二”种“心”所“俱时顿舍”，故苦与乐之“粗重相”皆悉除“灭”，而舍心不动之“净福性”于焉“生”起；“如是一类”众生“名福生天”。

② 福爱天

【舍心圆融，胜解清净，福无遮中得妙随顺，穷未来际；如是一类名福爱天。】

【注释】

“舍心圆融”：“舍心”，以“舍定”而住于“舍受”（不苦不乐）之心。“圆融”，圆满融洽。谓由于此类天人之舍定更深，功行纯熟，故能令其所修之舍定圆融于一心之中，无有扞格。

“胜解清净”：“胜解”，即理解殊胜且决定，谓了知“舍定”系决定且殊胜之行，如此之理解，决定不异，故称为“胜解”。“清净”，指能所双亡，故云清净。

“福无遮中”：“无遮”，无遮限。谓以“舍心”圆满融洽，故无遮限。

“得妙随顺”：得上妙之随顺，即于“舍定”得大自在，毫无遮障。

“穷未来际”：谓尽未来际，爱乐、随顺“舍定”。

“福爱天”：以此天之福，于有为界中最为可爱，故名。此天天寿二五○大劫，身长二五○由旬。

【义贯】

此类天人以其所修之舍定而住于“舍”受之“心”，已达于“圆”满“融”洽，决定舍定之“胜解”不动，任持舍定，能所双亡，达于“清净”，不为异缘所转，于其天“福无”有“遮”限“中”，证“得”上“妙随顺”舍定（而于舍定得大自在），于焉“穷未来际”爱乐随顺舍定。“如是一类”众生“名福爱天”。

③ 广果天

【阿难，从是天中有二歧路：若于先心无量净光，福德圆明，修证而住；如是一类名广果天。】

【注释】

“从是天中”：“是天”，此天，指福爱天。

“二歧路”：二分歧之路，一为直往道，即广果天，二为迂僻道，即无想天。直往道即仍依福爱天之妙随顺进修，得舍俱禅，定深而发光，故下文说“无量净光”。更于此光中，以四无量心熏禅福德，令增盛圆明，如此修证而住，称为广果天。

“广果天”：义为广大福德所感之果。此天之天寿五百大劫，身长五百由旬。又称“舍念清净地”。

【义贯】

“阿难，从是”福爱“天中有二”分“歧”之“路”生出：“若于先”前福爱天之妙随顺于舍定之“心”，进修而得“无量净光”，更于此定光中，进修四无量心，“福德”即更增盛“圆明”，即依如是“修证而住；如是一类”众生“名广果天”。

④ 无想天

【若于先心双厌苦乐，精研舍心，相续不断，圆穷舍道，身心俱灭，心虑灰凝，经五百劫。是人既以生灭为因，不能发明不生灭性，初半劫灭，后半劫生；如是一类名无想天。】

【注释】

“圆穷舍道”：“圆穷”，圆满穷究。“舍道”，误以“舍”为究竟涅盘之道。盖此类众生系外道人，乃以舍定为涅盘，故其在定中，未证谓证，自以为已证阿罗汉道，得涅盘，已出生死轮回。然出定之后，知实仍未出生死，于是便谤佛，言佛妄语，妄言阿罗汉“所作已办，不受后有”，而实并无此事。以此毁谤三宝罪，其无想天报尽，即堕地狱。

“身心俱灭”：以舍定伏六识之现行令不起，故身心皆归泯灭之状。彼外道人以邪见故，因而自以为已证得阿罗汉涅盘道。

“心虑灰凝”：“心虑”，心果缘虑。“灰凝”，如死灰般凝然不动。

“以生灭为因”：“生灭”，指六识之起伏。谓既以依生灭之六识为本修因。

“不能发明不生灭性”：如是因、如是果，故不能开发研明真如本有之不生灭性。

“初半劫灭”：“初半劫”，为生于此天的最初半劫。“灭”，指灭六识想。谓在最初半劫中，由于勤习舍定，最后得灭六识想，而达灰心泯智，是为无想定；接着便住于此定境中，如是经过了四百九十九劫。

“后半劫生”：“后半劫”，指无想天之天寿五百劫的最后半劫。“生”，其六识想，由于其五百劫之天寿将尽（还剩最后半劫），又复生起，于是从无想定出；出定之后，即发觉自己并

未以其定力而断生死、入涅盘，而仍处轮回，因而心生怨恼而谤佛，如前说。

“无想天”：无想天与广果天系同在四禅天，唯广果天为世间禅（或凡夫禅），只贪求世间有漏果报而已，并无邪见。而无想天则为外道禅，由于此辈自以为得舍定即是证涅盘，未证言证，且因而谤三宝。故此二天虽同为修“舍禅”，亦同在一处，但种性不同（一为凡夫种性、一为外道种性），果报亦异，故分得两种天名。

【义贯】

此类外道众生“若于先”前福爱天“心”中，“双厌苦乐”，而“精研舍”定之“心，相续不断，圆”满“穷”究，误以“舍”定为究竟涅盘之“道”，而以舍定伏息六识之现行以致“身心俱”皆泯“灭，心”思缘“虑”有如槁木死“灰”般“凝”然不动，得无想定；于焉住于如是灰心泯智之无想定“经五百劫。是人既以”依“生灭”之六识“为”本修“因”，因而“不能”开“发”研“明”真如本有之“不生灭性”，是故此人生于此天的最“初半劫”以习舍定而“灭”六识想，得无想定，接着即住于此定中达四九九劫，然而于最“后半劫”之际，以天寿将尽故，报尽定销，故其六识想仍复“生”起而出定。“如是一类”众生，“名无想天”。

2. 结语：苦乐不动，于有为法达纯熟

【阿难，此四胜流，一切世间诸苦乐境所不能动；虽非无为，真不动地，有所得心功用纯熟，名为四禅。】

【注释】

“四胜流”：指四禅之福生天、福爱天、广果天（以上为凡夫天），以及无想天（此为外道天）以此四天虽不究竟，然于世间之有漏果报中，亦属殊胜，故佛称之为四胜流。

“一切世间诸苦乐境所不能动”：谓此四禅之四天，皆已双舍世间之一切苦乐、入不苦不乐之舍定，故一切苦乐境界不能动乱其心。

“有所得心”：以此四天虽言修舍定，舍于苦乐，而入不苦不乐之舍定，然以佛究竟义言之，此舍定仍有“不苦不乐”之“舍受”可得，而舍受仍为心所有法的“三受”之一，仍是有所得，非全无“心、心所”法可得，是故佛言仍是“有所得心”。

【义贯】

“阿难”，于四禅天中的“此四”种定力与果报皆殊“胜”之“流”辈，已于下自欲界上至三禅的“一切世间”之“诸苦乐境”界“所不能动”乱；其所证境“虽非”真如“无为”不生不灭真境之“真不动地”，然于其所修舍定之“有所得心”（仍有舍受可证可得），其“功用”已臻“纯熟”，能任运其舍定之功用而住于舍受之不动，是，“名为四禅”之四天。

（E） 四禅五净居天（五不还天）

1. 五净居之因

【阿难，此中复有五不还天，于下界中九品习气俱时灭尽，苦乐双亡，下无卜居，故于舍心众同分中安立居处。】

【注释】

“此中”：此第四禅天之中。

“五不还天”：“不还”，梵语为阿那含，义为不还，指不再回到欲界受生，此为小乘三果圣人，于人间证得阿那含果，命终之后，即不再生于欲界，而讬生于此不还天，便在此天中证阿罗汉道，随即入涅盘。以不还天共有五处，故称“五不还天”，又称“五净居天”；以其为净业之圣人所居，故称净居。

“于下界中九品习气俱时灭尽”：“下界”，指欲界。“九品习气”，为九品思惑，指贪瞋痴慢之种子习气。以此习气系摄现行烦恼，而经中省文不言。“俱时灭尽”，九品思惑断尽，故得证三果阿那含，为不还果，不须再来欲界受生。

“苦乐双亡，下无卜居”：“下”，下界。“卜居”，居处。因为苦乐双亡，于欲界中已经没有此圣人可居之处。

“故于舍心众同分中安立居处”：“舍心”，住舍定之心，指四禅天。故于同样已达舍心的众同分之第四禅天中寄居，暂住于此处，以断剩余之七十二品思惑，而求证阿罗汉果；然后即于此天般涅盘。

【义贯】

“阿难，此”第四禅天“中复有五”种“不还天”，乃不还果（三果阿那含）圣者所暂居之处。此五天之天人已“于下界”（欲界）“中九品”思惑（贪瞋痴慢）之种子“习气”与现行“俱时灭尽”，而证三果圣位，达于“苦乐双亡”，心无欲界苦乐生灭，故其于“下”欲界已然“无卜居”之处，是“故于”第四禅“舍心”之“众同分”地“中”，暂时“安立居处”，以断余七十二品思惑，而证阿罗汉。

【诠论】

净居天之所以有五种之别，依《俱舍论》云：“杂修静虑，有五品不同，故生五净居天”。静

虑即禅定之别名。又云：“杂修者，初起无漏观，次起有漏观，后复起无漏观，间杂而修故”。

又释《五品》云：“五品者，下、中、上、上胜、上极也”。

问：何故名为净居?

答：三果圣人，于下界中九品思惑俱时灭尽，故名为净。净者所居之处，故名净居也。”

2. 净居五天

① 无烦天

【阿难，苦乐两灭，斗心不交；如是一类名无烦天。】

【注释】

“苦乐两灭”：“两灭“，双亡。

“斗心不交”：“斗心”，忻厌之心，以忻厌两者相反相对故。按：忻厌即是爱憎也。“交”，交战。以内心无交战，故无重大烦恼，因此烦热寝息，初得清凉。

“无烦天”：此天之天寿一千大劫，身长一千由旬。

【义贯】

“阿难”，已达“苦乐两灭”，忻厌争“斗”之二“心不交”战，烦热寝息，初得清凉，“如是一类”圣者，“名无烦天”。

② 无热天

【“机括独行，研交无地；如是一类，名无热天。”】

【注释】

“机括独行”：“机括”，弩上发矢之机，即弓弦上所安的机关，即今所谓的弹簧或机械装置。“独行”，此弓上的机关之收或放，一时只能作一项，不可能收放二者同时进行。以此比喻阿那含圣者的心念，系独一无二，不杂余念，犹如机括之独行。

“研交无地”：“研”，研求。“交”，交诤。“无地”，无处，即谓不可得。谓吾人若研求其心中与其当前一念交诤之第二念，则了不可得（其心中，于一切时中，唯有一念，从无第二念生起、或交杂），因此连微烦之热亦无。按：前面的无烦天中，仍有“斗心”，只是“不交”；而今无热天中，连能起相斗之第二念亦无。

“无热天”：此天之天寿二千大劫，身长二千由旬。

【义贯】

此天之圣者，其心念之收放，有如弓弩上“机括”（弹簧）之收放一般，是或收或放、单“独”运“行”的，故其心念极其单一，从不间杂余念，吾人若“研”求其心中“交”诤之第二念，则“无地”可求（了不可得）；第二念既无，故连微烦之热亦无。“如是一类”圣者，“名无热天”。

③ 善见天

【十方世界妙见圆澄，更无尘象一切沈垢。如是一类名善见天。】

【注释】

“十方世界”：指此一大千世界之内的十方世界，而非十方佛世界。

“妙见圆澄”：以其已修得“天眼智通”（又称“天眼通”），故其妙见得圆满此大千世界，所见澄清朗彻。

“更无尘象”：谓其所见更无外境（尘象）之隔障。

“一切沈垢”：承上文，其所见亦无内心沉垢之留滞，是故于内外皆无障碍。

“善见天”：此天之天寿四千大劫，身长四千由旬。

【义贯】

此天之圣者，于此大千世界内之“十方世界”，以其已修得天眼智通故，其“妙见圆”满大千、“澄”清明彻，所见“更无”外境“尘象”之隔障，亦无内心“一切沈垢”之留滞，故内外虚融，妙见无碍。“如是一类”圣者，“名善见天”。

④ 善现天

【精见现前，陶铸无碍；如是一类名善现天。】

【注释】

“精见现前”：“精见”，精妙之见，指前之善见天，既已精妙之见现前。

“陶铸无碍”：“陶铸”，即修练、证得。“无碍”，指变现无碍。谓以定慧力，修练成就“神境智证通”（又称“神境通”或“神足通”），而得变现无碍。

“善现天”：此天之天寿八千大劫，身长八千由旬。

【义贯】

前之善见天既已证天眼智证通而“精”妙之“见现前”，此天更以定慧力“陶铸”修证神境智证通，而得变现“无碍；如是一类”圣者，“名善现天”。

⑤ 色究竟天

【究竟群几，穷色性性，入无边际；如是一类名色究竟天。】

【注释】

“究竟群几”：“究竟”，究竟研穷。“群几”，群动之几微。群动者，一切有为法、或生灭

之法也；以有生灭，故有动相。几微者，极小极小的微妙之相。此谓此天之天人，研穷一切有为法，到了极其微小的生、住、异、灭之相，如刹那刹那之生灭相，亦得其究竟。

“穷色性性”：谓推穷诸色法之性，至于空性，即所谓邻虚尘；此亦即所谓“析色入空”。此是凡小之法门；大乘菩萨则不如是，以了色性本空故，色相非空、非不空，以无为故空，以有为故不空；是故菩萨知空非以析而空，本性空故，无有“有无”可得，故究竟空。

“入无边际”：入于无边虚空之边际。

“色究竟天”：是为色界之最高天，故又称“有顶天”，梵名阿迦尼吒天，以是色界之极顶，故称色究竟。又以其圣者穷研色法至于究竟，故得“色究竟天”名。又，色界之魔王，摩醯首罗天，亦在此天中，但与五净居天不同。此天之天寿一万六千大劫，身长一万六千由旬。

【义贯】

此类圣者，“究竟”研穷“群”动之“几”微（一切有为法极微之生住异灭相），推“穷”诸“色”法之“性”至于空“性”（析色入空），而“入”于“无边”虚空境界之边“际。如是一类”圣者，“名色究竟天”。

3．结语：五净居天为四禅诸凡夫天所不能知见

【阿难，此不还天，彼诸四禅四位天王独有钦闻，不能知见。如今世间旷野深山圣道场地，皆阿罗汉所住持故，世间粗人所不能见。】

【注释】

“彼诸四禅四位天王”：谓即使对于凡夫位之第四禅天（福生、福爱、广果、无想）中之四位天王而言。

“独有钦闻，不能知见”：“独有”，唯有。“钦闻”，即听闻；“钦”表恭敬。“不以知见”，却不能知、不能见。以五不还天为三果圣人之境，而第四禅天则或为凡夫、或为外道，连初果都尚未达到，故无法知见圣人之境界。

“世间粗人”：“粗”，以烦恼具足故名为粗。烦恼粗重之凡夫，以不修无漏业，故不能知见圣人及其道场。

【义贯】

“阿难，此”圣人所居之五“不还天”即使对于“彼诸”第“四禅”天中之“四位天王”而言，亦唯“独有钦闻”其事，而“不能知见”其依正。犹“如今”之“世间”中，于“旷野深山”中若有“圣道”之“场地”，以“皆”是“阿罗汉”等圣众之“所住持故，世间”烦恼“粗”重之“人，所不能见”，非其境界故。

4．总结色界天：不出色界

【阿难，是十八天独行无交，未尽形累，自此以还名为色界。】

【注释】

“独行无交”：“独行”，以无情欲，清净无侣，故曰独行。“无交”，指与五欲无交涉。

“未尽形累”：指此十八天之天人，以尚有化生之色质故，尚未尽形色之累。

“自此以（已）还”：“此”，指五净居天。“已还”，以下，指从五净居天至于梵众天。（注：本书此处有“以”或“已”，参考其他版本为“以”，故作以说明）

【义贯】

“阿难，是十八”禅“天”之天人，无欲、无侣、离爱“独行”而与五欲“无交”涉，虽已离欲，以尚有化生之色质（色界天质）故仍“未尽形累，自此”五净居天“以（已）还”，下至于梵众天，统“名为色界”。

C．无色界天

（A）无色界中回心之大阿罗汉

【复次，阿难，从是有顶，色边际中，其间复有二种歧路：若于舍心发明智慧，慧光圆通，便出尘界，成阿罗汉，入菩萨乘。如是一类名为回心大阿罗汉。】

【注释】

“有顶”：即色究竟天，以居色界之顶，故又称有顶天（“有”者，色界之谓也）。

“色边际”：色界之边际，即与无色界为邻之处。

“二种歧路”：“二种”，指利与钝二种人。“歧路”，分歧之路，谓利钝二种人所行不同。

“发明智慧”：开发显现无漏人空之智慧。

“回心”：回小心（小乘自求度脱之心）向于大心（大菩提心）。

【义贯】

“复次，阿难，从是”色界之“有顶”天（色究竟天）与无色界相邻之“色”界“边际中，其间”之增上者“复有”利钝“二种”人所行分“歧”之“路”：其利根者，“若于舍”定“心”中开“发明”了无漏人空之“智慧，慧光圆”明“通”达，“便”超“出尘”世境“界”，离分段生死，“成阿罗汉”，然彼若不以得小果为已足，而更“入菩萨乘”，进修大菩提。“

如是一类”圣者，“名为回”其小“心”向于大心之“大阿罗汉”。

（B） 四空天

① 空无边处天

【若在舍心舍厌成就，觉身为碍，销碍入空；如是一类名为空处。】

【注释】

“舍厌成就”：欲舍质碍之厌离心成就。

“觉身为碍”：觉有色之身（色界身）仍为挂碍。

“销碍入空”：销泯色碍之身而入于空。盖此天系于地水火风四大之身生厌患，故销四大而入于空大（第五大）。

“名为空处”：“空处”，即空无边处天。此天之天寿二万大劫；以四空天没有“业果色”，唯有“定果色”，故其天唯有寿命而不言其身形长短。

【义贯】

在色究竟天中之钝根者，“若在舍心”之定中，仍欲进而“舍”其色界质碍身之“厌”离心“成就”，以“觉”有色之“身为”挂“碍”，故归坚修空观，而入空处定，从而依彼定力“销”泯色“碍”之身，“入”于“空”境。“如是一类”众生“名为空”无边“处”天。

② 识无边处天

【诸碍既销，无碍无灭，其中唯留阿赖耶识，全于末那半分微细。如是一类名为识处。】

【注释】

“诸碍既销”：“碍”，质碍，即色法。“销”，销泯。谓能依之有色质碍皆已销尽。

“无碍无灭”：第二“无”字，即空义。谓连所依的无质碍之空亦泯灭。

“其中唯留阿赖耶识”：以双厌色空，唯依于识，故只留第八阿赖耶识而不灭之。盖此天之天人，于六大中之前五大（地、水、火、风、空）并皆厌患，故唯依于识大（第六大）。

“全于末那半分微细”：“全”，保全。不但不灭阿赖耶识，连第七末那识亦保全其中一半。因为末那系一半向内缘第八识为我，另一半向外缘前六识为我所；今诸色已不存，故六识已灭，因此第七识之半分（向外缘的部分）亦已不存在。且既保留住第八识，故向内缘的半分第七识仍在，因此而仍有微细之我相存在，以末那为我执中心故。

“识处”：即识无边处天。此天之天寿为四万大劫。

【义贯】

此类天人，“诸”质“碍”之色“既”已“销”泯，所依之“无”质“碍”之“无”（空）亦已“灭”，以厌离色空，唯依于识，故于“其”心“中唯留”第八“阿赖耶识”而不灭之，并保“全于末那”识向内缘之“半分”（一半）而维持其“微细”之我相。“如是一类”天人，“名为识”无边“处”天。

③ 无所有处天

【空色既亡，识心都灭，十方寂然，迥无攸往。如是一类名无所有处。】

【注释】

“空色既亡”：谓于前二无色天中，空与色皆已销亡。

“识心都灭”：“识心”，指犹存的半分末那识。谓此天更进而将这残留的半分末那识亦予以伏灭。

“十方寂然”：“寂然”，即冥然。此即是印度外道昧为“冥谛”之处（亦是中土儒道所谓之混沌、或无极），妄以为是一切真理之源，视为究竟之极理。以阿赖耶无分别，而半分之第七末那识既灭，因而此时但觉十方寂然，彼外道人便以为此乃太初之始，万象未兆之处，一切万物之本源。

“迥无攸往”：“迥”，远。“攸”，所。远无所往，谓即不再远去，指不复于修行上更求增进或改善，以其自以为已达诸法之本源究竟。

“无所有处”：以此天之天人觉色、空、识（身、心、内外）皆无所有，故名为无所有处天。此天之天寿六万大劫。

【义贯】

于前二天中“空”与“色既”皆已销“亡”（初天灭色归空，二天灭空归识），此天则更进而将犹存的半分末那“识心都”以定伏“灭”之（以其觉半分向内缘之识仍易启散动，而为苦故）；此时第七识既伏灭，唯有第八识仍在，而因为阿赖耶识非有分别之作用故，因此这时但觉“十方寂然”安稳，而“迥无攸往”，是故彼即以此天为恒久究竟安身立命之处。“如是一类”众生，“名无所有处”天。

④ 非想非非想处天

【识性不动，以灭穷研，于无尽中发宣尽性，如存不存，若尽非尽。如是一类名为非想非非想处。】

【注释】

“识性不动”：“识”，指阿赖耶识。“不动”，不可动摇之性，即藏识之性，本来常住，不可动摇。

“以灭穷研”：“灭”，灭尽定。谓以灭尽定之力欲穷研第八识之不动性。

“于无尽中发宣尽性”：谓藏识之性本来无尽，而此天之人却强欲以其定力尽发其性。

“如存不存”：此天人之阿赖耶识由于受其定力所逼故，虽存而犹如不存，以不再起现行故；此境界即所谓“非想”。

“若尽非尽”：且其阿赖耶识又好象已尽，而实非尽，此境界即所谓“非非想”。

“非想非非想处”：此天之天寿八万大劫。

【义贯】

此类天人、于阿赖耶“识性”中之坚固“不”可“动”摇之本性、妄“以灭”尽定之力而“穷”究“研”推之，而“于”本来“无尽”之藏性“中”强欲以定力“发宣”而灭“尽”其“性”。其阿赖耶为由其定力所逼故，即显出“如存”而“不存”之相（非想之境界），以不起现行故，及“若尽”而实“非尽”之状（非非想之境界）。“如是一类”天人“名为非想非非想处”天。

（C） 无色界中不回心钝罗汉入外道天

【“此等穷空，不尽空理，从不还天圣道穷者，如是一类名不回心钝阿罗汉。若从无想诸外道天穷空不归，迷漏无闻，便入轮转。”】

【注释】

“此等穷空”：“此等”，指原在不还天，后生于四空天之天人。“穷空”穷竭心境二者，欲令其空；或亦穷尽诸法，欲令其空。

“不尽空理”；“空理”，即真空之理；此真空之理有二层：一、相空之理，指人空与法空。二、性空之理，以如来藏性中，诸法之性本空。此天之天人由于不违此理，更横欲以定力销泯之，强令成空。

“从不还天圣道穷者”：为此谓天人本居于色界之不还天，修习圣道，然而却妄欲以定力穷空（穷尽诸法，欲令其空），因而令他从五净居天生于无色界之四空天，最后转生无色界之非想非非想处天。

“如是一类名不回心钝阿罗汉”：“不回心”，有二义：一、不及早回凡作圣；二、不回小向大。“钝”，钝根。虽是钝根且不回心，但以其仍修圣道，故仍在此天证阿罗汉，只不过多经过了四空天的二十万大劫之周折，亦即比利根（于净居天成阿罗汉）者，须多修二十万大劫，方得证阿罗汉，因此多走了许多冤枉路。

“若从无想诸外道天”：“无想”，指第四禅所摄之无想天。“诸外道天”，指无色界之四空天。

“穷空不归”：谓只一心修习有漏定，强欲穷尽一切法，令达于空，而不返归于无漏之正道之行。

“迷漏无闻”：“漏”，有漏天，有漏境界。“闻”，多闻，闻慧。谓迷于有漏境界，妄以彼有漏作无为想，以为究竟，而无闻慧，无有正智、正知正见，因而错修而不觉知。

“便入轮转”：指此四空天之天人于八万大劫报尽之后，便堕入轮回，故令其前多世辛苦所修，尽成泡沫。

【义贯】

此上所说之“此等”四空天的天人，强欲“穷”尽一切法，令达于“空”无，然实“不”能“尽”达如实真“空”之“理”，其中甚至亦有“从”五“不还天”而转生此天者，彼等天人虽本系修习如来“圣道”，然于中途忽迷而强欲“穷”空，以是因缘而来生于此四空天“者，如是一类”，最后即在彼天，乘其穷空之力，断四谛惑、三十六品尽，证我空理，成阿罗汉道，此等“名不回心钝”根之“阿罗汉”。

其次“若”有凡外诸天人之天人“从”第四禅之“无想”天及四空处之“诸外道天”，一心修习有漏定，强欲以定力“穷空”而“不归”于无漏正智之道，“迷”于有“漏”境界以为真实究竟，“无”有正“闻”之慧，此辈天人于其八万劫天报受尽之后，“便”即下坠“入”于“轮转”，一切所修尽归泡影。

（D） 结语

a． 结语一：通于凡圣

【“阿难，是诸天上，各各天人则是凡夫业果酬答，答尽入轮。彼之天王即是菩萨，游三摩地，渐次增进，回向圣伦所修行路。”】

【注释】

“凡夫业果酬答”：“酬答”，报答也。此谓诸天之天人，所受之福报虽然殊胜，但佛言：即

使如此殊胜的天福，也不过是依于凡夫所修的有漏善业所得的果报（亦即，那“天福”不过等于是“报答”他过去所修的凡夫有漏业之酬偿而已，报终有尽，并非永恒，福报受尽仍须回下界受轮回苦）。

“即是菩萨，游三摩提”：谓即是菩萨寄位于天王之位，而游于三摩地。故所谓“三界寄位诸天”，即是菩萨之示现也；言“寄位”者，即以因缘而暂时寄居其位，非其久住之本位也。又“游于三摩地”，即是菩萨摩诃萨之游戏神通，或言游戏三昧；所言“游戏”者，自在之谓也；极言菩萨摩诃萨于三昧神通变化，已得大自在，犹如游戏之毫无挂碍，轻而易举、饶富趣味，自受法乐。

“圣伦”：“伦”，类，辈。谓圣人之类，即与圣同伦。

【义贯】

“阿难，是诸”六欲、四禅、四空诸“天上”其中“各各天人”（天众）“则是”依于“凡夫”有漏“业果”之“酬答”（以其于因地中修有漏之戒定，而得获诸天之胜福，凡此不过是酬答其因地中所修善业之报而已），福报“答尽”之后，仍须散“入”诸趣而受“轮”回生死之苦。然而“彼”诸天“之天王”，皆非凡夫，“即是”大乘“菩萨”寄居于天王之位，而遨“游”于其“三摩地”中之变化境界，彼诸天王即以此形相而“渐次增进”其所修证，终究“回向圣伦所”共“修行”之无上菩提“路”。

b. 结语二：不出无色界

【阿难，是四空天，身心灭尽，定性现前，无业果色，从此逮终，名无色界。】

【注释】

“身心灭尽”：无色界天之前二天（空无边处天，识无边处天）身境都空，是“身”灭尽；后二天（无所有处天、非想非非想处天）则诸识不起，是为“心”灭尽；然以究竟义而言，其心识非实灭尽，只是以定力压伏之，令之长劫不起现行而已。

“无业果色”：“业果色”即由业果所生之色，亦即五蕴色身。四空天之天人虽无“业果色”，但却有“定果色”。定果色即唯识宗所说之“法处所摄色”中之“自然所生色”，乃“业果色”之对称；即指由禅定力所变现之色声香味触等色境；此类色法系以胜定力，而得于一切色法变现自在，故又称为“定自在所生色”，或简称“定所生色”、“定所引色”、“胜定果色”、“自在所生色”等。这些都是无色界天之天人，在以无色界定之定力灭较粗的“业果色”后，复依彼定力而产生的较细之“定果色”，以取代业果色。交光法师之《楞严经正脉》云：“身心俱寂、依正皆空，圣眼观之，三尺识神，似中有也。”故知，无色界之四空天天人，并非真正完全“无色”（无物），只是其色质较细、较下界为胜而已。

“从此逮终”：“逮”，至，及。从此逮于天寿终了。

“无色界”：无色界之天人为但凭定力，暂时现出没有明显的依报与正报之细色，并非真正证了五蕴皆空，永脱分段生死及变易生死，永绝一切业果。换言之，乃是有漏戒及有漏定之善业力所持，暂时如是，天报受尽后仍入轮回。

【义贯】

“阿难，是四空天”之天人，以其定令其“身心”暂得相似“灭尽”，且令“定”果色之“性现前”，故暂“无业果”所生之“色”现出，“从此”以后便在此天中住于此无色界定，“逮”于天寿“终”了，“名无色界”。

(E) 总结三界：迷本积妄而生

【此皆不了妙觉明心，积妄发生，妄有三界，中间妄随七趣沉溺，补特伽罗各从其类。】

【注释】

“积妄发生”：“积妄”，积聚妄业。“发生”，发生诸苦报。此谓，众生于一念妄动之后，复积聚诸妄业、趣三细六粗，而发生诸苦报。

“妄有三界”：“妄有”者，一、虚妄而有，故非真有；二、本不该有而有，故称妄有。故三界如是，虚妄而有，不应有而有。

“中间妄随七趣沉溺”：“中间”，指于虚妄的三界中。“妄随”，有二义：一、迷迷糊糊地随着。二、本无是事，而现有随，故称为妄随，而实无随。亦即：其随是“妄”，无随方真；是故《金刚经》云：“但凡夫之人贪着其事。”因此无法解脱。“七趣”，即六趣再加上仙趣。

“补特伽罗”：梵语，义为“数取趣”，谓诸有情起惑造业，于三界中数数（频频，无数次）取着诸趣而受生。又译为“众生”；所谓“众生”者，谓遭受众多生死也，故称有情为众生。

“各从其类”：各从其同类，而受同样之果报。

【义贯】

“此”三界一切众生“皆”以“不了”自己本“妙觉”性、本“明”真“心”，于一念妄动之后复“积”聚诸“妄”业（业、转、现、三细六粗等）而“发生”诸苦报之依正身，爰虚“妄”而“有三界”之相，且于三界“中间”虚“妄”境地中“随”着“七趣沉溺”，各种“补特伽罗”（数取趣）皆“各从其”同“类”而造相同之业、受同样的果报。

第十节 四种阿修罗趣

【复次，阿难，是三界中复有四种阿修罗类。】

【注释】

“阿修罗”：又译为阿素洛。《瑜伽师地论》中译为“非天”，古德解释说：以其有天福，但无天德，故称非天。旧译为“无端正”；《长阿含经》云：“修罗生女端正，生男多丑。”所以“无端正”是依其男性之容貌而得名。

“四种阿修罗类”：阿修罗依其种族，共有卵生、胎生、湿生、化生四种，而分别属于天、人、鬼、畜四趣。阿修罗之种族虽有四种，但其性是一样多瞋、好斗。

【义贯】

“复次，阿难，是三界中复有”卵、胎、湿、化（分属天、人、鬼、畜四趣之）“四种阿修罗类”。

① 鬼趣摄修罗（卵生）

【若于鬼道，以护法力，乘通入空，此阿修罗从卵而生，鬼趣所摄。】

【注释】

“若于鬼道”：指此类阿修罗，苦其前生在鬼道中。

“以护法力”：以护持佛法所得的功德之力。所言“护法”，如护经、护咒、护戒、护禅，或护如法修法之人。

“乘通入空”：“通”，神通。谓当其鬼趣报终之后，以善业力，乘神通入于空界而居。

【义贯】

此类阿修罗“若”其前生“于鬼道”中，“以”善愿、善心而“护”持佛“法”所得功德之“力”，其鬼趣报终之后，以善业力，“乘”神“通”而“入”于“空”界，成阿修罗，“此”类“阿修罗”系“从卵而生”，乃“鬼趣所摄”之阿修罗。

② 人趣摄修罗（胎生）

【若于天中，降德贬坠，其所卜居邻于日月，此阿修罗从胎而出，人趣所摄。】

【注释】

“降德贬坠”：“降德”，德行亏损称为降德。如色界天之天人，系以梵行清净持身为德；欲界天则以少欲为德。若梵行不够清净，或情欲稍重，都是自降天人之德。“贬”，贬谪。“坠”，下坠。若天人之天德不足，来世即被贬谪到下界。

“其所卜居”：“卜”，选择；“居”，居处。他所选择的居处。

“从胎而出”：胎生者重情；此天人以情重故被贬，从而感为受胎生。

【义贯】

“若”有众生“于天”趣“中”，以“降”损天“德”而被“贬”谪，乃“坠”于阿修罗道，“其所卜”择之“居”处，以其天趣余报而得在须弥山侧“邻于日月”宫，“此”类“阿修罗”以其情重被贬，故感得“从胎而出”，属“人趣所摄”。

③ 天趣摄修罗（化生）

【有修罗王，执持世界，力洞无畏，能与梵王及天帝释、四天争权。此阿修罗因变化有，天趣所摄。】

【注释】

“修罗王”：表示这一类不是阿修罗众。

“执持世界”：譬如其力能驱役鬼神、施福、降福于人间，因此而左右世界，称为执持世界。

“力洞无畏”：“洞”，洞彻。“无畏”，无所畏。谓此类阿修罗以其神通力，能洞彻诸天，故得无所畏。

“能与梵王及天帝释、四天争权”：“四天”，四天王天。《楞严经灌顶疏》云：“梵王小千（世界）之主，帝释三十三天中尊，四（天）王（为）四（大）洲（之）都统，（皆）各有专司。修罗不摄，（于此中：无所统领，故）妒心起诤，欲窃其（领导）权，时来与（诸天）战。本（为）与帝释争权（其对象是帝释天），而四（天）王为（帝释之）先锋，四（天）王若战之不胜，方报帝释，帝释又复不胜，于是展转乞力（于）诸天，乃至梵王（亲自）出力助战。”

【义贯】

“有”一类“修罗王”，能“执持世界”，其神通“力洞”彻诸天，故“无”所“畏”，乃至“能与”色界禅天“梵王及”忉利天主“天帝释、四天”王“争”统治天界之“权。此”类“阿修罗”以福德力大，故不受胞胎，系“因变化”而“有”（乃化生而生），属“天趣所摄”。

④ 畜生摄修罗（湿生）

【阿难，别有一分下劣修罗，生大海心，沉水穴口，旦游虚空，暮归水宿，此阿修罗因湿气有，畜生趣摄。】

【注释】

“别有一分”：“别”，另外。“一分”，一部分。
“下劣修罗”：“下劣”，指其福报。
“生大海心”：“心”，中心。生于大海的中心。
“沉水穴口”：沉在水穴之口。
“旦游虚空”：白天到空界中供阿修罗王之驱使，故称游于虚空。
【义贯】

“阿难，别”于前三种阿修罗，另“有一”部“分”福力较前“下劣”之“修罗，生”于“大海”中“心，沉”于“水穴”之“口，旦游”于“虚空”以供修罗王之驱遣，“暮”则“归”于海“水”中而“宿”，以将息日间之劳役，“此”类“阿修罗”乃“因湿气”而“有”，属“畜生趣”所“摄”。

第十一节　总结七趣

1．　总结一：七趣虚妄因果

【“阿难，如是地狱、饿鬼、畜生、人及神仙、天洎修罗，精研七趣，皆是昏沉诸有为相，妄想受生，妄想随业，于妙圆明无作本心，皆如空华，元无所着，但一虚妄，更无根绪。”】
【注释】
“洎”：及。
“精研七趣”：谓吾人若以智慧观察，精细研究此七趣。

“皆是昏沉诸有为相”：“昏沉”，其心昏沉。谓七趣众生皆是其心昏沉之惑，所起的诸有为业相。
“妄想受生”：随其妄想而受生。
“妄想随业”：更由妄想而随之造业、受报。

“皆如空华，元无所着”：“元”，同原，“着”，着落、落实，亦即归于定实之处，称为“着落”。此谓，然此等七趣皆如虚空华，以其皆“当处出生，随处灭尽”故，原无有实际的生处或灭处（着落之处所）可得。
“但一虚妄”：全体只是一个虚妄的名相，并无实体。
“更无根绪”：“根”，根本。“绪”，头绪。谓完全没有真的根本之体或头绪可得。
【义贯】

“阿难，如是地狱、饿鬼、畜生、人及神仙、天洎”（及）阿“修罗”，吾人若以正智观察“精”细“研”究此“七趣”之缘由，实“皆是”众生自心“昏沉”闇钝之无明惑所起之“诸有为”业“相”，随其“妄想”而“受生”，更由与“妄想”相“随”之“业”而受报；然基“于”本“妙圆明、无作”之“本心”来看，七趣实“皆如空华”，乃当处出生，随处灭尽，“元”本即“无”实际“所着”落的生与灭之处可得，全部“但一虚妄”名相，无实自体，“更无根”本亦无头“绪”可得。

2．　总结二：随顺妄恶为因

【阿难，此等众生不识本心，受此轮回经无量劫，不得真净，皆由随顺杀、盗、淫故。反此三种，又则出生无杀、盗、淫，有名鬼伦，无名天趣，有无相倾，起轮回性。】
【注释】

“不得真净”：以三恶趣固然不净，四善道之净亦非真，以其思惑之种子系眠伏于其藏识之中，故仍未得真净也。

“有名鬼伦”：“有”，若有此三恶业。“鬼伦”，与鬼同伦，含鬼、地狱、畜生。此谓：若有杀盗淫三恶业的，便称为鬼类众生。

“无名天趣”：“无”，无此三恶业。“天趣”，含天道，以及与天道相近似之趣，如仙、修罗等。
【义贯】

“阿难，此等”七趣“众生”，以“不识本心”，妄自起惑造业而“受此轮回”，虽“经无量劫”，亦“不得真”正清“净，皆由随顺杀、盗、淫”三恶业“故。反此三种”恶业者，“又则出生无杀、盗、淫”之善趣。若“有”此三恶即“名”与“鬼”同“伦”（如地狱、鬼、畜），若“无”此三恶即“名”与“天趣”近似之天、仙、修罗等。以“有无相倾”夺、善恶相代，故“起轮回性”。

3．　总结三：正定能除三妄惑

【若得妙发三摩提者，则妙常寂，‘有无’二无，无二亦灭，尚无不杀、不偷、不淫，云何更随杀盗淫事？】
【注释】
“三摩提者”：正定；此指首楞严三昧。

“则妙常寂，有无二无”：“妙常寂”，于本妙常寂之如来藏中。“有无”，三恶业之有与无。“二无”，二者俱无；谓不但“有三恶业”不存，连“无三恶业”也不存在于如来藏本妙常寂之体中。

“尚无不杀、不偷、不淫”：谓此等已发三昧之人，其心中凝然寂静，无有一相，连持戒清净的不杀、不盗、不淫之净相尚且不起（接下句云：更何况会犯杀盗淫等染污恶事）。

“云何更随杀盗淫事”：此句应接上句而言：怎么还会跟着凡夫、外道之人去作杀盗淫的染污恶事呢？（亦即，那是绝对不会有的事！）

【义贯】

“若得”因缘具足而“妙发”首楞严“三摩提者，则”得照见本“妙常寂”的如来藏中，三恶业之“有”与“无”，“二”者俱“无”，甚至连“无二”之性“亦灭”；如是照了，则悟知真如本性及自净心中“尚无不杀、不偷、不淫”等的净相可得，如是之人“云何”还会“更随”凡夫、外道而去遂行“杀盗淫”等染妄之“事”？

4. 总结四：同业别业俱妄

【阿难，不断三业各各有私。因各各私，众私同分，非无定处，自妄发生，生妄无因，无可寻究。】

【注释】

“各各有私”：“私”，私造之别业。谓一切众生各各有私造之别业。

“众私同分，非无定处”：“众”，大众。“私”，个人。在大众与个人私造的同分之中，并非没有受报的定处，故是属别业而同报，以其业虽各自造，但性质同故，感得同分报。

“自妄发生”：“自妄”，自心虚妄。此谓，然此一切皆由自心最初一念虚妄而相续发生，并非由心外来。

“生妄无因”：生妄之因实不可得，若有因可得，即不能名之为虚妄；又且无明本无自体，故妄性本空，犹如空华，起非有因。

“无可寻究”：故诸妄实不可寻究，以其体本虚妄，若欲寻究其根源、来去，了不可得；一切唯一妄体，了即无妄。

【义贯】

“阿难”，若众生“不断三”恶“业”，则这些众生便“各各有私”造别业，“因各各”有“私”造之别业，在大“众”与“私”人的“同分”之中（同性质的各别罪业之中），并“非无定处”而同受果报（此即虽别业而同报）。然此一切皆是由于“自”心最初一念虚“妄”而相续“发生”，非从心外而来，然妄性本无自体故“生妄”实“无因”可得，是故诸妄“无可寻究”，以其本不生故。（因此，从最初一念之妄，乃至生起七趣依正及其轮转之妄相，皆本不生，无可寻究。）

5. 总结五：正修须除三惑

【“汝勖修行，欲得菩提，要除三惑。不尽三惑，纵得神通，皆是世间有为功用；习气不灭，落于魔道，虽欲除妄，倍加虚伪，如来说为可哀怜者。汝妄自造，非菩提咎。”】

【注释】

“勖”：勉励。

“三惑”：杀盗淫之惑。

“纵得神通”：纵然由禅定力而得发起相似神通。言相似神通者，以其本修非由正因，故不得发起真实神通，但邪外之通，而与真实神通貌似而已。《楞严正脉》指这即是仙天之类。

“皆是世间有为功用”：彼等相似神通，全只是由世间有漏法所起的作用而已，并非无作妙力。

“习气不灭”：“习气”，指三惑之习气，若不除灭。

“落于魔道”：必定落于魔道。

“虽欲除妄，倍加虚伪”：谓一旦落于魔道，则虽想藉其本来之修行以除虚妄，只会妄上加妄。因为其修行本自虚妄，而欲想以妄除妄，只在倍加虚妄而已。长水子璇法师言：“修禅不持戒，是即魔罗业，以妄修于妄，真实可怜愍。”

“汝妄自造”：你所经历的种种妄境、妄果，都是你自妄心所造。

“非菩提咎”：并非佛所开示的菩提法之过；或：并非菩提自性之过；谓佛体无过也。

【义贯】

阿难，“汝”应“勖”励真“修行”人，若“欲得”无上“菩提”，最“要”者须断“除”杀盗淫“三”种迷“惑”之行。倘若“不”除“尽”此“三惑”之行，“纵”由禅定之力而“得”发相似“神通，皆是世间有为”有漏之“功用”，非是无作妙力所成；若三惑之种现“习气不灭”，终必“落于”天“魔”外“道”；一旦落于天魔外道，“虽欲”藉其修行以“除”其所身处之“妄”相，即“倍加虚伪”，（以妄除妄，即妄上加妄），“如来说”此等“为可哀怜者”；然而“汝”所经历的种种虚“妄”皆是你“自”心所“造，非菩提”之过“咎”。

6. 总结六：邪正之判

【作是说者，名为正说；若他说者，即魔王说。】

【义贯】

若能“作是说者”（即劝人欲得菩提，要先除杀盗淫三惑），此人即是代佛宣扬正法，“名为正说；若”作其“他说者”（如言杀盗淫不妨修行，或赞叹杀盗淫，妄言善恶法皆是清净，不须断除），是人“即”是宣扬“魔王”所“说”。

第三篇　五十阴魔（破魔证通）

第一章　习禅须知魔事

【即时如来将罢法座，于师子床，揽七宝几，回紫金山，再来凭倚，普告大众及阿难言：“汝等有学缘觉、声闻，今日回心趣大菩提无上妙觉，我今已说真修行法。汝犹未识修奢摩他、毗婆舍那微细魔事，魔境现前汝不能识，洗心非正，落于邪见。或汝阴魔，或复天魔，或着鬼神，或遭魑魅，心中不明，认贼为子。”】

又复于中得少为足，如第四禅无闻比丘妄言证圣，天报已毕，衰相现前，谤阿罗汉，身遭后有，堕阿鼻狱。

汝应谛听，吾今为汝仔细分别。”】

【注释】

“罢法座”：“罢”，去、离也。谓欲离法座而起。

“于师子床”：“师子”，同狮子，表无畏，以如来作无畏说故。“床”，禅床，即法座。

“揽七宝几”：“揽”，持，按也。“七宝”，即“七圣财”：信、戒、闻、惭、愧、舍、慧。“几”，小桌。

“回紫金山”：“紫金山”，指如来的丈六金身，以如来全身如紫磨金色故。“山”，喻如来定慧高深、坚固、不可动摇。

“凭倚”：“凭”，同凭，靠也。谓靠着禅床。

“真修行法”：蒋益大师（智旭）于《楞严经文句》言：所谓真修行法只是“返闻一门”；今有大德亦承此说。至若长水子璇法师于其《首楞严义疏注经》中，则言：“观音法门、内戒外咒，兼前正解”，似较为圆满。再者，依全经脉络言之，所说的“真修行法”应是：先明心见性、次依于本性（如来密因）而净持禁戒、再修持大佛顶神咒法，以得首楞严三昧（达修证了义之境），复依首楞严三昧力，断惑证真、入五十五位（圆满诸菩萨万行），逮于佛地、于一切事究竟坚固（得首楞严）。如是方顺于佛经，而离一偏之见，亦非“一家之言”。

“奢摩他”：止，亦即自性本定不动之性。

“毗婆舍那”：观，亦即自性本觉能观之慧性。

“微细魔事”：以修楞严大定者，其心行已细，故所现魔事亦必微细，不易察觉、不易了知。

“洗心非正，落于邪见”：“洗心”，指以禅定水洗涤心垢；换言之，即是灭除杂乱心相，而入于灰心泯智之禅定，不以智慧观照。“非正”，非有正知见。如是则极易为魔所引而落于邪见。

“或汝阴魔”：“阴”，五阴。有时或是你自己五阴所起之阴魔，并非外魔。

“或复天魔、或着鬼神，或遭魑魅”：这些都是外魔。

“认贼为子”：“子”，喻自己最宝爱的人。把贼人当作亲子一般地宝爱他。比喻二种：一、以自所证者为圣证，未得言得；此种境界实是“贼境”，夺功德财故，非可宝爱。二、认魔为圣（为佛、菩萨）愿以身命供养、言听计从；此为另外一种“贼境”，能劫夺行者之法身。

“无闻比丘”：义为泛称没有闻慧的比丘，不过这也是一位比丘的名字。《大智度论》云：“有一比丘，师心自修，无广闻慧，不识诸禅三界地位，修得初禅，自谓初果；乃至四禅，即谓四果。命欲尽时，见中阴相，便生邪见，谤无涅盘，罗汉有生。以是因缘，即堕泥犁狱中。

“衰相”：天人之天寿将尽时，有五种衰亡之相出现，即所谓“天人五衰”：一、花冠枯萎；二、衣垢，三、体臭，四、腋下出汗。五、不乐本座。

“谤阿罗汉，身遭后有”：谓谤佛如来打妄语，因为佛既说阿罗汉是不受后有的，而他（此天人）现在既已证到四果圣道，为何还会有衰相现前，而再受后身，复堕轮回呢？

【义贯】

“即”于此“时”正当“如来将”欲“罢法座”，离席而起时，乃“于师子床”上“揽”按“七宝几”（讲经桌），“回”其如“紫金山”之身，“再来凭倚”法席（又再坐下），而“普告大众及阿难言：汝等”尚未证圣道的“有学缘觉”及“声闻”众，“今日”已经“回”小乘“心趣”向“大菩提无上妙觉”之道，而“我今”虽“已”为你们阐“说”了“真修行法”，然而“汝”等“犹未”能“识”别“修”习自性定慧之“奢摩他”（无止而止）及“毗婆舍那”（非观而观）中之“微细”难觉之“魔事”，故当“魔境现前”之时，恐“汝”等仍“不能识”知。若光欲以禅定水“洗”涤“心”垢，灭除心相而入于灰心泯智之定中，此“非”有“正”知见，极易为魔所趁而“落于邪见”，且认邪为正。一切魔事，“或”是由“汝”自五“阴魔”所生，非为外魔，“或复天魔”所作、“或”是“着鬼神”之境，“或遭魑魅”精怪所

弄，然行者若“心中不明”识究竟是谁造成的境界，便会“认贼为子”（把有害的人当作可爱的人）。

“又复于”世间禅“中”，以“得少为”满“足”，例如过去已得“第四禅”之名为“无闻比丘”者，便于得四禅后“妄言”他已“证”得“圣”道（阿罗汉道），并谓入第四禅即是入涅盘。后来在他四禅天的“天报已毕”，五种“衰相现前”时，方知自己将死，便反而“谤”佛为妄语，言“阿罗汉”不受后有，而他今既已得四果之无生，且已入于涅盘，为何却再从涅盘出，而“身遭后有”将复受轮回？可见实在并无涅盘，而阿罗汉亦非证无生；这位比丘以此谤佛、谤法、谤僧之罪，即“堕阿鼻”地“狱”受苦报。

阿难，“汝应谛听，吾今为汝仔细分别”解说禅定中五十种魔事。

【阿难起立，并其会中，同有学者，欢喜顶礼，伏听慈诲。】

【义贯】

“阿难”即“起立，并其会中，同”是“有学者，欢喜顶礼，伏听”如来“慈诲”。

【诠论】

本经的基本架构，可说是：“从破魔始，至破魔终”；因为自阿难示堕、文殊将咒解救（此即是破魔之始）至阿难请示修定（因为光持戒，定力不足，境界现前，便把持不住，因而堕落，成就魔事）；佛方便示导，历七处破妄（七处徵心）、十番显见、示十八界皆本如来藏、二十五圣自证境界、重说大咒、开示建坛、结界、修楞严大定之法、详述四种明诲、大乘六十位修证之真菩提路、细述三界十习因、六交报，及四生、七趣种种众生（种种地狱、十种鬼趣、十种畜生趣、十类人趣、十类仙趣、诸天趣——欲界六欲天、色界四禅诸天、无色界四空诸天，以及四种修罗趣），至此，圣凡种种境界，以及信、解、悟、修、证、果之真菩提路亦皆开示明白；接下来的“五十阴魔”，详论五十种禅定中的魔境，及破除之法，可说是达到本经的最高潮处，对修行人或习禅者来讲，也是最最重要、最为实用的地方。

因为本经始自以神咒破魔，中间七处破妄，及四种清净明诲、四加行、乃至详论六道诸趣时，其实也皆是在破斥：或破魔、或破邪、或破妄；而种种邪妄，亦正是魔因。故《大智度论》论云：“除诸法实相外，皆是魔事。”以不出魔数故。然而以上所破斥之邪妄境界，并未像最后这一节“五十阴魔”中所说的，那么详尽、实际。修行菩提或习禅者，对于此部分，不可不知，不可不深入解了、奉行，否则习禅必然魔事重重，而菩提必定难成。

又，释尊坐菩提树下，破四魔军，成等正觉；故知成菩提是必然要破除魔事的；虽然依理上而言，魔事与魔境皆是依自心妄现，然而佛若不开示，世间无人能觉知其为魔事，因而被内外种种妄境所惑乱，而魔事成矣。由于得闻佛之开示，事先知道，心理有准备，且依自善根力、及佛力加持、法力护持，诸天护法拥护，一旦境界现前，即能立刻觉知、识破，而得持心不动，不为所惑、不随、不信、不从，如是则魔之恶图即不得逞，魔意一旦受挫，魔事即破。故知，破魔之事无他，即：

二、多闻、研求、深入知解魔所行事及所现境界。

二、持心不贪世间一切，尤其是财、色、名、利、权、位等。

三、任何时候，境界现前时，立即“觉知”。

四、“持心不动”、不信、不随、不喜、不悲（不以所见境界为喜、为悲、乃至自以为尊、为胜等。）

总而言之，修行者要完全不遇障难，可说是不可能的；要完全没有境界现前（不论善境界或恶境界），也不太可能。但我们不能期求完全没有障难或魔事，而应希望我们有能力克服障难及破除魔事。又，境界不在善恶，只要自心不贪爱取着，便都不成问题；若自心贪着，即使是善境界也会变成魔事。这一点就是佛在本节经文中一再强调的：于每一重阴魔之末，佛都会说：“斯但功用，暂得如是，非为圣证，不作圣心，名善境界；若作圣解，即受群邪。”意即：这种修行境界，只是定力所引起的暂时的作用，不久它就会消失的；因此这些现象并非表示你已达到圣人所证的境界，所以你心中也不要以为你已得圣人的证境。这样不妄想贪着，这个境界也还可称为善境界，但你若把它当作你已“证圣”之解，便马上受诸邪群魔所趁、所用、所缠，而胡里胡涂入于魔数，亦不自知。

又，所谓“魔事”之魔者，其实不只是天魔；依通教所说有四魔：天魔、死魔、烦恼魔、五阴魔。若依本经，则还包括种种鬼、神、魑魅、精怪等等。因为这些众生，或者自怀恶心，喜欢坏人修行；或者为魔所使、为魔所用，故皆能成就魔事，破坏修行。因此本经前面所述之种种鬼趣、旁生趣等，让我们于众生界有全面的了解，因而在专修三昧时，对觉知魔事、防范魔事、乃至对治或破除魔事，都有很大的帮助：因为了解整个习禅过程、方法、果报，及众生界的状况故，非对于“敌人”一无所知，亦非“敌暗我明”，而能“知己知彼”，因此一旦魔事发生，也不会胡里糊涂、一无所知，而惊慌失措；也才能沉着稳定地对付。

最后，愚意以为本经这“五十阴魔”章，可说是本经最为稀有、最为宝贵的部分，因为其他经典都没有如是之法；或也有涉及魔事的，但也没有这么详尽、这么完备的“破魔大全”。因此诸修菩提者及习禅人，皆应深入精研、信解、讽诵再三，为他人说。

附及，这“五十阴魔”章，实是习禅的“破除魔事品”。若以世间法来比喻，有如：我们买一部机器或汽车等，机器的说明书中，最后大都会有一节“故障排除法”，详列这机器在操作中可能发生的种种故障现象，及其排除之法。这“五十阴魔”章，等于操作驾驶“禅定三昧”这

条“法船”的故障排除法，依于此法，舟中之人方能安抵涅盘正觉彼岸。

第一节　由妄生空，迷生世界

【佛告阿难及诸大众：“汝等当知：有漏世界十二类生，本觉妙明，觉圆心体与十方佛无二无别。

由汝妄想迷理为咎，痴爱发生，生发遍迷，故有空性；化迷不息，有世界生，则此十方微尘国土非无漏者，皆是迷顽妄想安立。

当知虚空生汝心内，犹如片云点太清里；况诸世界在虚空耶？”】

【注释】

“有漏世界”：此指依报、无情器世间。

“十二类生”：卵、胎、湿、化、有色、无色、有想、无想、非有色、非无色、非有想、非无想。此为正报、有情世间。

“痴爱发生”：“痴”，无明。“发生”，发生阿赖耶识。由迷痴而起爱念，故令清净本心成真妄和合，而发生阿赖耶。

“生发遍迷”：“生发”，即发生。谓，又发生能见之“见分”。“遍迷”，指遍迷于外，欲有所见，而发生所见顽空之“相分”。

“故有空性”：“空性”，指顽空之性。

“化迷不息”：“化”，能所相因，展转变化。“迷”，痴迷。“不息”，相续不断。

“有世界生”：此即前经文所说：“迷妄有虚空，依空立世界。”

“当知虚空生汝心内”：无边虚空实是生于你本觉真心之内。

“犹如片云点太清里”：“太清”，太空。谓虚空在你的真心中，其大小就有如太空中的一小片云一般：太空甚大，而片云甚小——法合：汝之真心甚大，而世间之虚空实甚小，只如真心虚空中的一小片浮云。

“况诸世界在虚空耶”：真心中含裹世界的虚空已小如空中的一片浮云，而况诸世界又在这虚空之中，岂非小之又小？

【义贯】

“佛告阿难及诸大众：汝等当知”三界“有漏”依报之“世界”中之正报“十二类生”有情，其“本觉妙明，觉圆心体”本“与十方”诸“佛无二无别”。然而“由”于“汝妄想”，而“迷”本有之“理”体，以此“为咎”，而令无明之迷“痴”更起“爱”念，致令清净本心化成真妄和合，因而“发生”阿赖耶识，接着更“生发”能见之见分，进而“遍迷”于外，欲有所见，而发生顽空之相分；是“故有”所见之相分“空性”产生；能所既立，相因相成，展转变“化”与痴“迷”相续“不息”，因而“有世界生”起。“则此十方微尘国土非无漏”之世界“者，皆是迷”于本觉真心“顽”因而起“妄想”之所“安立”。

然而“当知”此无边之“虚空”，实“生”于“汝”本觉真“心”之“内”，此心内虚空之大小与本心相比，“犹如”一小“片云点”缀于茫无际涯的“太清里”（太空中），何其渺小，且不久住。而“况”依空而立之“诸世界”、及身心、更“在”本已渺小的“虚空”中“耶”？岂非更是微不足道？

第二节　发心归无，震裂空界

【“汝等一人发真归元，此十方空皆悉销殒，云何空中所有国土而不振裂？

汝辈修禅饰三摩地，十方菩萨及诸无漏大阿罗汉，心精通腭，当处湛然。”】

【注释】

“发真归元”：“发真”，发明本觉真心。“归元”，归于本有之佛性。“元”者，本也。

“此十方空皆悉销殒”：“空”，顽空，乃由晦昧所成者。“皆悉销殒”，既然十方空是由晦昧所成，今已发真归元，觉知而不复迷昧，因此十方顽空所依的晦昧便不复存；所依的晦昧不存，能依的顽空便无所依而销殒了。

“云何空中所有国土而不振裂”：“振”，同震。谓顽空都销殒了，顽空中的所有国土怎能不被振裂？

“心精通腭”：“心精”，即本性，本觉之性。“腭（wěn：同“吻”）”，合也。谓诸贤圣的本性都是通同相合的。

【义贯】

假使“汝等”之中果有“一人”心光内照，“发”明本觉“真”心，返本“归”于“元”有之佛性，如是由迷返觉，则“此十方”由晦昧所成的顽“空”，应时“皆悉销”灭“殒”亡；连虚空本身都会因而销殒了，“云何”虚“空中所有”结暗成色、依空所立之“国土，而不振裂”？

“汝辈修禅”，严“饰三摩地”，亡尘照理、心住三昧，心光一发，即能与“十方菩萨及诸”

证“无漏”之“大阿罗汉”之“心精”相“通脗”合，故能破愚除暗，因此不离“当处”即得以“湛然”一心，与诸圣泯同无二。（此即修首楞严三昧行者所历的境界之一：当他内伏烦恼不起现行，而将破我法二执之际，如瓶不塞孔，故内空与外空自然相通，即是此时之境界。）

第三节　魔怖而来扰

【一切魔王及与鬼神、诸凡夫天，见其宫殿无故崩裂，大地振坼，水、陆、飞腾，无不惊慴（慑），凡夫昏暗，不觉迁讹。彼等咸得五种神通，惟除漏尽，恋此尘劳，如何令汝摧裂其处？是故鬼神及诸天魔，魍魉妖精，于三昧时佥来恼汝。】

【注释】

“大地振坼”：“坼”，开也。慴

“惊慴”：“慴（shè：同“慑”）”，惧也。

“不觉迁讹”：“迁”，转。“讹”，误认。谓以不觉故，转而误认种种异象为阴阳失度等因所现。

“彼等咸得五种神通”：“彼等”，指天魔、鬼神。“五种神通”，此是报得之通，非修得之通。

“惟除漏尽”：“漏尽”，即漏尽通。以此通是无漏禅定所发；盖行者以此定力而断惑尽漏所证之神通，故名。

“恋此尘劳”：谓彼天魔鬼神皆留恋此世间尘劳境界。

“佥来恼汝”：“佥（qiān）。”，皆。

【义贯】

“一切”欲界天之“魔王”、魔民、“及与”一切“鬼神、诸凡夫天”，忽然“见其宫殿无故崩裂，大地振坼”，于“水”中及“陆”上居住、以及于空中“飞腾”之众生，“无不”因而“惊慴”，然而一般人道之“凡夫”未具五通，则因“昏”迷“暗”钝，而不知“不觉”此一切异相之真因，反而“迁”转“讹”误，以为是天地阴阳失度等因所造成。“彼等”天魔鬼神“咸得五种”报得之“神通”（天眼、天耳、他心、神足、宿命），“惟除漏尽”通（未得漏尽通），故皆知其住处之所以振裂之因；然彼等皆十分贪“恋此”有为“尘劳”之世间，“如何”能任“令汝”更修成三昧，而由你的三昧定力之光“摧裂其”结暗所成、深心所爱之住“处？是故”，一切“鬼神、及诸天魔、魍魉、妖精，于”你修“三昧时，佥来恼汝”，不令汝三昧顺利成就。

第四节　不迷魔即殒，迷则魔得便

【“然彼诸魔虽有大怒，彼尘劳内，汝妙觉中，如风吹光，如刀断水，了不相触。汝如沸汤，彼如坚冰，暖气渐邻，不日消殒，徒恃神力，但为其客。

成就破乱，由汝心中五阴主人，主人若迷，客得其便。

当处禅那，觉悟无惑，则彼魔事无奈汝何。阴消入明，则彼群邪咸受幽气，明能破暗，近自消殒，如何取留，扰乱禅定？

若不明悟，被阴所迷，则汝阿难必为魔子，成就魔人。

如摩登伽殊为眇劣，彼惟咒汝破佛律仪，八万行中只毁一戒，心清净故，尚未沦溺。

此乃赚汝宝觉全身，如宰臣家忽逢籍没，宛转零落，无可哀救。”】

【注释】

“彼尘劳内”：彼诸魔尚在尘劳之生灭法中。

“汝妙觉中”：而你所修的大定则是在妙觉真常之中。

“如风吹光”：彼诸魔若想害你，即犹如欲以风吹日月之光，毫不能着。

“如刀断水”：虽抽刀断水，水中了无刀痕，丝毫不受影响，而挥刀人徒费力气。喻魔欲坏正知正行人一样，只是徒劳无功。

“汝如沸汤，彼如坚冰”：“沸汤”，滚水。修定者观智炽然，故犹如滚水。“坚冰”，恼乱者邪执坚固，故犹如坚冰。

“暖气渐邻，不日消殒”：谓魔若来近，则行者的定慧炽然之暖气，便逐渐侵邻到他的邪执坚冰之上。“不日”，不久；不消几日，坚冰便消熔殒灭。

“但为其客”：“客”者，喻不久住者。故其魔事终不久住，不能成害。

“成就破乱”：“破”，指破你的戒。“乱”，指乱你的定。诸魔外道之所以能破你的戒行、乱你的定心。

“主人若迷，客得其便”：主人自家若迷，客乃能得其便。所谓：“肉必自腐，而后虫生”者是也。

“觉悟无惑”：“无惑”，自不生迷惑，亦不被他迷惑。

“阴消入明”：“阴消”，五阴之境消泯，即是下文所说的“色阴尽”等。“入明”，入大光明藏。以五阴尽，故如来藏光明现前，是故速即得入。

“则彼群邪咸受幽气”：“受”，秉受。“幽气”，幽暗之气。谓彼群邪都是秉受幽暗之气，而得成形者。

“明能破暗，近自消殒”：楞严大定的三昧光明，能破彼魔之愚痴黑暗，故他若近你，反而是他的暗性自然消失殒灭。

“殊为眇劣”：“殊”，甚。“眇”，同“渺”，小也。“劣”，低劣。谓摩登伽母的身份与法力，实甚为渺小、低劣。

“心清净故，尚未沦溺”：但以你的心本来是清净的，并非你自己自心起淫念，且有初果的道共戒在，所以能不被毁戒体，而不沉沦。

“此乃隳汝宝觉全身”：“隳”，坏。“宝觉全身”，指全体法身。谓此五阴魔的目的，则是要毁坏你能成就宝觉（无上觉）的全体法身。

“如宰臣家忽逢籍没”：“籍没”，没收。“籍”，原义为登录也；指登录其人一切所有资产，列成一清单，然后没收入公库，称为籍没。如宰官大臣，忽触大律，家财被充公。修行人若遇魔事而被破坏，一切戒体及善根功德尽皆丧失，亦复如是。

“宛转零落，无可哀救”：谓彼大臣先前得势之时虽然风光无比，今被抄家，即全家宛转飘零沦落天涯（或被放逐、充军，或被卖为奴仆、为婢、为妾、为妓）；无法拯救。比喻若失宝觉法身，则不但道果之位被褫（chǐ：剥夺）除（官位失去），一切功德法财尽失（财产充公），从而沦落六道恶趣（宛转零落），无可救拔。唯除诸佛大悲哀愍，实难超脱苦趣。

【义贯】

“然彼诸魔”见其宫殿无故崩坏，“虽”心中“有大怒”，但是“彼”犹在“尘劳内”之生灭法中，而“汝”所修的楞严大定则是在“妙觉”真常之“中”，非生灭法；故他若欲害你，则犹“如”欲以“风吹”散日月之“光”，毫无着力处，亦“如”欲以“刀断水，了不相触”。又“汝”习定之观智炽然犹“如沸汤”，而“彼”瞋恼之邪执虽“如坚冰”，但汝之定慧炽然之“暖气渐邻”于彼坚冰，彼冰“不日”即告“消殒”，彼魔“徒”然仗“恃”五通“神力，但”终“为其客”，不得久住，亦不能成害。

诸魔鬼神及外道之所以能“成就破”汝戒行“乱”汝定心之魔事，其咎端“由汝心中”之“五阴主人，主人”自身“若”自生“迷”惑，则“客”乃“得其便”。

“当”行人“处”于此“禅那”正定之中，能常自“觉悟”而“无”所“惑，则彼魔事”之力虽强，以技无所施（没有破绽可趁），亦“无”能“奈汝何”。待你五“阴”之境“消”除（五阴尽）之后，“入”于本觉大光“明”藏中，“则彼群”魔妖“邪”本来“咸”秉“受幽”暗之“气”以成之形，汝定慧之光“明”便“能破”彼愚迷阴“暗”，因此他若接“近”你，则其暗性但“自”取“销消”，自身难保，因此他“如何取”再停“留”下来“扰乱”你的“禅定”？

反之，“若不明”其是魔，不能“悟”知其所现者并非善境，而“被阴”相，“所迷”，以致误以为是证得了圣证，“则汝阿难必”落魔道，沦“为魔子，成就魔人”之事业。

又“如摩登伽”母，其身份及法力实俱“殊为眇”小下“劣”，且“彼惟”以邪“咒”欲令“汝破佛律仪八万行中，只”欲“毁”汝之“一戒”（不淫戒），但你以“心”本来是“清净故”，并非你自己主动起淫念，故“尚未沦溺”。

而“此”此阴魔与摩登伽母相比，“乃”欲“隳”坏“汝”能成就无上“宝觉”的“全”体法“身”（亦即要将你的法身整个毁灭，并非只要破你一戒一定就好了）；这譬“如宰”相大“臣”之“家”，一向得势，“忽”然触犯了大律，便“逢籍没”家私，全家大小“宛转”飘“零”、沦“落”四方，“无可哀救”。（习禅之人，若迷五阴相，而为魔所趁，为魔所坏，亦复如是，即丧失宝觉全身，不但道果之位被除，一切功德法财亦当尽失，且从而沦落六道恶趣，无可救拔。）

第二章　五十阴魔（禅中五十境）

第一节　色阴魔境

一　色阴区宇相（定中初相）

【“阿难当知，汝坐道场，销落诸念，其念若尽，则诸离念一切精明，动静不移，忆忘如一。当住此处，入三摩地，如明目人处大幽暗，精性妙净，心未发光，此则名为色阴区宇。”】

【注释】

“坐道场”：“坐”者，不动也；于道场中，如法修行，身心不为凡外权小、诸魔鬼神所动，名为坐。“道场”，修道或传道之场所。道场有两种：

一、理事具足道场——即前经中所说严结坛场，三七日中（乃至三月等）克期取证，即于此处修三摩地，乃至端坐安居一百日不起于坐，名为坐道场。

二、惟理道场——不结坛，不拘身坐，但以一切时中，行住坐卧专注修行首楞严三昧，名坐道场。

“销落诸念”：“销”，销熔、销泯。“落”，下，放下，忘却。（旧注云此相当于“初于闻中，入流亡所。”）
“其念若尽”：“尽”，销尽。（旧注云：此相当于“动静二相了然不生”。）

“则诸离念一切精明”：“离念”，离念之真性。“一切”，于一切时、一切处。“精”，精纯不杂。“明”，明而不昧。
“动静不移”：“动静”，外境的动静二相。“不移”，不能动摇。

“忆忘如一”：以闻性与意识无干，故忆忘不能改变之。或忆或忘，自心明觉如一。此即如禅家所谓“打成一片”，觉性常现在前。

“当住此处，入三摩地”：“住”，不动。“此处”，指明觉之境界。“入三摩地”，谓依于明觉本心而入于三摩地，此即本法之正修。

“如明目人处大幽暗”：“明目人”，因得明觉，心眼已开，不像前之盲目昏迷。“大幽暗”，十分幽暗之室中。此谓，此时行者之心眼虽开，但仍与五蕴、五根缠结，为其所困，不得自由，故如明目之人处于大幽暗之室中。
“精性妙净”：“精”，六精。谓，虽然已见六精本妙明净。
“心未发光”：“光”，指本有之光。谓心犹未发出本有之光，故仍为色阴所覆。

“色阴区宇”：“区”，拘囿。“宇”，房屋，比喻色阴。谓本心被色阴区拘于狭宇（小房子）之中。
【义贯】

“阿难当知，汝坐道场”，依大佛顶法修习大定，当你已能“销落诸”妄“念”时，“其”妄“念若”已销“尽，则诸离念”之真性，便得于“一切”时、一切处皆得“精”而不杂、“明”而不昧，朗朗澄莹，外境之一切“动静”之相皆“不”能“移”转其精明，于“忆”于“忘”之间，亦皆明觉“如一。当”你“住此”明觉之“处”，而依此明觉之性“入”于“三摩地”，即“如明目”之“人处”于“大幽暗”之室中，此时虽然已得见六“精”之“性”本“妙”明“净”，然以“心未发”出本有之“光”，犹为色阴所覆故，“此则名为”本心被“色阴区”拘于其狭“宇”（小屋）中之相。
【诠论】

旧注时或将现在的修证过程，与“返闻自性”法门相对照，鄙意以为并非十分恰当。其理为：
一、有时两个法门不尽对得上；
二、有时更略嫌牵强；

三、返闻自性法门为一特殊法门以求证悟（明心见性），而大佛顶法则是依于本心本性而修习首楞严三昧，这目标是明确的。是故两者不须混同而言：大佛顶法是大佛顶法，返闻自性法门是返闻自性法门，上可兼下，而下不可兼上，故非等同，智者请详。
二　色阴尽相（定中末相）

【若目明朗，十方洞开，无复幽黯，名色阴尽，是人则能超越劫浊，观其所由，坚固妄想以为其本。】
【注释】

“若目明朗”：“目”，慧目。以定慧力加深，故慧目明朗，于是发本明耀，亦即心光发明。
“十方洞开”：“洞”，达，无遮。以心光发明，故见内外十方洞达、开通。
“无复幽黯”：以十方洞达故，内外悉皆光明，故不再幽黯。

“色阴尽”：“尽”，销尽。《楞严正脉》：“问：‘诸色尚见，何以言尽？’答：‘圆融中道，岂尽色成空耶？但尽色阴，不覆盖而已。’”鄙意以为，盖色阴尽，非灭色成空（灭色成空即成外道四空天），但以三昧力，令本有智光照彻内外诸色，令不复“阴”盖；“阴”若不盖，阴即非阴，但有其名，故名尽也；此即佛无上乘之“空而非空，不坏其相”，甚深微妙，不与外道共也。又，“色阴尽”，即是“破色阴”，或“照见色阴空”（如《般若心经》义然）。

“超越劫浊”：“劫浊”，依本经言，即是空见相织、空见纠缠不分的境界。如前经文释劫浊云：“汝见虚空，空见不分，相织妄成，名为劫浊。”可知上面经文说“如明目人处大幽暗”，正是劫浊相显现的境界。现在定力转深，顽空之色照破、销亡，故能见之见精无所织，故能超越空见相织的劫浊。

“观其所由”：“观”，回观。“其”，指色阴。“由”，所生之由，即生起之因。谓既超越之后，回观色阴及劫浊生起之因由。

“坚固妄想以为其本”：“妄想”，为“欲有所见”之妄想。谓欲有所见之妄想十分坚固，以

致于顽空中结暗为色，成就所见相，这就是色阴及劫浊生起的根本。

【义贯】

“若”定慧力加深、慧“目明朗”，发本明耀，心光发明，照彻内外“十方洞”达“开”通，悉皆光明，“无复幽黯”障碍，“名色”之“阴”覆已销“尽。是人”于此时“则能超越”空见相织之“劫浊”，既超越之后，回“观其”劫浊与色阴“所”生起之因“由”，乃知端由自己“坚固”执着欲有所见之“妄想”，以致于顽空中结暗为色，因此空见相织，“以为其”生起之根“本”。

【诠论】

前面一章“色阴区宇”可说是修首楞严三昧时，证得三昧的最初现象（初相）。此“色阴尽”章，则是以三昧力照破色阴的最后成果之相。而在这“初相”与“末相”之间，也就是在照破色阴的过程中，还有十种现象，称为“色阴十境”，或“色阴十魔相”，即是下面经文所开示的。然必须明白，客观而言，这“色阴十境”实是三昧中（定中）所显的十种现象（境界），而这些现象本来是自然的，也不是坏的现象，更不须认为它是“魔相”；魔与非魔，端在自心之贪爱与否；若自心贪，（或贪爱此相本身，或以此为本而欲贪得其他世法），则不论善相、恶相、甚至中性之相，一切都可成魔相。反之，若自心不贪，则定中所现之一切相皆得“名善境界”（如佛所言），乃至所见一切相本自如如，何魔之有？简言之：“贪境即魔，了境成佛”。故欲修首楞严大定，必须先断三界贪，不着色声香味触法，应无所住，不住色声香味触法，然后堪修大定。

又，以首楞严三昧力照破色阴、超越劫浊之后，依次又继续深入照破受阴、想阴、行阴、识阴、而超越见浊、烦恼浊、众生浊、命浊。五阴中的每一阴之照破过程中，于其定中亦皆各有十种现象产生，故共有四十种“阴境”（魔相）产生，详如下面经文之所发挥。

三　色阴十境相（中间过程诸相）

⑴　身能出碍

【阿难，当在此中精研妙明，四大不织，少选之间身能出碍，此名精明流溢前境；斯但功用，暂得如是，非为圣证；不作圣心，名善境界；若作圣解，即受群邪。】

【注释】

“当在此中”：指住此三摩地、色阴将破而未破之际。

“精研妙明”：行者继续精细研修妙明之本性或闻性。

“四大不织”：便达于内外之四大不再互相交织的境界，因此根尘得以脱黏。

“少选之间”：“少选”，不久。

“身能出碍”：“出”，超出。“碍”，质碍。

“此名精明流溢前境”：“精明”，心精妙明。“前”，现前。“境”，根尘之境。这是心精的妙明之光，流溢于现前的根尘之境。

“斯但功用”：“斯”，此。“但”，只。“功用”，功能作用。谓：这只是定中精研深入妙明闻性所显发之一种作用（现象）。

“暂得如是”：灵光乍现，暂时显现如是现象。

“非为圣证”：并非已达圣人所证之境界，一证永证，故非以后随时想入如是境皆能够作到。

“不作圣心”：行者若不当作已得圣证之心。

“名善境界”：则还能称为修行的善境界。

“若作圣解，即受群邪”：但若把它当作自己已得圣证来了解，就会受到诸魔群邪的惑害。

【义贯】

“阿难，当”你“在此”三摩地“中”，色阴将破未破之际，你继续“精”细“研”修“妙明”之本性，而达内外“四大不”再互相交“织”，因而根尘脱黏，“少选之间”便觉你的“身能”超“出”质“碍，此名”心“精”的妙“明”之光“流溢”于现“前”根尘之“境”，故不相碍。

“斯但”定中闻性所显之“功”能作“用”，系灵光乍现，而“暂得”显现“如是”现象，“非为”已达“圣”人所“证”之圣境，一证永证，时时自在能作。若“不作”已得“圣”证之“心”，不取不着仍得“名”为修行之“善境界”；然“若作”为已得“圣”证之“解”，贪爱取着“即受”诸魔“群邪”之惑害，而落入魔道圈套。

⑵　身彻拾虫

【阿难，复以此心精研妙明，其身内彻。是人忽然于其身内拾出蛲蛔，身相宛然，亦无伤毁；此名精明流溢形体；斯但精行，暂得如是，非为圣证；不作圣心，名善境界；若作圣解，即受群邪。】

【注释】

“复以此心”：“此心”，指三昧中之定心。

“其心内彻”：“彻”，通彻光明。因习久功深，其心光渐能收摄而内照，不再只能外溢，因此得照彻其身内，令通体光明。

“于其身内拾出蛲蛔”：即探手入身中，拾出蛲虫、蛔虫。蛲虫形短，蛔虫形长。

“身相宛然”：“身相”，指行者自身之身相。“宛然”，依然。谓虽伸手入体内抓虫出来，但行者自己的身相依然如故，没有任何损伤。

“此名精明流溢形体”：这是心精妙明之光，流泄充溢于自己的形体之内，所产生的现象。

“斯但精行”：这只是精研妙明之行所产生的作用。

【义贯】

“阿难”，此行人“复以此”三昧定“心”返照“精研”本心“妙明”，习久功深，心光不再外溢，而返照自身，即自见“其身内”光明通“彻。是人忽然”探手入“于其”自“身内”，而“拾出蛲”虫“蛔”虫；虽然伸手入体内，但行者之“身相宛然”，（依然）如故，“亦无”任何“伤毁”之处；“此名”心“精”妙“明”之光“流”泄充“溢”于自“形体”之内所产生的现象。

“斯但”定中“精”研妙明之“行”所发生的作用，令“暂得”显现“如是”现象，不久将息，“非为圣”人实“证”境界，一证永证。若“不作”已得“圣”证之“心”，不取不着，亦得“名”为修行之“善境界”（没什么不好）；但“若作”为已得“圣”证之“解”，贪爱取着，“即受”诸魔“群邪”所惑害，堕魔圈套。

(3) 精魄离合、闻空说法

【“又以此心内外精研，其时魂、魄、意、志、精神，除执受身，余皆涉入，互为宾主。忽于空中闻说法声，或闻十方同敷密义；此名精魄递相离合，成就善种，暂得如是，非为圣证；不作圣心，名善境界；若作圣解，即受群邪。”】

【注释】

“内外精研”：对内身外境精深研修，而达身境虚融。

“魂魄、意志、精神”：中土之医经云：魂在肝，魄在肺，意在脾，志在胆，精在肾，神在心。

“除执受身，余皆涉入”：“执受身”，能执受的身根。谓整个身体，除了身根之外，其余皆互相涉入。

“互为宾主”：因以定心精究内外唯空，遂令五内主神无所依附，流出于外，迭相依附，因而互为宾主。

“忽于空中闻说法声”：这是由于宿世所修习的闻慧种子，存于藏识田中，为定力所激荡，迸发而出，遂寄神魂而现说法声。

“此名精魄递相离合”：精离于本位而合于魄（魄为主，精为宾），或魄离于本位以合于精（精为主，魄为宾），故互为宾主。

“成就善种”：宿昔所成就的善因种习，由定力摄持所显之现象。

【义贯】

此楞严三昧行者“又以此”定“心”对“内”身“外”境“精”深“研”修，达于身境虚融之境。“其时”行者之“魂、魄、意、志、精、神”，整个身体“除”了能“执受”的“身”根之外，其“余皆”互相“涉入”，迭相依附，“互为宾主”。接着，“忽于空中闻说法声，或闻十方同敷”如来“密义；此名”于定中，身内“精魄”等，为定力所激，而“递相离”于本位、附“合”于他，且因宿昔所“成就”之智慧“善种”为定力激荡迸发，寄于离合之精魄所现之现象，故为“暂得如是”之现象，不久将息，“非为圣证”，非一证永证。

若“不作”已得“圣”证之“心”，不取不着，亦得“名”为“善境界”（没什么不好）；“若作”已得“圣”证之“解”，贪爱取着，“即受”诸魔“群邪”之惑乱，坠于魔道。

(4) 境变佛国

【“又以此心澄露皎彻，内光发明，十方遍作阎浮檀色，一切种类化为如来；于时忽见毗卢遮那踞天光台，千佛围绕，百亿国土及与莲华俱时出现；此名心魂灵悟所染，心光研明，照诸世界，暂得如是，非为圣证；不作圣心，名善境界；若作圣解，即受群邪。”】

【注释】

“澄露皎彻”：澄净显露、皎洁洞彻。

“内光发明”：始觉之内光开发显明。

“十方遍作阎浮檀色”：十方无情界（依报），都成阎浮檀金之色。

“一切种类化为如来”：而一切有情类都化成如来。此则为“山河大地应念化成无上知觉”之先兆。

“毗卢遮那”：梵文，义为日光遍照，为法身佛，又译为大日如来。

“踞天光台”：“踞”，据也，坐也。“台”，莲花台。坐于赫赫天光之莲花台也。

“此名心魂灵悟所染”：这是由于心魂中，依宿昔闻熏经教，今由定力所引灵悟之所染。

【义贯】

楞严三昧行者“又以此”禅定“心，澄”净显“露皎”洁洞“彻”，始觉之“内光”开“发”显“明”，而显现“十方”无情世间（依报身）“遍作阎浮檀”金“色”，而“一切”有情“种类”（正报身）皆“化为如来”；“于”此“时忽见”法身如来“毘卢遮那”佛“踞”于赫赫“天光”之莲花“台”座上，有“千”化“佛围绕”四周，“百亿国土及与莲华俱时出现；此名”于“心魂”中，宿昔闻熏经教，今由定力所引发“灵悟”之“所染，心光研”穷发“明”，故得“照诸世界”，此乃定力所持，而“暂得”显现“如是”现象，不久将息，“非为圣”人实“证”，一证永证；若“不作”已得“圣”证之“心”，不取不着此境界，亦得“名善境界”（没什么不好）；然“若作”已得“圣”证之“解”，而贪爱取着“即受”诸魔“群邪”所乘所惑，坠于魔道。

⑸ 虚空成七宝色

【又以此心精研妙明，观察不停，抑按降伏，制止超越；于时忽然十方虚空成七宝色，或百宝色，同时遍满，不相留碍；青黄赤白各各纯现；此名抑按功力逾分，暂得如是，非为圣证；不作圣心，名善境界；若作圣解，即受群邪。】

【注释】

“抑按降伏”：“抑”，抑止其心。“按”，按令不动。“降伏”，降伏其心。

“制止超越”：谓约束定力，不令定力超过慧力，以维持定慧均等。

“十方虚空成七宝色”：《楞严经宝镜疏》云：“前见金界及如来者，乃为色变；此见空成宝色者，乃为空变。然此色空俱属色法，皆眼对之境，今既云变，则知色阴逮亦不久，而将破矣。”

“此名抑按功力逾分”：“逾分”，逾于常分。谓这是因定力抑按其心的功力超过常分，也就是定力的作用过大，胜于慧力，以致其心被逼迫至极，而焕然显现如是等境界。

【义贯】

楞严三昧行者“又以此”定“心精”细“研”修“妙明”闻性，以慧“观察不停”，时时“抑”止自心“按”令不动，“降伏”其心，作意“制止”定力使不“超越”慧力，强令定慧均等；“于”此“时，忽然十方虚空成七宝色，或百宝色”，然此诸宝色却“同时遍满”虚空界，相涉相入，“不相留”滞隔“碍”，且“青黄赤白”各正色，皆“各各纯”一无杂而“现；此名”定力“抑按”其心之“功力逾”于常“分”，而致定力的作用过大，胜于慧力，所显现之现象，“暂得如是”不久将息，“非为圣证”，欲现即现。

若“不作圣”证之“心”，不取不着，亦得“名”为“善境界”（没什么不好）；但“若作”已得“圣”证之“解”而贪爱取着，“即受”诸魔“群邪”所乘所惑，坠于魔道。

⑹ 黑暗中能见物

【“又以此心研究澄彻，精光不乱；忽于夜半，在暗室内见种种物，不殊白昼，而暗室物亦不除灭；此名心细密澄其见，所视洞幽，暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界；若作圣解，即受群邪。”】

【注释】

“研究澄彻”：精研细究，澄净其心，照彻前境。

“精光不乱”：精细之心光凝定不乱。

“在暗室内见种种物”：见种种室中本无之物。《楞严经正脉》云：“曾闻有人在静室中，忽见一人自地而出，一人从壁中来，（此二人）对语良久（后），各没原处，又有三五裸形人（裸身人），高二尺许，（偷）窃室中米，傍若无人也。”

“此名心细密澄其见”：这是因为心光细密，而得澄彻其见。

“所视洞幽”：所看到的洞彻幽暗之境。

【义贯】

楞严三昧行者“又以此”定“心”精“研”细“究，澄”净其心，照“彻”前境，其“精”细之心“光”凝定“不乱；忽于夜半”，能“在暗室内，见种种”室中本无之“物”出现，“不殊白昼”所见，十分明晰，“而暗室”中本有之“物亦不除灭；此名心”光“细密”而得“澄”彻“其见，所视洞”彻“幽”暗之境，“暂得”显现“如是”现象，不久将息，“非为圣证”，一证永证。

若“不作”已证“圣”之“心”，不取不着，亦得“名”为“善境界”；但“若作”已得“圣”证之“解”，贪爱取着，“即受”诸魔“群邪”所惑乱，坠于魔道。

⑺ 身同草木

【又以此心圆入虚融，四体忽然同于草木，火烧刀斫，曾无所觉。又则火光不能烧爇，纵割其肉，犹如削木，此名尘并，排四大性，一向入纯，暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。】

【注释】

“刀斫”：“斫”，砍、斩。

“曾无所觉”：“曾”，乃，竟然。“觉”，感觉。

“烧爇”：“爇”，即烧也。

“此名尘并，排四大性”：“并（bìng并）”，并销。“排”，排遣。谓这是因诸尘并销之际，排除四大本有之性。以六尘即四大所成故。六尘既销，四大之性亦亡。

“一向入纯”：以一向返照专切，故入于纯觉之境，而如遗其身。

【义贯】

楞严三昧行者“又以此”定“心圆入虚融”之境，其“四体忽然同于草木”，纵使“火烧、刀斫，曾无所觉”知。“又则火光”熊熊亦“不能”焚“烧”令“爇，纵”以刀“割其肉”，却“犹如削木，此名”诸“尘并”销之际，而“排”遣“四大”之“性”，以此行者“一向”返照专切“入”于“纯”觉之境，而致遗身。此乃以定力所摄故，“暂得如是”显现，不久将息，“非为圣证”究竟之境。

若“不作”已得“圣”证之“心”，不取不着，亦得“名”为“善境界”；但“若作”已证“圣”之“解”，而贪爱取着，“即受”诸魔“群邪”之所惑乱，而堕魔数。

⑻ 上见佛国下见地狱

【“又以此心成就清净，净心功极，忽见大地、十方山河皆成佛国，具足七宝，光明遍满；又见恒沙诸佛如来遍满空界，楼殿华丽；下见地狱，上观天宫，得无障碍。此名欣厌，凝想日深，想久化成，非为圣证。不作圣心，名善境界；若作圣解，即受群邪。”】

【注释】

“净心功极”：净心观照之功用，至于极至。

“此名欣厌”：“欣厌”，指欣厌之心。谓欣净土，厌秽土之心。此为由于平日闻经教中言净土、秽土，熏习成种，成为欣厌之心。

“凝想日深”：“凝”，凝定。“凝想”，为定中之观想。谓于定中观想净秽二土，日久功深，即定力与观力皆深。

“想久化成”：“想”，观想。观想久之，观想成就，因此由观想力变化而成。

【义贯】

楞严三昧行者“又以此”定“心成就清净”之心，复以此“净心”观照之“功”用至于“极”致之时，“忽见大地”及“十方山河皆成佛国”净土，“具足七宝，光明遍满；又见”如“恒”河“沙”数“诸佛如来遍满”虚“空界”，其所在处“楼殿华丽”。又行者能“下见地狱，上观天宫”，皆“得无障碍。此名”闻经熏修所成“欣”净土、“厌”秽土之心，于三昧中“凝”定观“想日”久功“深”，观“想久”之，由于观想成就，变“化”所“成”之境；然“非为圣”人究竟之“证”，不久将息。

若“不作”已得“圣”证之“心”，不取不着，亦得“名”为“善境界”；但“若作”已得“圣”证之“解”，而贪爱取着，“即受”诸魔“群邪”所乘所惑，坠于魔道。

⑼ 遥见遥闻

【又以此心研究深远，忽于中夜遥见远方市井、街巷、亲族眷属；或闻其语。此名迫心，逼极飞出，故多隔见，非为圣证。不作圣心，名善境界；若作圣解，即受群邪。】

【注释】

“市井”：“市”，原义为商场。“井”，水井，引申为众人聚集之处。《史记正义》：“古未有市（古代还没有正式市场的时候），若朝聚井汲（早上大家聚在井边打水）便将货物于井边货卖（商人于是把货物拿到井边来卖），故言市井（所以这样子的临时市场称为‘市井’）”故以现代人言之，“市井”即是闹市、或市中心（downtown）。

“此名迫心”：这是因禅定力压迫其心。

“逼极飞出”：逼到极处，令心飞出。

“隔见”：“隔见”，隔物能见。

【义贯】

楞严三昧行者“又以此”定“心研究深远，忽于中夜”能“遥见远方”之闹“市井”邑、大“街”、小“巷”，以及“亲族眷属；或”亦得“闻其”互相共“语”之声。“此名”因禅定力“迫心，逼”到“极”处，令心“飞出，故多”能“隔”物而“见”然此“非为”如同“圣证”之天眼，乃偶尔如是。

若“不作”已得“圣”证之“心”，不取不着，亦得“名”为“善境界”；但“若作”已得“圣”证之“解”，而贪爱取着，“即受”诸魔“群邪”所乘所惑，坠于魔道。

⑽ 妄见妄说

【“又以此心研究精极，见善知识形体变移，少选无端种种迁改，此名邪心，含受魑魅，或遭天魔入其心腹，无端说法，通达妙义，非为圣证。不作圣心，魔事销歇；若作圣解，即受群邪。”】

【注释】

“见善知识形体变移”：“见善知识”，指见自己成为善知识。“形体变移”，且见自己的形

相改变，变成佛身，或成菩萨身，或化为天龙鬼神、诸天男女等身。

“少选无端种种迁改”：“少选”须臾，极短之时，少时。“无端，无故，“端”，端绪，缘故也。谓在须臾之间，毫没来由地，就作种种形貌上的改变，亦即谓乍现神通变化之相。

“此名邪心，含受魑魅”：这是因为此行者防心不密，故令邪魔入于心，以致含藏魑魅精怪于心。

“或遭天魔入其心腹”：或被天魔乘其不备，入于心腹中。

“无端说法，通达妙义”：以魔住于心腹故，便能令他发起狂慧，且令他无端（毫无来由的）就说法。且其所说之法，又似通达无上之妙义；虽然是行者在说，但实是魔力使然。又，其所说法，看似通达无上妙义，其实含藏着无量误导众生入邪见的邪慧在内。

【义贯】

楞严三昧行者“又以此”定“心研究”到至“精”至“极”之处，此时忽“见”自身成“善知识”，且自见“形体”相貌迁“变”改“移”，（或变佛身、菩萨身、或化现天龙鬼神、金刚明王等身），“少选”（须臾）之间“无端”（无故）而作“种种迁改”，似现神通变化，“此名”为“邪”入于“心”，以此行者防心不密，故“含”藏领“受魑魅”精怪于心，“或”是“遭天魔”乘其不觉，暗中“入其心腹”，发其狂慧，令他“无端说法”，且其所说似“通达”无上“妙义”，（虽是行人自说，其实却是魔力所持使然。）

若能“不作”已证“圣”之“心”，不取不着，“魔事”不久即自然“销歇”；但“若作”已得“圣”证之“解”，而贪爱取着其境，“即受”诸魔“群邪”所乘所坏，堕入魔道。

【诠论】

前面色阴九境，经文皆明言是定力所致，而这第十境却独说是邪魔入心的魔事，这是因为大定即将成就，色阴即将破，因此惊动了天魔前来破坏。

四　结语：迷则成害，嘱令保护

【“阿难，如是十种禅那现境，皆是色阴用心交互，故现斯事。

众生顽迷，不自忖量，逢此因缘，迷不自识，谓言登圣，大妄语成，堕无间狱。

汝等当依，如来灭后，于末法中宣示斯义，无令天魔得其方便，保持覆护，成无上道。”】

【注释】

“如是十种禅那现境”：“禅那”，此处为禅定的总称。“现境”，所现境界。谓这十种在禅定中所现的境界。

“皆是色阴，用心交互”：“色阴”，谓行者在色阴上用功，欲以定力破色阴。“用心”，正定与习气妄想两种用心。“交互”，陵替。谓行者欲破色阴时，其禅观正定与习气妄想两种用心，交互陵替，故产生这种种现象。

“逢此因缘”：逢此十种暂现即隐的因缘。

“迷不自识”：痴迷不自觉识，那些都只是禅那中一时的境界。

“谓言登圣”：“谓”自谓。自己宣称自己已登圣证。

【义贯】

“阿难，如是十种”于“禅那”正定中所“现境”界，“皆是”行者欲以定力破“色阴”时，正定禅观与习气妄想两种“用心交互”陵替激荡，“故现斯”不平常“事”。

然而，“众生顽”钝痴“迷，不自”以正念“忖”度思“量”，不理智地自觉：你以一介博地凡夫，如何即能忽得圣证？故“逢此”十种暂现即隐之“因缘”，由于痴“迷不自”觉“识”此乃定中一时所显境界，便自妄“谓言”已“登圣”证，如是即“大妄语成”，当“堕无间”地“狱”，受无量苦。

“汝等当依”吾言，“如来灭后，于末法中宣示斯义，无令天魔得其方便”，趁虚而入，“保持”如来正法，勿令断绝，“覆护”正修之士远离邪伪，令其得“成无上”菩提“道”。

【诠论】

以上色阴十境，皆是修正定者所现之境，于此十境若生贪着，即成魔事。

问：“但当今末法之中，许多人很明显地并未修什么定，更遑论首楞严三昧了。他们只是稍微念念佛、或念念经咒、偶尔打打坐，就着魔了，这是为什么？”

答：“这是因为末法中，众生障重、福薄，不堪修行，（无福消受佛法如是大福大慧之事），因此稍一修行，便有怨亲债主或鬼神来娆乱，尤其是当其人修行若有不如法之处，或师心自用，虽想受用佛法中的妙法，却又以慢心而不肯归依三宝，目空一切，觉得当今无人可当得我师，我即自己看经自修便了；因而成了盲修瞎练之辈。又，此人即使归依，心中也从未真正服膺任何一个人；当今这种人非常多，皆成所谓“无师自修”。此种慢心如山、师心自用之人，若再加上心又贪着种种境界，或贪神异、“灵验”之事，及贪世间五欲，便特别容易着魔，或为魔所附。其实，学佛人，既自谓为佛弟子，而又不肯归依三宝，这件事本身就是一种魔事，只是微细不显而已；若因缘成熟，其魔事便更加扩大。”

问：“经文中说：‘逢此因缘，迷不自识，谓言登圣，大妄语成’，这应是指修定的人而言；但现在很多人，既不修定，更未得定，就有如此魔事：自言证圣、成佛、成地上菩萨，或小乘果位，乃至为人印证成道，怎会这样呢？”

答：“这种人虽未修定得定，但其慢心特大，贪着特盛，修行却特别不如法，故魔见其‘奇货可居’，可作‘成魔’的‘第一等人才’，因此便善加利用，飞精入体，令其自以为疾速‘成就’，妄觉自己由初果而二果、而三果、乃至四果，位位高升；或由大乘诸贤位，速入菩萨初地、二地、三地等，乃至见性、开悟、大彻大悟、或自成金刚上师、活佛，都不须人教授。简言之，皆是魔见此人乃‘不世之才’，其材可用也，故不须修定得定，就能疾速着魔。”

问：“有没有任何避免魔事最简便的方法？”

答：“有。只要不贪着，魔即无可奈何。须知魔以及魔使，好有一比，有如金光党，你若不贪便宜，亦不贪奇异之事，金光党便对你无可奈何。但你若心贪小便宜，金光党人一看便知：‘这家伙是凯子’，你便难逃魔掌。又，魔及妖人，犹如魔术师，他变的花样之所以能赚得掌声、赞叹、乃至钦敬，或钱财，完全在于你不能识破他的技俩，看不出他的破绽，于是你在不知不觉中，便被他赚了。然而一旦有人识破他的瞒天过海之术，他便没得玩了。魔亦如是，你一旦觉知、识破他要玩的技俩，他便玩不成了（诡计不能得逞）。再说，着魔或着金光党的道，其实都是‘半自愿的’。就如催眠术一样，依行为心理学家研究所知，只因为‘你想被催眠’，所以你才能被催眠成功；你若绝不想被催眠，或者根本‘不信那一套’，催眠术对你就失效了。天魔、妖邪、金光党、魔术师等辈所作之事业亦如是，你若不信他那一套（常自觉知：没有那么好、那么便宜的事），自心不贪不取，一切诸魔所不能动。”

第二节　受阴魔境

一　受阴区宇相（定中初相）

【阿难，彼善男子修三摩提，奢摩他中色阴尽者，见诸佛心如明镜中显现其像。

若有所得，而未能用，犹如魇人，手足宛然，见闻不惑，心触客邪而不能动，此则名为受阴区宇。】

【注释】

“修三摩提，奢摩他中”：“三摩提”，正定；定慧等持，或简称等持。“奢摩他”，止，亦可称为定；止息乱心，摄心不乱之义。另外，此二者再加上毗婆舍那，译为观，此三者即为禅定最重要的三个领域。此三者大致的关系为：

“奢摩他（止）”＋“毗婆舍那（观）”→“三摩提（三摩地）”

又，三摩提在此系指首楞严三昧。

“色阴尽”：以色阴尽，故不再能覆盖本心。

“见诸佛心”：“诸佛心”，为诸佛的本妙觉心，或与诸佛平等的本妙觉心，亦即菩提本心。承上，以色阴不再覆盖，故能得如是见。又，于五阴中，唯色阴是色法，其他四阴皆是心法或心所有法，故色阴尽时，才能真正、正式亲见“自心”，以无“色”覆盖故。

“如明镜中显现其像”：此表示其见之清楚明晰，有如镜中见像。

“若有所得，而未能用”：“得”，证得。“若有所得”：好象对于觉心之本体，有所证得，但不太确定，即是“相似证”，因为如镜中像，看似有实体，但却触摸不到，即所谓“可望而不可及”。“用”，实用，自在用。虽见其物，但却未能发起自在之用。又如镜中像，只能看，不能用。

“犹如魇人，手足宛然”：“魇人”，着魔之人，即为鬼魅等所着之人；换言之，即中邪之人。“宛然”，依然，依旧。谓像着了鬼魅之人，虽然他的四肢跟原来一样，依然不缺不失。

“见闻不惑”：能见能闻，心中也不迷惑；亦即既看得见、也听得到，心里也明白。

“心触客邪”：“触”，接触，碰到而受制。“客”，外来的。谓，心被外来的邪魅所触所制（即所谓“着了外阴”。）

“而不能动”：肢体不能动弹。

【义贯】

“阿难，彼”透过色阴十境之“善男子修”首楞严“三摩提”，于“奢摩他中”，得“色阴尽者”，以色阴已不再覆盖故，便得“见”与“诸佛”一般的本妙觉“心，如明镜中显现其像”，十分明晰。

然而此时却彷“若”于觉心之本体“有所”证“得，而未能”发自在“用，犹如”身着“魇”魅之“人”，虽然“手足”依旧“宛然”不缺，且眼亦能“见”，耳亦能“闻”，心亦“不”迷“惑”，心中明明白白，然而却因“心触”制于“客邪”鬼魅，“而不能动”弹，“此则名为”本心被“受阴区”拘于其狭“宇”中之相。

二　受阴尽相（定中末相）

【“若魇咎歇，其心离身，返观其面，去住自由，无复留碍，名受阴尽。是人则能超越见浊，观其所由，虚明妄想以为其本。”】

【注释】

“若魇咎歇”：如果前面的如着魇魅的过患已停止，亦即不再只能看而不能动，便是“受阴区宇相”尽了之时。

“其心离身”：《楞严经正脉》云：“当知此不同（于）坐脱（坐化），而不能复来者（而神识不能再回来——亦即，还回得来），彼但于前幽暗位中，凭定力以坐脱耳。”

“见浊”：前面经文释见浊云：“汝身现搏四大为体，四性壅（yōng阻塞）令留碍，四大旋令觉知，相织妄成，名为见浊。”

“虚明妄想，以为其本”：谓领受前境，虚妄发明颠倒妄想，这是受阴生起的根本。

【义贯】

“若”如着“魇”魅、只能见闻而不能动用的区宇之过“咎”已休“歇，其心”便得“离身”，且能“返观其面”，得意生身，“去住自由，无复留碍，名受阴尽；是人则能超越见浊”；既超越已，即返“观其”受阴“所”生起之原“由”，乃知全由领受前境后所生之“虚明妄想以为其”受阴生起之“本”（故虽明明有苦受、乐受、舍受等之觉受，但受阴之体，乃虚妄而不可得；其体虽复明显，而实虚妄，纯是妄想颠倒所成）。

三　受阴十境相（中间过程诸相）

⑴　责已悲生——悲魔入心

【“阿难，彼善男子当在此中得大光耀，其心发明，内抑过分，忽于其处发无穷悲，如是乃至观见蚊蚋犹如赤子，心生怜愍，不觉流泪。

此名功用抑摧过越，悟则无咎，非为圣证；觉了不迷，久自消歇。

若作圣解，则有悲魔入其心腑，见人则悲，啼泣无限，失于正受，当从沦坠。”】

【注释】

“当在此中”：当处在此色阴已尽，受阴未破之中。

“得大光耀”：以在色阴尽时，十方洞开，故得大光耀。

“内抑过分”：在内心中过分责备压抑自己，因为在受阴区宇相中，见诸佛心，如镜现像，故知已心既同于佛，而悟得一切众生，皆本具光明妙心，却枉受沦溺，因此便自责不早发起度脱众生之心。

“忽于其处”：“其处”：有众生之处。

“发无穷悲”：发起无穷之相似同体大悲。（同体者，同有真如本体也。）按，这其实是“爱见悲”，并非真正的大悲。

“蚊蚋”：“蚋（méng）”亦作“虻”，或（忙），为昆虫类之双翅类，形像苍蝇而体积较大，爱吸人畜的血液。寄生在牛身上的称为“牛虻”。（故虻亦可说是一种吸血的大苍蝇。）

“犹如赤子”：“赤子”，刚出生的婴孩，皮肤的赤色未退，故名；引申为纯真而未受世染之孩童、或者成人。

“抑摧过越”：抑责摧伤自己过了分。

“悟则无咎”：若能即时悟了，便无过咎（就不会有问题了）。

“失于正受”：“正受”，即正定之异名：谓一切受不受，名为正受。既失正受，再加上受悲魔入心，故成邪受。所谓“邪受”，谓虽非理而悲、非时而悲、非处而悲，然却自以为是大悲增上，而惜爱此受，故成邪受。

【义贯】

“阿难，彼善男子”正“当在此”色阴已尽、受阴未破的境界“中”，以色阴不覆，十方洞开，故“得大光耀，其心”开“发明”了，见诸佛如镜像，了一切众生本具妙心，“内”自“抑”责“过分”，责已不早发度生之心，“忽于其”有众生之“处，发无穷”之相似同体大“悲，如是乃至观见蚊蚋”（蚊子及吸血苍蝇）时，即“犹如”初生之“赤子”一般，“心生怜愍，不觉流泪”，如此即堕爱见悲。

“此名”有“功用”之心“抑”责“摧”伤“过越”其分，以致成悲，若能速“悟则无”过“咎”，此“非为圣”人实“证”之同体大悲境界。若如实“觉了不迷”其境界，“久”之其境“自”然“消歇”。

但“若作”已得“圣”证之“解”，自谓已证诸佛同体大悲，“则有悲魔”得其方便而“入其心腑”，摄其神识，一“见”到“人”，心“则”生伤“悲，啼泣无限”，由此无法自制而“失于”三昧“正受”，反成邪受，来世“当从”而“沦坠”恶道。

【诠论】

问：“曾闻有人，到佛寺去，或自己礼佛，或参加法会，常悲不自胜，不由自已地泪流满面，这种情形算不算着‘悲魔’呢？”

答：“不一定。如果他只在开始的一两次如此，法会完就好了，那便不是悲魔。如果他每一次都这样，经过好几个月、或好几年，那就有问题；如果悲哀的情况，连法会结束后，甚至回到

家都还持续着，那问题就比较大了。你若问他为何流泪，有的说：他一礼佛或诵某段经文，就‘好感动、好感动’；有的说：他也不知道为何会流泪，只是不能自已。若真的很感动，流泪一、两次，还算正常，这是由于宿缘积于八识田心，如今因缘际会，忽然迸现，所以如此，不足为怪。但若每次都如是，且不能自禁（意识上想不哭都不行），甚至连自己都搞不清楚为什么要哭，这就不正常，亦即多半与悲魔有关，因此碰到这种情况，不要高兴，以为自己在修行上‘很有境界’才会如此。而是应加警觉，想办法矫正过来。”

问：“应如何作才能矫正过来？”

答：“一、须诚心忏悔业障。须知这是修行的障难，且须自问：为何别人没有这种障难，而我却有？可知由于自己业障十分深重才会如此，而非自己特别‘行’，才如是。故须诚心忏悔，去除贪、慢二心。

二、忏悔可拜八十八佛，或诵《地藏经》。

三、忏后可念《金刚经》或《普贤行愿品》。如是即可望除灭‘准悲魔’之相（因为这还不是完全的悲魔相。）”

⑵ 扬己齐佛——狂魔入心

【“阿难，又彼定中诸善男子，见色阴消，受阴明白，胜相现前，感激过分，忽于其中生无限勇，其心猛利，志齐诸佛，谓三僧只一念能越。

此名功用，陵率过越，悟则无咎，非为圣证；觉了不迷，久自消歇。

若作圣解，则有狂魔入其心腑，见人则夸，我慢无比，其心乃至上不见佛，下不见人，失于正受，当从沦坠。”】

【注释】

“见色阴消”：色阴已消，如脱去第五重（最外一层）衣服。

“受阴明白”：“明白”，显露。因色阴已尽，受阴就显露出来了。如脱去第五重衣服后，显现第四重衣。

“胜相现前”：种种胜相渐次现前，如见佛心如镜中现像等。

“志齐诸佛”：“志”，心也；心之所趣曰志。其心志顿齐于诸佛。

“谓三僧只一念能越”：彼人宣言诸佛经三大阿僧只劫所修成者，我今于一念间便能超越。盖妄谓以我一念不生即如如佛也。

“陵率过越”：“陵”，陵跨。“率”，轻率。谓陵跨佛乘，轻率自任过分。

“上不见佛”：谓此着魔之人作是宣言：佛虽成佛，尚要三大阿僧只劫修行，怎比得上我一念即得顿证呢？（按：今之有所谓“即刻开悟”，且自称“无上师”者，不正好就被佛说中了吗？且“无上师”者，盖谓比佛还要无上也，其狂慢可知。）

“下不见人”：此义如同“目中无人”。谓此着魔之人又作是宣言：至于一般人皆是愚痴凡夫，尚且不悟自心是佛，又怎能得知我所证到的无上境界呢？（按：今亦有人自称“大乘孤子”，其目无余子之慨，仿佛所有其他大乘在家出家佛弟子全都灭绝了一般。）

【义贯】

“阿难，又彼”进修禅“定中”之“诸善男子，见色阴”已“消”（即如去最外面的第五重衣），于是“受阴”乃“明白”显露出来（如第四重衣显现），接着即有种种“胜相”相继“现前”，便一时“感激过分，忽于其”感激“中生”出“无限勇”猛，“其心猛利”异常，其“志”则欲顿“齐诸佛”，乃“谓”诸佛如来经历“三”大阿“僧只”劫所修成者，我今于“一念”间即“能”超“越”之。（以我一念不生即如如佛也，即得立与佛无殊。）

“此名”有“功用”之心太锐，欲“陵”跨佛乘，轻“率”自任“过”分“越”理所致。若“悟”实为受阴所覆之现象之一，“则无”过“咎，非为圣证”境界。若自“觉了不迷”其境，这些现象“久自消歇”。

倘“若作”已得“圣”证之“解，则有狂魔”，得其方便，“入其心腑”，摄其神识，令彼“见人则”矜“夸”已德，其“我慢无”有伦“比，其心”目中“乃至上不见”诸“佛，下不见”一切“人”（诸佛皆不如我；一切人皆不知我境界），由此狂慢傲佛，致“失于”三昧“正受”，起诸狂妄邪见，来世“当从”狂魔邪见而“沦坠”恶道。

【诠论】

问：“曾闻有某派人，谓于修行中起‘大佛慢’，这是正确的吗？”

答：“于佛正法中，慢是六‘根本烦恼’之一，连小乘圣人都已断除，更何况是佛？而况佛若有慢心，佛心即不平等，以慢他人故；且佛若有慢，佛即仍有粗重烦恼，佛即非佛，故知将‘佛’与‘慢’并在一起，成为‘佛慢’一词，这不但是自相矛盾、不伦不类，而且是亵渎神圣的。这种似是而非的邪说，决定不是佛之正法，恐系附佛外道之说。又，附佛外道中，常有许多教理或言说类似佛法，但详研之则又不是，实是扭曲正法的‘相似佛法’，盖欲用之以混淆正知见，而遂其邪说之本旨。”

⑶ 定偏多忆——忆魔入心

【“又彼定中诸善男子，见色阴消，受阴明白，前无新证，归失故居，智力衰微，入中壖地，迥无所见，心中忽然生大枯渴，于一切时沉忆不散，将此以为勤精进相。
此名修心无慧自失，悟则无咎，非为圣证。
若作圣解，则众忆魔入其心腑，旦夕撮心，悬在一处，失于正受，当从沦坠。”】
【注释】

“前无新证”：“前”，向前。“新证”，新的证境。向前没有新的证境，亦即：没有再往前进步。

“归失故居”：“归”，退也。“故居”，原居住之所，指色阴。因色阴已破，故退则无处可归，因此进退两难。
“智力衰微”：“智力”，系与定力相对而言，因此时定力强，而慧力弱。

“入中壖地”：“中”，中间，指介于色阴破与受阴破之间。“壖”，坏，指进退二念俱坏、俱不能成。此谓，入于色阴尽与受阴尽之间、进与退皆不成的两难之境地。
“迥无所见”；“迥”，原义为远，引申为大，全，都。此谓全无所见也。

“生大枯渴”：“枯”，如草木枯而待雨。“渴”，如人畜渴之待水。此谓，虽有正定，但无慧相资，故如枯如渴。

“沉忆不散”：“沉”，沉静。“忆”，忆念。谓沉静其心，忆念此中壖之境，不敢散乱；亦即时时刻刻执取、住着于中壖之境，不敢舍离，深恐虽先前色阴已灭，但往后则受阴未破，既不能进、亦不能退，若再失此中壖之境，则不知伊于胡底，于是对当前此境界，牢牢执住不放。

“将此以为勤精进相”：“将”，以，把。把这牢执中壖之境，时刻不敢放松的情况，当作是勤勇精进之相。其实这是错解自心。

“此名修心无慧自失”：“修心”，修定。“心”，为增上心学，即定学之别称。这是由于偏修定心，而没有慧力相资助，故有此过失。“失”，错误也。
“旦夕撮心”：“撮”，以指取也，摘取、或抓取也。此谓忆魔日夜都在摘取他的心。

“悬在一处”：“一处”，指中壖之处。谓魔顺其意，故意将其心悬挂在中壖之处，令其沉忆不散，彼人便更加进退不得，无法自解矣。
【义贯】

“又彼”进修禅“定中”之“诸善男子，见色阴”已“消”泯，且“受阴”已“明白”显露了；当此之际，向“前”以受阴尚不能破故，“无新证”之境，若欲退“归”则已“失故居”之所（色阴已尽），因此进退两难。此时由于定强慧弱故，“智力衰微”，因无智慧相资故，彼人“入”于色受之“中”间与进退二念俱“壖”的两难之境“地”，因而“迥无所见”（全无所见），此时“心中忽然生大枯渴”之感，如枯待雨，如渴待水，“于一切时，沈”静其心“忆”念中壖之境，“不”敢“散”乱，不舍不放，彼人却“将此”执取中壖之心“以为勤”勇“精进”之“相”。

“此名”偏“修”定“心，无慧”相资，“自失”方便。彼人倘能“悟”知而调令定慧均等，“则无”过“咎，非为圣”人实“证”境界。

然则“若作”已得“圣”证之“解，则众忆魔”便得其方便，乘虚而入，“入其心腑”，拘其神识，“旦夕撮”取（摘取）其“心”，而把它“悬”挂“在”某“一”中壖（两难）之“处”，更加令他无法自解，最终遂以无慧自济故，而“失于”三昧“正受”，反成邪受，来世“当从”忆魔而“沦坠”恶道。
⑷ 慧偏多狂——知足魔入心

【“又彼定中诸善男子，见色阴销，受阴明白，慧力过定，失于猛利，以诸胜性怀于心中，自心已疑是卢舍那，得少为足。
此名用心忘失恒审，溺于知见，悟则无咎，非为圣证。

若作圣解，则有下劣易知足魔入其心腑，见人自言：‘我得无上第一义谛’，失于正受，当从沦坠。”】
【注释】
“慧力过定”：智慧之力强过于定力。

“以诸胜性怀于心中”：“胜性”，殊胜性之法，如自心本来是佛、或心佛一如，心佛平等、心即是佛等。常将此等无上法怀于心中，而自以为已证此法，因而太尊重自己。
“自心已疑是卢舍那”：自己常常怀疑自己本身就是卢舍那佛，不假修成。

“得少为足”：“得”，证得。“足”，满足。少少证得便已满足。此证得指破色阴。（按：然而时下许多人，并没有丝毫证得，便已自满，可说是“行少为足”，实为可愍。）
“忘失恒审”：忘失恒常审察。

“溺于知见”：“溺”，汩溺。“知见”，自己的虚妄知见。谓沉溺于自己的虚妄知见，以为自己是佛。

【义贯】

“又彼”进修禅“定中”之“诸善男子，见色阴”已“消，受阴明白”显露，以智“慧力”强“过”于“定”力，然其慧却“失于”过“猛”、过“利”；同时又“以诸”殊“胜性”之法，（如自心本来是佛、心佛一如等）“怀”纳“于心中”，便自以为已证得这些法，“自心已”暗“疑”己身本来即“是卢舍那”佛，不假修成，因此“得少为足”（以今色阴消，受阴显现，见了受阴，便自以为已证得佛真法身。）

“此名用心”偏颇，致令慧强定弱，而“忘失恒”常“审”察自己真正的身份地位（正如老百姓而自称国王），因而汩“溺”沉没“于”自己的虚妄“知见”，以为自身即是佛身。若能觉“悟”，舍此知见，还修本定，“则无”甚过“咎，非为圣”人实“证”。

但“若作”已得“圣”证之妄“解，则有下劣”之“易知足魔入其心腑”，摄其神识，令其“见人”则“自言：我”已证“得无上”菩提“第一义谛”之理；以此过失，从而“失于”三昧“正受”，反成邪受，“当从”易知足魔而“沦坠”恶道。

⑸ 历险生忧——忧魔入心

【“又彼定中诸善男子，见色阴销，受阴明白，所证未获，故心已亡，历览二际，自生艰险，于心忽然生无尽忧，如坐铁床，如饮毒药，心不欲活，常求于人令害其命，早取解脱。

此名修行失于方便，悟则无咎，非为圣证。

若作圣解，则有一分常忧愁魔入其心腑，手执刀剑，自割其肉，欣其舍寿；或常忧愁，走入山林，不耐见人。失于正受，当从沦坠。”】

【注释】

“所证未获”：所欲新证者（即破受阴），尚未证得。

“故心已亡”：“故心”，指色阴。“已亡”，已销。

“历览二际，自生艰险”：“二际”，前际与后际。“历”，遍。“览”，见。谓遍见前后二际，一片茫茫，不知所之，故油然于其心中生起“前途艰险不可知”之感。

“如坐铁床”：指睡不安稳。

“如饮毒药”：指食不安心。

“心不欲活”：因为面对茫茫的前程，忧虑恐惧，睡不安枕，食不甘味，因此不想活：不知这只是暂时的现象。

“则有一分常忧愁魔”：“一分”，一种，一个种类。

“手执刀剑，自割其肉”：这是魔令其如此作。

问：“有一本书叫《净土圣贤录》，其中亦有载录一比丘，念佛精进，一心求生西方，后感无常，欲速往生，即在山中岩石上，以刀自割其肉，施给鸟兽；肉一片片割尽，然后往生。请问这种作法是否适当？”

答：“若照本经文来看，此亦应属修行的魔相，非是正当的佛法修行，亦不应仿效或提倡。又，若真要以身施众生，则他若舍寿于山中，无人收殓，鸟兽自然来食，不劳他自割身。再者，须时时记住，佛法是很理性的，且佛深诫无益之苦行，称为‘戒禁取’，任何反常或惊世骇俗之举，行者都应很审慎看待，否则不但劳而无功，又违佛戒，且误导众生，混淆邪正，慎之。”

【义贯】

“又彼”进修禅“定中”之“诸善男子，见”自己“色阴”已“消”尽，“受阴，明白”显露；当此之际，“所”断新“证”者（破受阴）尚“未获”得，而“故心”（色阴）“已亡”，因此“历览”前后“二际”茫茫无寄，无所适从，油然“自生”前途“艰险”怖畏之感，“于”其“心”中“忽然生”起“无尽”之“忧”愁，眠则“如坐铁床”（睡不安枕），食则“如饮毒药”（食不甘味）。既已不乐世间，所求圣道又仍无着落，“心不欲活”，恨不速死为快，“常求于人令害其命，早取解脱”。

“此名”虽有心“修行”，却“失于”以正智观照之“方便”；若及时觉“悟”、改悔、忘忧、“则无”过“咎，非为圣证”之境界。

但“若作”已得“圣”证之“解”，而以舍命为解脱，“则有一分常忧愁魔”，趁隙而“入其心腑”，摄其神识，增其忧愁，令其“手执刀剑，自割其肉，欣其舍寿”速死；“或常”怀“忧愁”，而“走入山林”，以厌世故，“不耐”烦“见人”；彼行者即以此等邪念而“失于”三昧“正受”，反成邪受，来世“当从”其邪见邪受而“沦坠”恶道。

⑹ 觉安生喜——喜魔入心

【“又彼定中诸善男子，见色阴消，受阴明白，处清净中，心安隐后，忽然自有无限喜生，心中欢悦，不能自止。

此名轻安，无慧自禁，悟则无咎，非为圣证。

若作圣解，则有一分好喜乐魔入其心腑，见人则笑，于衢路旁自歌自舞，自谓已得无碍解脱，失于正受，当从沦坠。”】

【注释】

“心安隐后”：“安隐”，同“安稳”。

“轻安”：以定心成就，离粗重尘劳，故得轻安之觉受。以离粗重，如释重负，故顿觉身“轻”。以离尘劳，无有烦恼，故顿觉心“安”。按“轻安”于大乘唯识五位百法中属于十一“善心所”之一，系行者于得定之后，于定中所发之善法，凡人没有。因此学佛之人不要轻易地说自己“觉得很轻安”，因为那是习禅之人得定之后，于定中所起的善法。若与人说自己“很轻安”，对内行人而言，等于是向人宣示自己已得禅定，并且于禅定中证得善法。是故若尚未得禅定，切莫说得“轻安”。其实纵使已得禅定、乃至轻安，也不用到处向人宣扬。何以故，因为经中说：自修、自证、自知，若多与他人言，即与名利牵扯，希人赞叹、恭敬，尤且引得魔嫉，速招魔事。是故己所证境，不论善恶，要沉得住气，只对自己的师父或善知识说，以求印证或指教（切不可为了炫耀而说）；对于其他人，则一概不说。更加忌讳：少有所感、所知、所得，乃至少悟，即到处宣扬己能，逢人便说。如是沉不住气，不当大事，必速招魔怨及一切障难。这点希末世之真修者，谨记、奉行；如是涵养方得冀成大事。

“无慧自禁”：以无智慧来观察审度，因而不能自禁此喜心；从而由于心中欢喜过量，觉离于忧恼，便自以为已得大自在。

“衢路”：大马路。

“自谓已得无碍解脱”：此谓，若习禅者以魔力所持，恣肆欢笑歌舞，觉得自己十分洒脱，无拘无碍，要笑便笑，要歌便歌，傲啸自在。习禅之人若如是，其实是以“放逸”为“自在”。

曾听有人说：近代禅德某老和尚，有一次他要去上海，从海路去。到了上海，有许多缁素大众在港口接他。传述此事之人说：当老法师一下船，以小便内急，顾不得许多人在场，当众即拉起长衫，当着来接他的僧俗男女四众面前，对着江边便放。而传述之人对此却津津乐道，并且对传闻中老法师的这个举动，赞叹不迭，认为是“已得大自在”的大禅师，方能有此“洒脱”之举。这实是愚妄之言，且有以传闻之言而谤他大德之虞（戒经中称为“无根谤”）。

盖如来正法眼藏中之习禅者何等清净神圣！他们即连举心动念，一举手、一投足，都须“惺惺历历”，明明白白以自诫，怎么可能有如是放荡无礼之举？何况佛门高僧又不是外道的竹林七贤之流（岂会作如是令人侧目、不雅之举？当知应是传言附会之说）。且如禅宗六祖惠能大师尚且呵永嘉禅师曰：“夫沙门者，三千威仪，八万细行，大德自何方而来，生大我慢？”祖师如是教诲，须知即合本经佛所说义：禅者不得无戒！无戒即如来教法大乱；若行者无戒，则其一切所修皆非佛法；若无戒而习禅，即速成魔道（详如本经佛所开示）。举要言之，在佛法中，不论你习何宗，修何法门，没有一法能因为它是“无上法”，或“第一义谛”，或“威力广大”，便可令你不须遵守戒法、舍弃戒行、或超越（bypass）律仪。相反地，正因为你所修的是“无上法”、是“第一义谛”、是威力广大之妙法，因此你的标准更高，你所受持的如来戒律应比一般人更加清净无染才对。末法时期，有人自以为修无上法（如习禅）而狂言：“大德不护细行”，因此他便可以忽视律仪，以破犯为“方便”。

又有人自以为习第一义谛（如习中观或般若者）讬言“一切法空”，便自以为位在戒律之上，而恣肆妄言妄行。或有人以所修法门威力广大（如修密者），便以为他可不遵守律仪，甚至以破犯为高；如是等种种颠倒，皆是末法时期的微细魔相，倘因缘具足，便以此本因（不正知见、邪心取着）而促使魔事大发，令自他受苦无量。

【义贯】

“又彼”进修禅“定中”之“诸善男子，见色阴”已“消”泯，无复质碍覆盖心光，得大光耀，从而“受阴”得以“明白”显露，心地虚明，因此睹见清净本心，当“处”此一尘不染，恒常“清净”境界“中，心安隐后，忽然自有无限”欢“喜”之心“生”起，“心中欢悦，不能自止”。

“此名”定心成就后，远离粗重所发之“轻安”善心所法，故身心快乐莫可言喻。然行者“无慧”自察而“自禁”过量之喜；若能觉“悟”返悔“则无”过“咎，非为圣”人实“证”之真得大自在境界。

此人倘“若作”已得“圣”证之“解，则有一分好喜乐魔”趁虚而“入其心腑”，摄其心识，“见人则”恣情放任而“笑，于衢路旁，自歌自舞，自谓已”证“得无碍解脱”，才得身心如是洒脱，无拘无碍，于一切处得大自在；彼人以此放逸、邪见、大妄语故，便“失于”三昧“正受”，而成邪受，来世“当从”如是妄业而“沦坠”恶道。

⑺ 见胜成慢——慢魔入心

【“又彼定中诸善男子，见色阴消，受阴明白，自谓已足，忽有无端大我慢起，如是乃至慢与过慢，及慢过慢，或增上慢，或卑劣慢，一时俱发，心中尚轻十方如来，何况下位声闻缘觉。

此名见胜，无慧自救，悟则无咎，非为圣证。

若作圣解，则有一分大我慢魔入其心腑，不礼塔庙，摧毁经像，谓檀越言：‘此是金铜、或是土木；经是树叶，或是氎华；肉身真常，不自恭敬，却崇土木，实为颠倒。’其深信者，从其毁碎，埋弃地中；疑误众生，入无间狱，失于正受，当从沦坠。”】

【注释】

“大我慢”：“我慢”，为七慢之根本，以计有我、我所（尤其是计五蕴假合之身为我、我所），复以此“我”为高于一切，而凌慢他人。亦即，于内执有“我”，而计一切人皆不如我。于外执有“我所”，而计凡我所有皆比他人所有高上。这便是我慢之相。我慢而言大者，以其言“我即是佛”、“我得无上菩提，无上涅盘，一切智智”等大妄语；从而其慢如山，故称大我慢。慢有七种，称为七慢：慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。

“慢与过慢”：“慢”，又称单慢，为于他劣计己胜（看待劣于自己之人，认为我很了不起，比他行。）或于等计己等（自己与人一般，而说：他有什么了不起？也只不过与我差不多）。“过慢”，于他胜计己与之等（别人实在比他行，他却说他跟别人一样行），或于等计已胜（与别人一样，却说他比别人好。）

“慢过慢”：于胜计已胜（别人胜过他，他反而说是他胜过别人）。

“增上慢”：虽有所修，然而未得言得，未证谓证（实在未证圣道，而言己证），因此生慢，名为增上慢。

“卑劣慢”：或称卑慢、或劣慢。自知无德，然却自甘卑劣，不求上进，且不敬、不求善知识。（而言：我就是这么差，怎么样？我为什么要对你毕恭毕敬？你行？你有什么了不起！）

“此名见胜”：“见胜”，唯见己胜（以无慧，处处只谬见自己比别人好）。

“不礼塔庙”：近来有些学唯识、或般若、或中观等者，入于佛堂，见佛不拜，而谓人言：“我心中有佛就好”；或言：“我不着外相”；或言：“我拜我自心中的佛”等等讬辞；如是之人，盖亦类此。

“檀越”：“檀”，梵语檀那，布施义。“越”，超越，谓布施之德能令人超越贫穷之苦。此词是华梵合一（“檀”为梵语，“越”为华语）。檀越即俗称之施主。

“氎华”：“氎（dié），一、细毛布。二、草名；产于高昌国，果实如茧，可抽丝以织为布。

“疑误众生”：“疑”，疑惑；谓令众生于正法起疑惑。“误”，误导；谓误导众生。盖彼着我慢魔的禅者，由魔力驱使而不礼塔庙佛像、摧毁经像，却以似是而非之狂言，教人信受尊崇其所行为究竟之举，因此而令一般众生对正法产生疑虑迷惑，失正知见，从而误导众生入于邪妄。

【义贯】

“又彼”进修禅“定中”之“诸善男子，见色阴”已“消”泯，“受阴”已“明白”显露，便自以为诸妄已尽，一真已圆，乃“自谓已”具“足”一切最胜法，于焉不思议“忽有无端”之“大我慢”生“起，如是乃至慢与过慢，及慢过慢，或增上慢，或卑劣慢，一时俱发”，其“心中尚”且“轻”视“十方如来，何况”居于“下位”之“声闻、缘觉”（则更看不在眼里）。

“此名”于一切处唯“见”己“胜”，且由于“无慧”以“自救”，若能觉“悟”返悔，则“无”过“咎，非为”已得“圣证”的现象。

彼人“若作”已得“圣”证之“解，则有一分大我慢魔”趁虚而“入其心腑”，摄持其神识，令之骄慢而“不礼”佛“塔庙”，乃至“摧毁经像”，而“谓檀越言：此”佛像只“是金铜，或是土木”所造；而“经”书只不过“是树叶或是氎华”所成；既然我之“肉身”已达“真常”之境，非如金铜土木、树叶草花之无常，“不自”来“恭敬”我此身，“却崇”奉彼“土木”等无常之物，“实为颠倒。其深信”彼言“者”，即“从”（听、任）“其毁碎”经像，“埋弃地中”，以此妄行妄言而“疑误众生”，而导众生“入无间”地“狱”；彼人即由此邪见邪行，而“失于”三昧“正受”，反起邪受，“当从”彼邪行而长劫“沦坠”恶趣。

【诠论】

于七慢中，本节经文省略了“邪慢”。兹解释此名相如下：

“邪慢”：自实无德而自认为有德；或修习邪法而生慢；或成就恶法，恃恶为举，此等皆是邪慢之相。

其次，《楞严经正脉》云：“问：‘祖师门下，（有好些）呵佛骂祖（的例子），何以异此（那些公案之例，究竟跟这“着大我慢魔”有何不同）’？答：‘祖师极欲（很急切地想令）人悟（唯）一（真）性（诸法）平等，心外无佛（之理），剿绝佛见（心外见佛）而已，岂真（是）增长高慢，反（而自）失平等（之义）哉’？”

《楞严经合辙》：“问：‘临济不礼祖塔，丹霞之烧木佛，德山说一大藏教，如拭涕帛。岩头说祖师言句，是破草鞋，（这些）非大我慢乎？’答：‘此（是）为（了）执外求，不达自心（之人），（及）执言教（而）不肯进（而实）修者，故作峻厉之语，而激之，实一片真慈，

谁曰慢心？若使祖师真有慢心，则亦不免（受）泥犁（地狱之报），况其他（人）乎？’ ”

鄙意以为，虽然古代禅德有如是“过人之举措”，但那到底不是正常之举。一般修行人实不宜效学，免画虎不成反类犬。佛于经中言：“狮子老虎跳得过的谷涧，兔子不要跳，否则即粉身碎骨。”末法时期，邪伪繁多，魔力强大，无所不入，我们既冀求真乘，还是依于“常轨”，如法、如实、如理修行才好，莫效某些险峻的特例，以免徒遭无谓之障难及困扰，甚至种种嫉谤。

⑻ 慧安自足——轻清魔入心

【“又彼定中诸善男子，见色阴消，受阴明白，于精明中，圆悟精理，得大随顺。其心忽生无量轻安，己言成圣，得大自在。

此名因慧获诸轻清，悟则无咎，非为圣证。

若作圣解，则有一分好轻清魔入其心腑，自谓满足，更不求进，此等多作无闻比丘，疑误众生，堕阿鼻狱，失于正受，当从沦坠。”】

【注释】

“圆悟精理”：圆悟至精之理体，指睹见本具净心。

“得大随顺”：即一切随心顺意自在。以色阴已消，离诸粗重垢染故。

“己言成圣”：“己言”，自说。因见受阴显现，如像现镜，光耀朗彻，便自以为己得法身而成圣道。达摩祖师云：“若见相，即处处见鬼。”

“此名因慧”：这是由于精明之中悟理，以此为因，所成之慧。

“获诸轻清”：“轻清”，轻安清净之境。

“自谓满足”：自谓功行福慧已经完全圆满具足。

“多作无闻比丘”：“作”，来世生于。“无闻比丘”，不求多闻，无闻慧之比丘，指生于无想天，不求多闻、上进、得少为足之劣智（钝根）比丘。

“疑误众生”：以其得少为足，未证言证，因此令众生于究竟法生疑惑，而误导众生。

【义贯】

“又彼”精修禅“定中”之“诸善男子，见色阴”已“消”泯，且“受阴”已“明白”显露，即“于”自识“精”元“明中，圆悟”至“精”之“理”体（亲见本净心），而“得大随顺”（一切随心顺意），“其心忽生无量轻安”之觉受，于是误以为自己已经证得如来法身，便自“己”对人宣“言”他已“成圣”道，并且于法“得大自在”。

“此名因”见精明、悟理所成之“慧”，而令“获诸轻”安“清”净的现象，若能如实觉“悟”还依本修，“则无”大“咎，非为圣证”境界。

“若作”已得“圣”证之“解，则有一分好”尚“轻”安“清”净之“魔”趁虚而“入其心腑”，持其神识，令其“自谓”功行福慧已经“满足，更不”再“求”增“进；此等”行人来世“多”生“作”无想天中之“无闻”慧、愚闇之“比丘”，以其未证言证，而“疑”惑“误”导“众生”，令众生“堕阿鼻”地“狱”；彼人今世以大妄语，便“失于”三昧“正受”而起邪受，来世“当从”妄业而长劫“沦坠”恶趣。

⑼ 着空毁戒——空魔入心

【“又彼定中诸善男子，见色阴消，受阴明白，于明悟中得虚明性，其中忽然归向永灭，拨无因果，一向入空，空心现前，乃至心生长断灭解。悟则无咎，非为圣证。

若作圣解，则有空魔入其心腑，乃谤持戒名为小乘；菩萨悟空，有何持犯？其人常于信心檀越饮酒啖肉，广行淫秽，因魔力故，摄其前人不生疑谤，鬼心久入，或食屎尿与酒肉等，一种俱空，破佛律仪，误入人罪，失于正受，当从沦坠。”】

【注释】

“于明悟中得虚明性”：“于明悟中”，因受阴显露，十方洞开，故得明见领悟自心。“虚明性”，空虚明朗之性，以受阴实无自体，故言“虚”；以其体空虚，故虽不能实际破之，然视之朗然，此即受阴之虚明性；望之廓然若无，然仍能觉其有物，并觉知其有作用。

“其中忽然归向永灭”：“其中”，其心中，指此行者之心中。“永灭”，永沉断灭。

“拨无因果”：“拨”，挑，挑动，挑拨，亦即是提倡之义。“无因果”，即计执“上无佛道可成，下无众生可度”，“一切法无因、无果”。以此人正入于“中隳之地”，故下不见因，上不见果，从而起此邪见。

“一向入空”：“一向”，专心一意。“入空”，入于断灭空。

“空心现前”：“空心”，计断灭空之心。

“乃至心生长断灭解”：“长”，永远。乃至其心生起“一切法皆归永远断灭”；亦即“众生此生寿终之后，一了百了，不受果报，无复因果，一切皆归空无”，是为彼所执之断灭邪见。

“乃谤持戒名为小乘”：此行者若见人持戒，或具戒谨严，他就毁谤那人是小乘人。

“菩萨悟空，有何持犯”：而他自己则以大乘自居，妄说“菩萨既然已悟了诸法本空，则持犯

之相亦空；因此对（像我这样的）菩萨而言，有何持犯之相可得？”

“常于信心檀越饮酒啖肉”：“檀越”，即信众。此等破佛律仪之人，常发妄言曰：“酒肉穿肠过，佛在心中坐”如是妄论。又，曾有人问一修学邪密之人：“请问您是佛教徒，又是法师，为什么吃肉？”答：“哦，不妨事的；当我吃羊肉时，我一念咒，就把那只羊给超度了。”如是自欺欺人之谈，居然也有人信，还趋之若鹜，崇拜得不得了。何以故？以彼信受者自心邪曲贪爱，故与邪法相应，一拍即合。若是有善根、心正直之人，闻如是合理化之妄言，只觉其甚为可鄙可怜。

“广行淫秽”：正如佛于本经中所言，当今之世，又有邪密之人，广行淫秽之行，而谓：“淫怒痴皆是戒定慧。”故“男女之事即是佛事；佛事、男女事，平等平等，本是一空性故”。如是淆乱邪正之言，于此末法，大为昌盛。何以故？信受者皆其心贪染故，心中若谓：“既然能以淫欲而修无上菩提，同时又能大乐，何乐不为？我为何要像那些没有大福报、没有根器因缘的愚夫，为了菩提，无量劫苦苦修行？那不是太笨了吗？”邪法于末世，对这种心性贪染炽盛，又无正知见之人，正投其所好，是故特别昌盛。

“摄其前人”：“摄”，摄持。“前人”，现前之人。谓摄持此人之神识，而控制之。

“不生疑谤”：谓令他对于邪秽之行，心中不生起疑谤之念。

“鬼心久入”：“鬼心”，魔鬼之心。“久入”，因久入其心，熏染即深。

“或食屎尿与酒肉等”：“等”，平等。由于魔力驱使，令他喝尿吃屎，而说喝尿吃屎，实与喝酒吃肉、乃至饮用甘露，平等无别。此节经文所述，正与某些邪密者所言所行相吻合：彼等常言，若于证量上已突破“净秽之差别”，便可转其屎尿粪唾成“清净甘露”而给信徒、弟子受用，令其“增长白法”，兼可消业治病。又，这与日本邪教“奥姆真理教”狂人麻原彰晃所作者如出一辙（麻原的传记中言：麻原每天的屎尿，都卖给信徒服用，而且还卖得很贵。但是仍然供不应求！）——唉，末世众生为何这么愚痴虚妄呢？！吃人屎尿而自以为在修圣道！实令人浩叹。又按：当世曾昌行一时之“尿疗法”，谓饮尿可治病、保健、强身，佛教中僧俗亦有效行者，亦与此魔事相类也欤？（关于尿疗法之研讨，可参见拙着“尿疗法评析”，载于《北美化痕》第二册。）

“一种俱空”：“一种”，种者，性也，一种即一性。谓净秽之相，其性唯一，都是空，故究竟没有什么净秽之别。

“误入人罪”：“误”，误导。谓以邪见误导之言，而入人于罪（令人造罪）。

【义贯】

“又彼”精修禅“定中”之“诸善男子，见色阴”已“消”泯，“受阴”正“明白”显露，十方洞开，而“于明”见领“悟”自心“中，得”见受阴之体空“虚、明”朗之“性”廓然显现，故觉无实法可得；接着，于“其”心“中忽然归向永”远断“灭”之见，遂挑“拨”提倡一切法皆“无因”无“果”，因而计执上无佛道可成，下无众生可度，并且一切全无善恶果报，“一”心趣“向”入于断灭“空”，此断“空”之“心现前，乃至”其“心生”起一切法皆恒“长断灭”之谬“解”。彼人若能觉“悟”此断空乃违佛所说，有极大过咎，因而回心，仍依本修，“则无”大过“咎”；须知此“非为圣证”真空之境界。

“若”以断空“作”为“圣”证之“解，则有”着“空”之“魔”，趁虚“入其心腑”，持其神识，“乃”令之毁“谤持戒”比丘“名为小乘”之人；而自以菩萨自居，谓“菩萨”既已“悟”了诸法本“空，有何持犯”之相可得？“其人常于”对三宝具“信心”之“檀越”（信众）之前，公然地“饮酒啖肉”，且“广行淫秽”之行，“因魔力”所加“故，摄”持“其”现“前”之“人”（信众），令他们对其邪秽之行“不生”起“疑谤”之念；魔“鬼”之“心久入”其心之后，熏染既深，“或”驱使令自他“食屎尿”，而谓食尿屎“与”吃“酒肉”佳馔，性质平“等”，净法秽法乃“一种”无二性相，其性质毕竟“俱”归于“空”，因而“破佛”所制之“律仪”，以邪见“误”导之言“入人”于“罪”（令人造罪），此人即“失于”三昧“正受”，而起邪受，来世“当从”断灭空见、邪行破法，而长劫“沦坠”恶道。

⑽　着有恣淫——淫魔入心

【“又彼定中诸善男子，见色阴消，受阴明白，味其虚明，深入心骨，其心忽有无限爱生，爱极发狂，便为贪欲。

此名定境安顺入心，无慧自持，误入诸欲，悟则无咎，非为圣证。

若作圣解，则有欲魔入其心腑；一向说欲为菩提道，化诸白衣平等行欲，其行淫者名持法子，鬼神力故，于末世中摄其凡愚，其数至百，如是乃至一百二百，或五六百，多满千万，魔心生厌，离其身体，威德既无，陷于王难，疑误众生入无间狱，失于正受，当从沦坠。”】

【注释】

“味其虚明”：“味”，味着。“其”，受阴。谓味着于受阴的虚明之性。

“深入心骨”：其味着深入于心骨之中。

“无限爱生”：“爱”，爱恋。

“爱极发狂”：爱恋之情达于极点，情动不已，而令心发狂。

“便为贪欲”：“为”，行，做。谓便去作贪欲之事。此“欲”者，尤指淫欲而言。

“此名定境安顺入心”：这就是在禅定中，安顺之乐入于心骨。

“一向说欲为菩提道”：“一向”，从来，从头至尾。“欲”，淫欲，乃至五欲。“为菩提道

”，就是菩提道。谓始终说“行淫欲本身即是菩提道”，或“行淫欲的目的，是为了它能成菩提道”。即如前所说的“双身法”或“男女双修法”。

“化诸白衣平等行欲”：“白衣”，在家人。“平等”，无分别义：即不分别尊卑、亲疏、身分、已婚未婚等，皆悉平等共同行淫，即形同杂交。

“其行淫者名持法子”：修此双身法之行者，即美名之为“持法子”。如某邪密则名男为“佛父”，女为“佛母”；而其佛父与佛母并非“一对一”对应，盖可交叉、复合施行，实在可怕。

“其数至百，如是乃至一百二百，或五六百，多满千万”：佛真是一切智人，如今末法时期，这种现象，竟完完全全被佛说得分毫不差，真是如此；众生痴狂，以邪为正，乃至于斯。不但其数数以万计，而且很多是国际性的规模。

“魔心生厌”：指日久之后，其人再无利用价值，魔即对他生厌。

“威德既无，陷于王难”：此谓，魔离此禅者之身而去之后，此人本来即无真实威德，现在又无魔力所持，再加上宣淫不止，因此便被国法制裁。如前在某国有白衣自称活佛金刚上师者，即因淫事爆发而被人提出告诉。又，三十多年前美国科罗拉多州亦有一邪密自谓法王者，亦广宣双修之淫法，乃至于不别男女（不再限制佛父对佛母），因此其“道场”中爱滋病泛滥，后此“法王”终死于爱滋，其“道场”亦被政府解散。有人以此询于他派邪密领导人，则答曰：“各人各有修行，不予评论。”

【义贯】

“又彼”进修禅“定中”之“诸善男子，见色阴”已“消，受阴明白”显露，于是“味”着“其虚明”之性，爱不能舍，其味着“深入”于“心骨”中，久之，“其心忽有无限”之“爱”恋“生”起，“爱极”情动不已而“发狂”乱，“便”进而“为贪”淫“欲”之事。

“此名”于“定境”中，“安顺”之乐深“入心”骨，以“无”有“慧”力“自持”，故爱极发狂而“误入诸欲”；若能觉“悟”速即舍离，“则无”过“咎”；此“非为圣”人实“证”境界。

“若作”已得“圣”证之“解，则有”贪“欲”之“魔”，趁虚“入其心腑”，而使此人“一向”（始终）妄“说”行淫“欲”即“为”修“菩提道”；并以此邪法“化诸白衣”不分尊卑、亲疏、男女“平等”共同“行”淫“欲，其行淫者”，美“名”之为“持法子”，假“鬼神力故，于末世中摄”受“其凡愚”之人，“其数至百，如是乃至一百二百，或五六百，多满千万”；久之，一旦其人再无利用价值，“魔心”对他即“生厌”弃，乃“离其身体”而去；魔去之后，其人以无魔力所持，其本身“威德既无”，而仍宣淫不能自已，即“陷于王难”，官司缠讼，甚至入狱；由于“疑误众生”令众生“入无间狱”，以此恶业“失于”三昧“正受”，而起邪受，来世“当从”种种邪妄而“沦坠”恶道。

四　结语：迷则成害，嘱令保护

【“阿难，如是十种禅那现境，皆是受阴用心交互，故现斯事。众生顽迷，不自忖量，逢此因缘，迷不自识，谓言登圣，大妄语成，堕无间狱。

汝等亦当将如来语，于我灭后，传示末法，遍令众生开悟斯义，无令天魔得其方便，保持覆护，成无上道。”】

【注释】

“皆是受阴用心交互”：“交互”，指观力与妄想交互陵替。此谓这些魔相皆是于受阴将破未破时，行者调心不善，其观力与妄想力互相陵替倾夺，所产生的现象。

【义贯】

“阿难，如是十种禅那”中所“现”之“境，皆是受阴”将破未破之际，行者“用心”（调心）未善，观力与妄想力“交互”陵替，“故现斯事”。然而“众生顽迷，不自忖量”自己实仍在凡夫位中，“逢此”得大光耀或见虚明性等“因缘，迷不自识”知因何而能得此境界，便妄自“谓言”已“登圣”位，未证言证，于是“大妄语成”就，来世当“堕无间”地“狱”。

“汝等亦当将如来”此诸法“语，于我灭后，传示”于“末法”时期，“遍令众生”之修正定者“开悟斯义，无令天魔得其方便”，成其魔业，“保持”正法勿令断绝，“覆护”正修之士“成”就“无上”菩提“道”。

第三节　想阴魔境

一　想阴区宇相（定中初相）

【“阿难，彼善男子修三摩地，受阴尽者，虽未漏尽，心离其形，如鸟出笼，已能成就从是凡身上历菩萨六十圣位，得意生身，随往无碍。

譬如有人熟寐寤言，是人虽则无别所知，其言已成音韵伦次，令不寐者咸悟其语，此则名为想阴区宇。”】

【注释】

“受阴尽者”：谓已透过受阴十境，而破受阴。
“虽未漏尽”：虽尚未达无漏。

“心离其形”：第八识心已能离其形体，不再为形体所局限。以真心周遍，本来不局于身，由于无始迷执，非局而成局，纵使色阴已尽，十方洞开，见闻达于周遍，亦尚无离身自在之用，这是因为还被受阴覆盖住的缘故。现在受阴既尽，才能心离其形体。
“从是凡身”：“凡身”，凡夫身。

“菩萨六十圣位”：即三渐次、干慧地、十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉、妙觉。

“意生身”：又作意成身，非父母所生之身体，乃入圣位之菩萨，为济度众生，依“意”所化生之身。“意生”喻其来去迅疾，犹如意之来去，说到就到。关于意生身，可参阅《楞伽经》之所述。
“熟寐寤言”：“寐”，睡。“寤（音艺）”，同“呓”；梦中言，俗言梦话。

“是人虽则无别所知”：谓虽已成意生身，然未入大觉，行而不知其所以然，于“上合十方诸佛，下同六道众生”之道亦无所知。

“其言已成音韵伦次”：喻其所行已合于章法（已入于道），不再如凡愚之一切随业造作，浑浑噩噩、语无伦次。

“令不寐者咸悟其语”：“不寐者”，不睡之人，指佛菩萨，以佛菩萨已从梦觉故。“悟”，知。谓此人虽未达究竟，然如来于是人，悉知悉见，而其所行，与佛菩萨亦能感应道交。
【义贯】

“阿难，彼善男子”精“修三摩地”，已透过受阴十境，而达“受阴尽者，虽”尚“未漏尽”，然其第八识“心”已能“离其形”体，“如鸟出笼，已能成就，从是凡”夫之“身，上历菩萨六十圣位”（五十二位加三渐次、干慧、四加行）“得意生身，随”意而“往”诸刹“无碍”。

“譬如有人”于“熟寐”中发“寤言（呓语）”，“是人虽则无别所知”（未入大觉，行而不知其所以然），然“其言已”顺“成”法之“音韵”以及“伦次”（有条不紊），而能“令不寐者”（佛菩萨）“咸悟”知“其语”（悉皆感通）。“此则名为”本心被“想阴区”拘于其狭“宇”中之相。
二　想阴尽相（定中末相）

【“若动念尽，浮想销除，于觉明心如去尘垢，一伦生死首尾圆照，名想阴尽。是人则能超烦恼浊，观其所由，融通妄想以为其本。”】
【注释】
“若动念尽”：“动念”，指第八识中所含六识种子动荡之念。

“浮想销除”：“浮想”，指六识中枝末现行。以根本（种子）既尽，枝末（现行）便成无根之浮想，而自消除，不复再起。

“一伦生死首尾圆照”：“伦”，类。“一伦生死”，指一切伦类之生死，即十二类生。“首”，指生相。“尾”，指灭相。此谓，一切十二类生的生灭之相，皆得圆满照了，即生从何来，死至何去，亦即是由于想阴已尽，行阴显现，故得明见此一切。以行阴即是生、住、异、灭，迁流变动之相；今行阴既现，即能照见了知其四相。

“烦恼浊”：前面经文释烦恼浊云：“又汝心中忆识诵习，离尘无相，离觉无性，相织妄成，名烦恼浊。”今以六识之根本及枝末（种子与现行）皆已销泯，动荡之根、漂浮之末皆已除尽，故不再浮动；心若不浮动，即离烦恼，因此能超越烦恼浊。
“观其所由”：既破想阴之后，回观想阴之所由生（生起之由）。

“融通妄想以为其本”：原来是从融通质碍之妄想，色与想交织而妄成，以为想阴生起之根本。例如心想酸梅，口中水出等，即是由心中之妄想而成色（酸梅），心复与此想中之色交织，故令水从口出。
【义贯】

“若”六识种子之“动”荡之“念尽”，六识中之枝末（现行）“浮想”即得“销除”，不复生起，“于觉明”之第八识“心”，即“如去尘垢”，不再阴盖，故“一”切“伦”类之“生死”（十二类生），其“首”之生相乃至“尾”之灭相，皆能“圆照”明了，“名”为“想阴尽”相。以想阴尽故，“是人则能超越烦恼浊”，于是回“观其”想阴之“所由”起，原来是从“融通”质碍与“妄想”交织而成，“以为其”生起之根“本”。
三　想阴十境相（中间过程诸相）
⑴贪求善巧——怪鬼来挠

【“阿难，彼善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中心爱圆明，锐其精思贪求善

巧。
尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

其人不觉是其魔着，自言谓得无上涅盘，来彼求巧善男子处，敷座说法，其形斯须或作比丘，令彼人见，或为帝释，或为妇女，或比丘尼，或寝暗室，身有光明。

是人愚迷，惑为菩萨，信其教化，摇荡其心，破佛律仪，潜行贪欲。口中好言灾祥变异，或言如来某处出世，或言劫火，或说刀兵，恐怖于人，令其家资，无故耗散。
此名怪鬼，年老成魔，恼乱是人；厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。
汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。”】
【注释】
“受阴虚妙”：谓达受阴虚融奥妙之境，以其心能离身无碍，见闻周遍故。
“不遭邪虑”：因受阴已破，故不再受受阴之邪虑所惑。
“圆定发明”：圆通之妙定得以开发显明。
“心爱圆明”：谓彼行者忽然发起一念贪着，心爱圆明妙用之境界。
“锐其精思”：勇锐精进于其思维。
“贪求善巧”：“善巧”指神通变化。谓彼人贪求善巧之变化，悚动人心，以广作佛事。
“天魔”：指六欲天魔。

“候得其便”：候得其贪着之便，所言“候”者，因为一当有人修定，魔宫即震裂，于是天魔便虎视眈眈，守候其旁，趁虚而入以破坏之。“便”者，魔得其便，也就是行者有所缺失、过错、或疏忽，行者这些疏失正是让天魔逮到了破坏修行之便。

“飞精附人”：“人”，指旁人，非行者本人；以行者到此境界。即使是天魔，也已不再能直接附于他身上，故须转而利用旁人来破坏他。又，此受魔所附之人，多是素受邪惑之人。
“口说经法”：谓魔即令此人口说经法；然此经法多为“相似佛法”。
“其人不觉”：“其人”，即受魔附身之人。

“自言谓得无上涅盘”：自言得无上涅盘，或自言得无上菩提、得道、大彻大悟、已开悟、证法身、或成就三明六通等，凡此皆是于魔力所持下所作的大妄语。
“斯须”：即须臾，顷刻之间，极短时间之义。
“潜行贪欲”：“潜”，暗中。“贪欲”，特指淫欲。谓暗中偷偷地行淫。

“口中好言灾祥变异”：“祥”，朕兆、徵候。“灾祥”，即灾难之兆。“变异”，即怪诞反常之事。如言何年何月何日将是世界末日到了，或何时神再来世界审判。
“令其家资无故耗散”：以其家财为了求避灾、驱邪、或迎佛、迎圣等，因而耗散尽净。
“年老成魔”：谓此怪鬼年老之后，为魔所录用，而成魔眷。

“厌足心生”：待彼行者戒定既破之后，因破坏的目的已达，魔即生厌，对他不再有兴趣。
“汝当先觉”：“先觉”，预先觉知此是魔事，则不为所惑。
【义贯】

“阿难，彼”透过受阴十境界之“善男子”达到“受阴虚”融奥“妙”之境，（能离身无碍，见闻周遍），故“不”复“遭”受阴所起之“邪虑”之所惑，其“圆”通之妙“定”得以开“发明”显。然此行者于其“三摩地中”，忽然失其正念，而起贪着，“心爱圆明”妙用之境界，于是勇“锐其精”进“思”惟，“贪求善巧”变化能悚动人心之事，以作佛事。

“尔时”六欲天之“天魔候得其”贪着之“便”，即乘隙“飞精”而“附”于旁“人”之身上，令其“口说”相似之“经法。其”为魔所附之“人不”自“觉”知“是其魔着”身，却“自言谓”已证“得无上涅盘”、菩提等。此着魔人旋即“来彼”修定贪“求”善“巧”之“善男子处，敷座”而“说”种种善巧方便示现神通之“法”，以投其所好，且“其形”貌于“斯须”（须臾）之间，“或”现“作比丘”身，“令彼”修定“人见，或”现“为帝释”身，“或”现“为妇女，或比丘尼”身，“或寝”于“暗室”中，而“身”上现“有光明”。

“是”修定“人”以“愚迷”不知不觉，而“惑为”真实“菩萨”现身，即“信”受“其教化”；于是魔乃“摇荡其心”，乃至令其“破佛律仪，潜行贪欲”之事，遂成魔侣。

此人成魔眷后，“口中”即常“好言灾祥”朕兆、怪诞“变异”反常之事，“或言如来”此刻正在“某处出世；或言”将有世界末日“劫火”之灾，“或说”将有全球性“刀兵”之难（如第三次世界大战），“恐怖于人，令其家资无故耗散”。

“此名”遇物成形之“怪鬼”，以其鬼“年老”而为魔王录用、“成魔”眷属，今受魔王之命，来“恼乱是”修定之“人”，此行者之戒定既破，彼怪鬼魔破坏修行之目的已达，即“厌足心生”起，而离“去彼人”之身“体”，于是修定而贪求善巧之“弟子与”为魔所附之“师，俱陷王难”，以妖言惑众，或伤风败俗等罪，为国法所办（此为花报）。

阿难，“汝当”令末世修行人预“先觉”知此等魔事，则不为所惑乱，方能超越生死，而“不入轮回”；若“迷惑不”自觉“知”，受其惑乱，破戒定慧，随顺魔教，来世当“堕无间”地“狱”（此为果报）。

【诠论】

本节经文中“是人愚迷，惑为菩萨，信其教化，摇荡其心，破佛律仪，潜行贪欲。”交光法师于《楞严经正脉》释云：“盖缘投其心所爱求，不得不迷惑也。”（因为魔投其所好，所以他非被迷惑不可。）“向使无所爱求，何至惑乱行人，但宜安心息爱求也。”（如果行人一直都无贪求取，魔怎能惑乱他呢？所以只要安心修道、息止贪爱求取之心，便不会有事。）

交光法师又云：“盖行人三学无缺（行者戒定慧俱修无缺），策进如飞，魔宫震恐。而魔之设谋扰乱，惟期破戒导淫（而魔的扰乱计谋，主要在于令行者破戒，引导他去行淫欲），则定慧俱纳于邪（一旦破戒导淫成功，则行者所修的定慧，都变成邪定、邪慧，因此一举多得，魔事即一举成功），身为魔子（行者便成为魔子魔孙。）”交光法师又云：“若智强者，于此反为验魔之要。”（若是有智之人，“破戒导淫”这一点，反而正好是验证对方是否为魔的要点。）“任其神变莫测，但察毁戒诱淫，即知是魔，何至迷惑？”（不论他所现的神变如何高深莫测，但只要审察他若有教授毁戒、诱人行淫，便知他是魔，怎么还会迷惑呢？）

可怜末法时期，学佛行淫，以此为高者，如是之夥，虽道他们真的都没看到这段经文？还是以业力故，视而不见？还是以贪爱炽盛故，而致如来言之谆谆，而他却听之藐藐？或是认为他是“大根器人”，不受此限？或是认为他修的是“无上密法”，超乎如来戒法及善恶因果？

⑵ 贪求经历——魅鬼来挠

【“阿难，又善男子受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱游荡，飞其精思，贪求经历。

尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人亦不觉知魔着，亦言自得无上涅盘；来彼求游善男子处，敷座说法，自形无变，其听法者忽自见身坐宝莲华，全体化成紫金光聚，一众听人各各如是，得未曾有。

是人愚迷，惑为菩萨，淫逸其心，破佛律仪，潜行贪欲。口中好言诸佛应世，某处某人当是某佛化身来此；某人即是某菩萨等来化人间，其人见故，心生渴倾，邪见密兴，种智销灭。

此名魅鬼，年老成魔，恼乱是人，厌足心生；去彼人体，弟子与师俱陷王难。

汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。”】

【注释】

“心爱游荡”：“游”，指游戏神通。“荡”，放荡自恣。

“飞其精思”：飞扬其精神（神识）、思虑。

“贪求经历”：“经历”，指往诣诸刹土，大作佛事。

“自形无变”：指为魔所附之人，其自身形貌不变。

“其听法者，忽自见身坐宝莲华，全体化成紫金光聚”：这表示魔让听众都自见其自身成佛。

“口中好言诸佛应世”：喜欢说某佛正在甲世界应世、某佛正在乙世界应世，他都能了了知见。

“某处某人当是某佛化身来此，某人即是某菩萨等”：这种话耳熟能详，当今常常可以听到，如某派之人宣说其师之一是阿弥陀佛的化身，另一师为观音菩萨化身，又一师为文殊菩萨化身等。若有智者，听到这种宣言，便不要再“义务”为他传播，否则便是在传播大妄语，而于其所造之大妄语中也参与一份，（由于附和，故属于从犯）。

【义贯】

“阿难，又”已透过受阴十境界之“善男子”，已达“受阴虚”融奥“妙”之境，其心得以离身无碍，见闻周遍，以其受阴已尽故，“不”复“遭”受阴所起“邪虑”之所惑，“圆”通妙“定”得以开“发明”显；然而此行者于其“三摩地中”忽然起念贪着，“心爱游”戏神通、放“荡”自恣，“飞”扬“其精”神“思”虑，“贪求经历”刹土，大作佛事。

“尔时天魔候得其”贪着之“便”，即乘隙“飞精”而“附”于旁“人”，令其“口说”相似之“经法。其”为魔所附之“人亦不觉知”自己已为“魔”所“着，亦言自”己已证“得无上涅盘”、菩提等。旋即“来彼”贪“求游”历之“善男子处，敷座”而为他“说”种种游荡经历之“法”，以投其所好。此着魔者“自”己“形”貌并“无”改“变”，却可令“其听法”之修定“者忽自见”己“身坐宝莲华”座上，其身与花座“全体化成紫金光聚”，俨然已成佛道之貌，而且进而令“一众听”法之“人”皆“各各如是”；大众见如是游戏神通，咸叹“得未曾有”。

“是人愚迷”不知不觉，“惑为菩萨”现身现通，因此“淫”纵放“逸其心”，游戏放荡，乃至“破佛律仪”，而“潜行贪欲”，成魔眷属。又此着魔之人“口中好言诸佛”此时正于某处“应世，某处”之“某人”定“当是某佛化身来此”世间；“某人即是某菩萨等，来”教“化人间；其”贪经历之“人见”如是神通“故，心生渴倾，邪见密兴，种智销灭”，慧命断绝。

“此名”遇风成形之“魅鬼”以其鬼“年老”为魔王录用而“成魔”眷，今受魔王之命而来“恼乱是”修定“人”，如今此行者之戒定慧既皆破已，破坏修行的目的已达，魔乃“厌足心生”，即离“去彼人”之身“体”，于是贪求经历之“弟子与”为魔所附之“师，俱陷王难”，

受国法治裁。

阿难，“汝当”令末世行者预“先觉”知此等魔事，则不为所惑，方能超生死，“不入轮回”；若“迷惑不知”，受其惑乱，破戒定慧，随顺魔行，来世当“堕无间”地“狱”。

⑶ 贪求契合——魅鬼来挠

【又善男子受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中心爱緜（绵）氵習，澄其精思，贪求契合。

尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人实不觉知魔着，亦言自得无上涅盘；来彼求合善男子处，敷座说法，其形及彼听法之人，外无迁变，令其听者未闻法前，心自开悟，念念移易，或得宿命，或有他心，或见地狱，或知人间好恶诸事，或口说偈，或自诵经，各各欢娱，得未曾有。

是人愚迷，惑为菩萨，绵爱其心，破佛律仪，潜行贪欲。口中好言佛有大小，某佛先佛，某佛后佛，其中亦有真佛假佛，男佛女佛，菩萨亦然。其人见故，洗涤本心，易入邪悟。

此名魅鬼，年老成魔，恼乱是人；厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。】

【注释】

“心爱绵緜（绵）氵習”：“绵”，绵密，指定力绵密不断。“氵習”，音（吻），又音（忽）；义为吻合。《康熙字典·引玉篇》：“大清也（十分清彻），又合也。”谓忽然起一念贪着，心爱定力绵密不断、吻合妙用之境界。

“澄其精思”：澄寂其精神思虑。

“贪求契合”：“契”，密契至理。“合”，吻合妙用。

“或口说偈”：或口中宣说偈语。

“或自诵经”：或不学而自能背诵经文。

“佛有大小”：“大小”即尊卑、高下之义。

“某佛先佛，某佛后佛”：如某派教义中言“金刚持佛”为“本初佛”，是一切诸佛的第一尊。然我如来正法之中，无论显密性相之教，皆无此说；且此说与佛义理亦不合，何以故？以佛言：“本际不可知”故，于三际中，何有“本初”可得？故“本初佛”之说，实不合佛义。又若有“本初佛”者，则三际即有边，如是如来则堕“有边”外道见，乃至常见。故知此非佛所说。

“真佛假佛”：及今现前不是有所谓的“真佛宗”者耶？

“男佛女佛”：前面所述邪密称双修之男女为“佛父”、“佛母”，正好被佛说中，几乎一字不差。可知佛真是一切智人：末法之乱相，早就在经中全都说出了。

“洗涤本心”：“本心”，本所修心。谓将本所修心，全部抛弃，如同洗得一干二净一般。

“易入邪悟”：“易”，改，改变。“邪悟”，相对于正悟。谓改变本修而入于邪修邪法悟境界。

【义贯】

“又”已透过受阴十境之“善男子”，已达“受阴虚”融奥“妙”之境，其心得以离身无碍，见闻周遍；由于其受阴已尽，故“不”复“遭”受阴所起“邪虑”之所惑，“圆”通妙“定”得以开“发明”显。然此行者于其“三摩地中”，忽然起一念贪着，“心爱”定力“绵”密不断“氵習”合妙用之定境，于是“澄”寂“其精”神“思”虑，“贪求”密“契”至理，吻“合”神通妙用。

“尔时天魔候得其”贪着之“便，飞精附”于旁“人”，令其“口说”相似之“经法。其”为魔所附之“人实不觉知”自己为“魔”所“着，亦言自”已证“得无上涅盘”、菩提等。旋即“来彼”贪“求”契“合”神通妙用之修定“善男子处，敷座”而为他“说”种种绵密定力契合神通妙用之“法”，以投其所好。“其”说法者之“形”貌“及彼听法之人”其“外”貌上虽“无迁变”，却“令其听”法“者”于“未闻法”之“前”，便已“心自”然“开悟”，且其心相“念念移易，或”时“得”相似“宿命，或”时“有”相似“他心”通，“或”时“见地狱”极苦之相，“或知人间好恶诸事，或口”宣“说”经“偈，或”不学而“自”能背“诵”佛“经”，示现种种密契神通之事，令一众“各各欢”喜“娱”悦，“得未曾有”。

“是人愚迷”，不知不觉，而“惑为菩萨”现身，缠“绵”亲“爱其心”，乃至随其所教，而“破佛律仪，潜行”男女“贪欲”，而成魔侣。“口中好言佛”亦“有大小”高低等之分别；又言“某佛”是“先佛，某佛”为“后佛，其中亦有真佛”及“假佛”，以及“男佛、女佛”等妄说，矫乱佛法；且言“菩萨亦然”（亦有大小、先后、真假、男女等分别）。“其人见”如是神通妙用相“故”，即若经“洗涤”一般，尽弃“本”所修“心”，改“易”正修正悟而“入”于邪修“邪悟”。

“此名”遇畜成形之“魅鬼”，其鬼“年老”为魔王所录用而“成魔”眷，今受魔王之命而来“恼乱是人”修正定；俟彼行者戒定慧体已破，破坏修行之目的已达，此魅魔即“厌足心生”，离“去彼人”之身“体”，于是贪求契合神通之“弟子与”为魔所附之“师，俱陷王难”，

受国法治裁。

阿难，“汝当”令末世修行人预“先觉”知此等魔事，则不为所惑，方能超越生死，而“不入轮回”；若“迷惑不”自觉“知”，受其惑乱，破戒定慧，随顺魔行，来世必“堕无间”地“狱”。

【诠论】

语云：“一分耕耘，一分收获”。在这两节中，听法者一是自见已身“坐宝莲花，全体化成紫金光聚”，示现成佛之相；一是“未闻法前，心自开悟……或得宿命，或有他心。或见地狱……”甚至没学过的佛经，他都自能背诵。试想，怎有这么便宜的事？即使是世间法上，也没有不须努力就能成就的事业，更何况是菩提道修行的大事！因此正修行者必须了知，在修行上绝对不能贪便宜，若贪便宜，就会碰到法上的“金光党”。

⑷ 贪求辨析——蛊毒魔鬼来挠

【“又善男子受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱根本，穷览物化性之终始，精爽其心，贪求辨析。

尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人先不觉知魔着，亦言自得无上涅盘；来彼求元善男子处，敷座说法，身有威神摧伏求者，令其座下虽未闻法，自然心伏，是诸人等将佛涅盘菩提法身，即是现前我肉身上，父父子子递代相生，即是法身常住不绝，都指现在即为佛国，无别净居及金色相。

其人信受，亡失先心，身命归依，得未曾有。是等愚迷，惑为菩萨，推究其心，破佛律仪，潜行贪欲。口中好言眼、耳、鼻、舌皆为净土；男女二根即是菩提涅盘真处；彼无知者信是秽言。

此名蛊毒、魇胜恶鬼，年老成魔，恼乱是人；厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。”】

【注释】

“心爱根本”：“根本”，指想阴之根本，此时以色阴已破，想阴显现，行者一见其想阴之根本，心中即起甚深之爱恋。然此实为六识种子之动相，而行者却以为即是见到了万物之元始根本。

“穷览物化性之终始”：“物化”，万物之变化。“性之终始”，即所谓一切物性的究竟原理，或如西洋哲学所谓的“形上学”（Metaphysics）之“本体论”（Ontology）（如言万物之本体为一元、二元、多元、唯心、唯物等），或“宇宙论”（Cosmology）（为探求宇宙之根本原理之“学”）。亦即此方儒者及道者所言之“欲究天地造化之元始。”皆是凡外妄想之言说戏论。

“精爽其心”：“爽”，明也。

“贪求辨析”：“辨”，辨别物理。“析”，分析化性。即如宋明理学所谓之“格物致知”。如是贪求，即开始心往外驰，而于心外求法。

“来彼求元善男子处”：“求”，爱求。“元”，万化之本元。

“身有威神”：“威”，威严、威德。“神”，神通。谓其身现有威严神通之相。

“摧伏求者”：“求者”，即爱求万化元始之修定者。

“自然心伏”：“心伏”，心悦拜伏。

“将佛涅盘菩提法身”：将佛所证之究竟清净（涅盘）、明觉（菩提）的不坏法身。

“即是现前我肉身上，父父子子递代相生，即是法身常住不绝”：谓将法身说成现前无常之肉体，而且说法身是父子一代一代，相代而生，称为是法身常住之义。简言之，即是将无常败坏的，说成是常住不坏，将染法说为净法，将世间生死轮回说成是涅盘、菩提，将凡夫肉身说成是如来法身。

“都指现在即为佛国”：“现在”，现前所在之世间。“佛国”，即净土。亦即谬说“即染即净”，染净不分。当今昌盛之“人间净土”或“人间佛教”，就是本经此处所指出的现象——几乎一模一样。

须知“人间净土”之说，乃违佛所说；以此人间若能成净土，佛何必再说“西方净土”，或“东方净土”等？又难道倡“人间净土”者，其智慧超过佛智？佛智真的不如此等人之智？若此人间果能成为净土，佛为何不说？佛为何要教众生舍近求远？再者，“人间佛教”更是违佛所说，因为众所周知，如来说法是为度“六道”众生，不只是度“人道”而已。

故须知，如是之论，实坏佛正理。

问：“人间净土与人间佛教之说，除了违佛所说，坏佛正理外，还有什么坏处？”

答：“如是之说有三个过咎（或影响）：

一、令众生贪爱世间而认为是好的。

二、将“佛法”贬为“世间法”。

三、误导众生于修行上变成碌碌营营求世间有漏果报，不求菩提解脱。

简言之，即是经上所说：‘疑误众生’。”

问：“这样学佛的话，会不会引来魔障？”

答：“不会——因为它本身即是一大魔事：以其人对正法的信、解、与知见都坏了，故虽名为学佛，而实只一心一意在世间法上营求，并且坏佛正法，误导众生，因此其魔事已成，故用不着劳动魔更来坏。又，经上所说魔事，皆为魔来坏行者之定，或坏其戒、慧；而‘人间佛教’所破坏者，则是坏众生之信根（令对佛法真正的目的失去正信，以致错修或废修。简言之，即是由错信而错解、错行——这一切都是由于信根破坏所引起的结果）。信根若坏，则一切解行及善根皆坏，成为信不具，或不正信，因此信根坏即是‘根本坏’，对于修行人而言，一切魔事之大者，莫过于破坏他的信根（或正信）。人间佛教对于佛法及佛弟子之影响，一言以蔽之：彼法若昌，大家便都误将世间有漏福报及对世间法的贪求当作是‘修行’，乃至误以为是在修大乘菩萨道（须知，大乘菩萨道是要求无上菩提的，不是贪求世间法的）。因此‘人间佛教’若昌，大众对正法误解，失去正信及正修行，佛法之基石即隳坏，大宝重阁速圮。最后，这所谓的‘人间佛教’，其实应该正名为‘人乘佛教’才对。”

“无别净居”：“净居”，清净之居处，即净土。谓除了现前的‘“人间净土”外，并无其他净土可得。净土即依报庄严。

“金色相”:紫磨金色之身相，即正报庄严。

“口中好言眼、耳、鼻、舌皆为净土”：当今提倡“人间净土”之人亦常言：“以尘劳为佛事”，其实是“以染作净”，是为愚夫之不实妄想。

“男女二根即是菩提涅盘真处”：这里佛所说的，正好符合外道双修者之言“○圆满”、“☆手印”、“△△金刚”等所谓“××瑜伽”者，即妄言以男根为定，女根为慧，男女根交合，即是“定慧等持”（阴阳调和）之“○圆满”，故此淫修者妄谓因此而能速得成佛、即身证菩提涅盘。

“彼无知者信是秽言”：这种污秽不堪入耳之言，愚迷无知之人竟会信受，还将它与佛菩萨、菩提、涅盘并论，实乃亵渎神圣，其心之贪爱污秽可知一斑。

【义贯】

“又”已透过受阴十境之“善男子”，已达到“受阴虚”融奥“妙”，其心得以离身无碍，见闻周遍；由于其受阴已尽，故“不”复“遭”受阴所起“邪虑”之所惑，“圆”通妙“定”得以开“发明”显。然此行者却于其“三摩地中”，忽然起一念贪着，其“心爱”着刚现出来的想阴“根本”（六识种子）之动相，误以为是万物之根本，因而开始一味“穷览”（尽观）万“物”变“化”之迹，参究物“性之终始”，竭力“精爽”（精明）“其心，贪求辨”别物理，分“析”化性，以致往外驰逐。

“尔时天魔候得其”贪着物本之“便，飞精附”于旁“人”，令其“口说”相似之“经法。其”为魔所着之“人先不觉知”自己为“魔”所“着，亦言自”己已证“得无上涅盘”、菩提等。旋即“来彼”爱“求”万化本“元”之“善男子处，敷座”而为之“说”种种物化元本之“法”，且乍现“身有威”严“神”通之力，而能“摧伏求”元始之修定“者，令其”于“座下，虽”尚“未闻法”，即“自然心”悦拜“伏。是诸人等将佛”所证之“涅盘菩提”之“法身”，说成“即是现前我”此无常“肉身上”，由“父父子子递代相生”之体
“即是”如来清净“法身常住不绝”（因为只要男女敦伦传宗接代，即是如来法身不断）。而且“都指现”前所“在”之世间，“即为佛国”净土，染即是净，娑婆即净土，众生肉身即佛身，并“无别”有清“净居”处之依报庄严土，“及”正报庄严之“金色”身“相”。

“其”求万化本元之“人信受”其魔教，“亡失”其本所修习正信正定之“先心”（本心），并以“身命归依”之，深觉十分殊胜，“得未曾有。是等愚迷”之人，乃至“惑为菩萨”现身，于是“推究其心”之所好，无不承顺，乃至“破佛律仪”，以缠缚为解脱，“潜行贪欲”，以淫佚为佛性之大用。“口中好言眼、耳、鼻、舌”身五根无有不净，“皆为净土”；而以“男女二根即是菩提涅盘真”性之“处”，亵渎佛法，混乱真理。“彼无知者”竟“信是秽言”，遂堕为魔眷。

“此名”遇虫成形之“蛊毒”鬼及遇幽成形之“魇胜恶鬼”，其鬼“年老”为魔王所录用，而“成魔”眷，今奉魔王之命而来“恼乱是人”修正定；俟此行者之戒定慧皆已坏，魔即“厌足心生”，离“去彼人”之身“体”；于是修定贪求物本辨析之“弟子与”为魔所附之“师”，以淫乱邪行故“俱陷王难”，受国法治裁。

阿难，“汝当”令末世修行人预“先觉”知此等魔事，则不为所惑，方能超越生死而“不入轮回”；若“迷惑”而“不”觉“知”，受其惑乱，破戒定慧，误导众生，来世当“堕无间”地“狱”。

(5) 贪求冥感——疠鬼来挠

【“又善男子受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中心爱悬应，周流精研，贪求冥感。

尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人元不觉知魔着，亦言自得无上涅盘；来彼求应善男子处，敷座说法，能令听众暂见其身如百千岁，心生爱染，不能舍离，身为奴仆，四事供养，不觉疲劳。各各令其座下人心知是先师、本善知识，别生法爱，粘如胶漆，得未曾有。

是人愚迷，惑为菩萨，亲近其心，破佛律仪，潜行贪欲。口中好言我于前世于某生中，先度某人，当时是我妻、妾、兄、弟，今来相度，与汝相随归某世界、供养某佛；或言别有大光明天，佛于中住，一切如来所休居地。彼无知者信是虚诳，遗失本心。
此名疠鬼年老成魔，恼乱是人；厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。
汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。”】

【注释】

“心爱悬应”：“悬”，悬远。“应”，诸圣感应。

“周流精研”：周遍流历，精细研究。

“贪求冥感”：“冥感”，冥合感应。

“暂见其身如百千岁”：即鹤发童颜，仿佛道行高深，久修久证，寿命绵长。

“心生爱染”：指听众对为魔所附之人，深深爱着。

“身为奴仆”：乃至自甘为其奴仆，受其驱使。

“各各令其座下人心知是先师、本善知识”：谓此着魔之人，又令其座下的每个人，心里都觉得他是他们前世的师父，或是他们从本以来宿世的善知识。须知这种说法是很有“摄受力”的。听者由于贪爱及虚荣，一下就被吸收住了，且牢不可拔。

“别生法爱”：“别”，另外。因此于“人爱”之外，又生起一种“法爱”。

“当时是我妻、妾、兄、弟，今来相度”：这与上文一样，是动之以情感、贪爱、以及虚荣心，十分容易摄受对方。笔者有一高中同学，他们夫妇二人就是被一白衣用这种方式“度化”的，而且十分信敬虔诚。

“大光明天，佛于中住”：“大光明天”即欲界有顶天。“佛于中住”，此为故意谬称魔王为佛，以有顶天为魔之住处，并非佛所住。

【义贯】

“又”已透过受阴十境之“善男子”，已达“受阴虚”融奥“妙”之境（离身无碍，见闻周遍。）由于其受阴已尽，故“不”复“遭”受阴所起之“邪虑”所惑，“圆”通之妙“定”开“发明”显。然此行者于其“三摩地中”，忽起一念贪着，“心爱悬”远、诸圣感“应，周”遍“流”历“精”细“研”究，“贪求冥”合“感”应。

“尔时天魔候得其”贪着之“便，飞精附”于旁“人”，令其“口说”相似之“经法。其”为魔所附之“人无不觉知”自己为“魔”所“着，亦言自”己已证“得无上涅盘”、菩提等。旋即“来彼”贪“求”感“应”之“善男子处，敷座”而为之“说”种种悬感之“法”，以投其所好。此着魔人并且“能令听众暂见其身”（着魔者自身）鹤发童颜，宛“如百千岁”长寿久修之道人。此等大众即对他“心生爱染，不能舍离”，乃至甘愿“身为”其“奴仆”，受其驱使，并且以“四事供养”之，从“不觉疲劳”。此着魔之人又“各各令其座下人”于自“心”中，信“知”此魔所附之人“是”自己“先”世之“师”，或是从“本”无量劫以来所依之“善知识”，因此对他除了人爱之外，又“别生”起一种“法爱，粘如胶漆”，不可分解，不能暂离，“得未曾有”。

“是人”以“愚迷”不知不觉，竟“惑为菩萨”现身，“亲近其心”，日日重染其教，奉行其邪说，以致“破佛律仪，潜行贪欲”，以淫为修。此着魔之人“口中好言：我于前世，于某生中，先度某人。当时”他“是我”的“妻”或“妾”、或“兄”、或“弟，今”世亦以夙缘故，特“来相度”，来世“与汝相随归某”佛“世界”去“供养某佛。或言”于此大千世界中“别有”净土名“大光明天”，有“佛于”彼天“中住”，且彼处即是“一切”诸佛“如来所休居”之“地。彼”无慧“无知”之修定“者”，竟“信是虚诳”之言，“遗失本”修之“心”，顺从魔教，堕于魔教。

“此名”遇衰成形之“疠鬼”，其鬼“年老”，为魔王所录用，而“成魔”眷属，今受魔王之命而来“恼乱是人”之修定；俟此行者之戒定慧体已破，破坏修行之目的已达，魔即“厌足心生”，离“去彼人”之身“体”；结果贪求冥感之“弟子与”为魔所附之“师”，以淫邪不能自止，“俱陷王难”，为国法治裁。

阿难，“汝当”令末世修行人预“先觉”知此种魔事，则不为所惑，方能超越生死，“不入轮回”；若“迷惑”而“不”自觉“知”，受其惑乱，破戒定慧，随顺魔行，来世当“堕无间”地“狱”。

(6) 贪求静谧——大力鬼来挠

【“又善男子受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中心爱深入，克己辛勤，乐处阴寂，贪求静谧。

尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人本不觉知魔着，亦言自得无上涅盘；来彼求阴善男子处，敷座说法，令其听人各知本业；或于其处语一人言：‘汝今未死，已作畜生！’敕使一人于后蹋尾，顿令其人起不能得；于是一众倾心钦伏；有人起心，已知其肇；佛律仪外重加精苦；诽谛比丘，骂詈徒众，讦露人事，不避讥嫌；口中好言未然祸福，及至其时，毫发无失。
此大力鬼，年老成魔，恼乱是人；厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。
汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。”】

【注释】
“心爱深入”：心爱穷极深入之禅寂，亦即入于很深的禅定中、极其寂静的境界。
“乐处阴寂”：喜欢处于阴隐寂寞之处。
“贪求静谧”：“静谧”，寂静宁谧。

“令其听人各知本业”：“本业”，从本以来的宿业或主业。以此而显其以神通了知过去世。
“汝今未死，已作畜生”：你现在虽然还没死，但你的畜生相已经现前，来世必成畜生。

“敕使一人于后蹋尾”：“敕使”，令，叫。“蹋”，同“踏”。谓叫另外一个人去他背后踏着，表示踏到他的尾巴。

“顿令其人起不能得”：“顿”，马上。以魔力所持故，立刻令那背后被踏着的人站不起来。

“有人起心，已知其肇”：“起心”，即是动念。“肇”，始，开始。谓若有人心里一起心、一动念，他就马上知道你动了一念。

“佛律仪外，重加精苦”：“佛律仪外”，指于佛所制的律仪以外，更加别的无益之苦行，甚或令作戒禁取之行。“重加”，特加。“精苦”，精勤苦行；此系邪精进，藉以竦动人心，例如绝食或断食、不食五谷、只吃水果、常绝食七天或十四天等（绝食七天名为“饿七”；按：此行当今有人提倡，乃模仿“佛七”、“禅七”而言；即于集会中，令大众皆绝食七天，只喝白开水，名之“饿七”。须知此非佛法行，乃外道行。）

“诽谛比丘”：亦即斥责比丘们，对他所教授的非理苦行不够精勤，或叱言“根本没有发心修行吆（yāo）！

“骂詈徒众”：“詈”，音力，即骂；以恶言加人谓之詈；此谓，在集会中，大骂徒众，表示他没有私心，要骂就公开骂。按：在此对出家同道有一语献曝：若要教诫他人，不论对方是在家、出家，最好不要破口大骂，更忌讳以讽刺行之；自己先要能把持得住，才配教诫他人。教诫他人，须以“软言慰喻”，循循善诱，不以粗语、恶语詈骂：恶语詈骂，只是发泄自己的瞋心，不能教诫、利益他人。又，有些法师或住持，于在家众前斥责出家住众或出家弟子；又有人在演讲中，一再说：“当今在家人修行比出家人好。”此为称扬在家、讥毁出家，甚为不妥；这会令在家人轻慢出家人，结果是令他造不敬三宝之罪，又对僧众憍(骄)慢，故是非常不当的。

“讦露人事，不避讥嫌”：“讦”，当面发人阴私，即当面或公开揭发他人的隐私之事。如此以显示其“直心”。（按：曾有些人出版自传式的着作，文中详述许多道场及个人间的恩怨、斗诤、是非等，如是着作或言论即有犯本经此条，也是一种魔事。）

“口中好言未然祸福”：“未然”，还没到的。“然”者，如此也，即事实之义。邪魔或外道所好谈的祸福，多半还是以说祸殃为多，用以吓唬众生，令其生怖畏恐惧，心慌意乱，无所适从而求其救助、破解，于是便任他摆布。又，吓唬众生与观世音菩萨的“施无畏”正好相反，故知吓唬人是最不慈悲的事，是魔所行之事；而“安慰一切有情”、“利安众生”则是菩萨的事业。故修行人应尽量避免吓唬别人，或令他人惊吓、心生怖畏或烦恼，方合于佛慈悲之旨。

“及至其时，毫发无失”：此谓，等时间到时，他所预言的却都丝毫不差地实现。但这是指“真正的魔”所作的魔事而言。至于当今，也有很多预言，但都没有实现，如预言世界末日、地球毁灭（如前一阵子的“飞碟学会”事件），那是因为彼“学会”的发起人所着的魔，并非大魔，而是小恶神、小恶鬼，没有大的魔通，只有局部的、小小的鬼道，彼鬼以此小小能耐而附于愚痴邪见而贪着的人身上，以求得一时、短暂的恭敬、祭祀、供养。然而此“蝇头小利”一达到，这小鬼便离身而去，而着魔之人却因预言不灵，导致身败名裂，诚可愍也。
【义贯】

“又”彼透过受阴十境之“善男子”，已达“受阴虚”融奥“妙”之境（得以离身无碍，见闻周遍）；由于其受阴已尽，故“不”复“遭”受阴所起之“邪虑”所惑，“圆”通之妙“定”开“发明”显。然而此行者于其“三摩地中”，忽然起一念贪着，“心爱”穷极“深入”之禅寂，乃至十分“克己”，不舍“辛勤”，却“乐处阴”隐“寂”寞之处，“贪求”禅定中极其安“静”宁“谧”的境界。

“尔时天魔候得其”贪求静谧之“便，飞精附”于旁“人”，令其“口说”相似之“经法。其”为魔所附之“人本不觉知”自己已为“魔”所“着，亦言自”己已证“得无上涅盘”、菩提等；旋即“来彼”贪“求阴”寂之“善男子处，敷座”而为之“说”种种阴寂之“法，令其听”法之“人，各知”从“本”宿“业”（以显其得过去世之通智）；“或于其”说法“处，语一人言：汝今”虽“未死”，但“已作畜生”相（畜生相已然现前），为了证明其说，于是“敕使”另外“一人，于”其身“后蹋”其“尾”，以魔力所加故，“顿令其人起不能得”（不能起身）。“于是一众”皆“倾心钦伏”。设于会中，“有人”忽然刚“起”一“心”念，此着魔人“已知其”念之“肇”始。他并于“佛”所制“律仪外”之非理、无益苦行、或诡异之行，令大众“重加精”勤“苦”修，用以竦动人心（亦是误导人入于外道之戒禁取，破佛禁制）；彼更“诽谛比丘”，恶语“骂詈徒众”，攻“讦”泄“露”他“人”私“事，不避讥嫌”（用以引发破和舍僧之五逆罪）；“口中好言”于事实“未然”之“祸福，及至其”所预言之

“时”，亦“毫发无”差“失”地实现。

“此”为“大力鬼”有大神通力，其鬼“年老”为魔王所录用，而成“魔”眷，今奉魔王之命而来“恼乱是人”修习正定；俟其戒定慧体俱坏时，破坏修行之目的已达，魔即“厌足心生”，离“去彼人”之身“体”；于是修定之“弟子与”为魔所附之“师，俱陷王难”，为国法所治裁。

阿难，“汝当”令末世修行人预“先觉”知此种魔事，则不为所惑乱，方能超越生死，“不入轮回”；若“迷惑不”自觉“知”，受其惑乱，破戒定慧，随顺魔行，来世必“堕无间”地“狱”。

(7) 贪求宿命——山川土地鬼神来挠

【“又善男子受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱知见，勤苦研寻，贪求宿命。

尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法，其人殊不觉知魔着，亦言自得无上涅盘；来彼求知善男子处，敷座说法。

是人无端于说法处得大宝珠；其魔或时化为畜生，口衔其珠、及杂珍宝，简册符牍，诸奇异物，先授彼人，后着其体。或诱听人，藏于地下有明月珠，照耀其处，是诸听者得未曾有。多食药草，不餐嘉馔，或时日餐一麻一麦，其形肥充，魔力持故；诽谤比丘，骂詈徒众，不避讥嫌。口中好言他方宝藏、十方贤圣潜匿之处，随其后者，往往见有奇异之人。

此名山林、土地城隍、川岳鬼神，年老成魔。或有宣淫，破佛戒律，与承事者潜行五欲；或有精进，纯食草木；无定行事，恼乱是人。厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。
汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。”】

【注释】
“心爱知见”：“爱”，贪爱。“知见”，超乎凡夫的宿命知见。
“口衔其珠”：“其珠”，指其先前所获之宝珠。
“简册符牍”：“符”，竹符。“牍”，文书，信札。
“宣淫”：公然淫乱，无所隐也。
“承事者”：侍候的人，即侍者等。
“或有精进”：此为邪精进，非正精进。
“纯食草木”：此为以外道戒禁取之愚行，双破行者之戒慧。

“无定行事”：如数瞋数喜、喜怒无常，时勤时惰，没有一定。令修定人抓不到头绪，以让人觉得莫测高深。
【义贯】

“又”彼透过受阴十境之“善男子”，已达“受阴虚”融奥“妙”之境（得以离身无碍，见闻周遍）；由于其受阴已尽故，“不”复“遭”受阴所起之“邪虑”所惑，“圆”通之妙“定”开“发明”显。然而此行者于其“三摩地中”，忽然起念“心爱”超凡之宿命“知见”因此于定中“勤苦研”究“寻”思，“贪”爱“求”取“宿命”通。

“尔时天魔候得其”贪求神通之“便”，即“飞精附”于旁“人”，令其“口说”相似之“经法，其”为魔所附之“人殊不”自“觉知”自己已为“魔”所“着，亦言自”已已证“得无上涅盘”、菩提等。随即“来彼”贪“求”宿命通“知”见之“善男子处，敷座”而为之“说”种种宿命通之“法”，以投其所好。

“是”着魔“人无端于”其“说法处”，顺手即“得大宝珠”，以显其瑞应及神通。“其魔或”有“时化”此着魔人成“为畜生，口衔其”先所获之宝“珠及杂珍宝”或上古之“简册”、竹“符”、木“牍”等古董史料，及“诸奇异物”品，“先授彼人，后”复“着其体”（先给了他，又回到自己身上）。“或诱听”法之众“人”谓“藏于地下”中“有明月珠”，其光“照耀其处；是诸听者”，验之属实，即倾心信受，“得未曾有”之欢喜（此为以稀有事物，引发其贪爱心。）或自“多食药草，不餐嘉馔。或时日餐一麻一麦”，然“其形”体依然“肥充”，以“魔力”所“持故”（此为以外道禁取之愚法，用以双破行者之正戒正慧）。常“诽谤比丘”不修其所教之非理苦行，“骂詈徒众”饱食终日，“不避讥嫌”（此为引发令犯破和合僧大罪）。又“口中好言他方宝藏”（此为惑之以世间利益），或“十方贤圣潜匿之处”，言可带他们前去亲近供养，“随其后”而往“者，往往见有奇异之人”（盖鬼灵精怪所化也。此为以出世间之利益迷惑之。）

“此名山林”或“土地、城隍”或河“川”山“岳”之“鬼神”，其鬼“年老”后，为魔王所录用，而“成魔”眷。其中“或有”令着魔者公然“宣”行“淫”乱，无所避忌，“破佛戒律，与”日常之“承事者”（侍者及服务之人）“潜行五欲”（暗中地造五欲之乐；此为以诸欲破行者之戒行）。“或有”令之起邪“精进，纯食草木”（此为以愚行破坏其正慧）。或“无定行事”，数瞋数喜，时勤时惰，莫测高深，以“恼乱是人”修定（此为以杂乱破坏其定心）。及至行者之戒定慧皆悉破尽，破坏修行之目的已达，魔即“厌足心生”，而离“去彼人”之身“体”，于是贪求宿命之“弟子与”为魔所附之“师”，以邪行不能止故，终“俱陷王难”，为国法治裁。

阿难，“汝当”令末世修行人预“先觉”知此种魔事，则不为所惑，方能超越生死而“不入轮回”；若“迷惑”而“不”自觉“知”，为其所惑乱，而破戒定慧，随于魔行，来世当“堕无间”地“狱”。

(8) 贪求神力——天地大力精魅不挠

【“又善男子受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱神通种种变化，研究化元，贪取神力。

尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人诚不觉知魔着，亦言自得无上涅盘；来彼求通善男子处，敷座说法。是人或复手执火光，手撮其光分于所听四众头上，是诸听人顶上火光皆长数尺，亦无热性，曾不焚烧；或水上行，如履平地；或于空中安坐不动；或入瓶内，或处囊中，越牖透墙，曾无障碍；惟于刀兵不得自在。自言是佛，身着白衣受比丘礼，诽谤禅律，骂詈徒众，讦露人事，不避讥嫌。口中常说神通自在。或复令人旁见佛土，鬼力惑人，非有真实。赞叹行淫，不毁粗行，将诸猥媟以为传法。

此名天地大力：山精、海精、风精、河精、土精、一切草木积劫精魅，或复龙魅，或寿终仙再活为魅，或仙期终，计年应死，其形不化，他怪所附，年老成魔，恼乱是人；厌足心生，去彼人体，弟子与师多陷王难。

汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。”】

【注释】

“心爱神通种种变化”：心中贪爱神通所起之种种神妙变化。

“研究化元”：研究变化之根元，即神通变化之本。

“分于所听”：“所听”，所有听众。

“惟于刀兵不得自在”：“惟”，通“唯”，唯有，只有。“自在”，无碍。以魔未离欲，故有身见，因此尚不能于刀兵无碍，仍会被刀兵所伤。

“自言是佛”：自称自己是佛，或与佛相等的同义语，例如自称法王、活佛（佛经中从无此一词），或无上师等。此为魔用以坏人对“佛宝”之正信、正知见。

“身着白衣受比丘礼”：“礼”，顶礼也。此谓在家人受比丘顶礼。此即坏（破坏。此为动词）人对“僧宝”之正信、正知见。

“诽谤禅律”：禅律即戒定之法。此为用以坏人对法宝之正信、正知见。

“口中常说神通自在”：此用以增进行者的贪着，以令其更加迷惑。是故吾人从今以后，若见有好说神通者，或喜欢搬神弄鬼的，便知道多半有问题，或即将有问题；如是之人，最好敬而远之。请记住“佛敕弟子，即使有神通者亦不可随便示现，以免惊世骇俗或吸引俗人注意，免招疑谤，更不可多说，免招求取名利恭敬之议；更免引起众生贪着，追求神通而舍本逐末。

“或复令人旁见佛土，鬼力惑人，非有真实”：“令人旁见佛土”以证明他确实是佛。其实他所现之境界，都是鬼力使然，并非真实境界。又，乃至所有的魔事中所现的境界，都是鬼通、灵通、魔能，而非真三乘贤圣的神通。

“赞叹行淫”：如言男女双修为无上之瑜伽，为成佛必修、证入“空性”在“刀口上修“的无上秘法。

“不毁粗行”：不毁鄙粗陋之行。

“将诸猥媟以为传法”：“媟（xiè）”，通“亵”。“猥媟”，淫猥而亵渎神圣之事。“传法”，传递法种。谓以淫秽交媾之事为传递“法种”，而妄称可令“佛种不断”。佛所说这一点，又证于当今邪密所言所行（彼师为弟子灌顶传其瑜伽法时）若合符节（一点都不差）。

“天地大力”：天地间大力精怪。

“一切草木积劫精魅”：一切攀草附木之鬼灵，过了多劫，成为精魅。有人说：“一切奇草异木，受天地之灵秀，盗日月之精华，积劫既久，成为精魅。”此非正说，因为草木本身属无情，不会成妖精妖怪，那是道教神话，依佛法而言，这些草精木怪等都是因为有情的鬼灵附其上，而现精怪之作用，故草木只是这些精怪的“依报”，非其“正报”——易言之，真正会作怪的，不是那些草木，而是依附其上鬼灵神识。

【义贯】

“又”彼透过受阴十境之“善男子”，已达“受阴虚”融奥“妙”之境（得以离身无碍，见闻周遍），“不”复“遭”受阴所起之“邪虑”所惑，“圆”通之妙“定”开“发明”显；然而此行者于其“三摩地中”，忽起一念贪着“心”中贪“爱神通”所起之“种种”神妙“变化”，于是精“研”深“究”神通变“化”之根“元”（一切变化之本），“贪取神力”。

“尔时天魔候得其”贪着神变之“便，飞精附”于旁“人”，令其“口说”相似之“经法，其人诚不觉知”自己已为“魔”所“着，亦言自”已已证“得无上涅盘”、菩提等。随即“来彼”贪“求”神“通”之“善男子处，敷座”而为之“说”种种相似神通之“法。是人”于是显现种种迷惑人之事：“或复”以“手”提“执火光，手撮”取“其光”，而“分”光“于所”有在“听”法的“四众”之“头上，是诸听”法“人”，其“顶上火光皆长数尺，亦无热性，

曾不焚烧；或”自现于“水上行，如履平地”（以示其于水火得自在之神通）；“或于空中安坐不动”，令人疑似得神境通。“或”身“入瓶内。或处囊中”（示现如得大小相容无碍之神通），“越牖透垣，曾无障碍；唯于刀兵”仍“不得自在”无碍，不为所伤。“自言是佛”（以坏对佛宝之正信知见），“身着白衣受比丘礼”（以坏对僧宝之正信知见），“诽谤禅”法及“律”法（以坏对法宝之正信知见），“骂詈徒众”，攻“讦”暴“露”他“人”之私“事，不避讥嫌”（以令人习染斗乱道场、破和合众之大罪）。“口中常”爱谈“说神通自在”之事，令人增进贪着迷惑。“或复令人”在“旁”睹“见佛”国净“土”，以证明他确实是佛，故能作如是显现，其实是以“鬼力惑人，非有真实”。又常“赞叹行淫”，以男女交媾即是定慧之无上大圆满，“不毁粗”鄙之“行”（不批评说那是错的），而“将诸”淫秽“猥媟”精血之事“以为传”递“法”种，谓可令佛种不断。

“此名天地”间之“大力”精怪；如“山精、海精、风精、河精、土精”及“一切”攀“草”附“木”之鬼灵，“积劫”成为“精魅，或复”守护天宫或守卫伏藏之“龙”，年久成“魅，或寿终”之“仙，再活为魅，或仙期”已“终，计年应死，其形”骸“不化”，而为“他怪所附”；这些妖魅，“年老”之后，为魔王所录用，而成“成魔”使，今奉魔王之命而来“恼乱是人”修行正定，俟此行者戒定慧体皆已破尽，此妖魔即“厌足心生”，离“去彼人”之身“体”；于是贪求神力之“弟子与”为魔所附之“师”，以邪行不能自止，“俱陷王难”，受国法治裁。

阿难，“汝当”令末世之修行人，预“先觉”知此种魔事，则不为所惑，方能超越生死，而“不入轮回”；若“迷惑不”自觉“知”，为其惑乱，破戒定慧，随于魔行，来世当“堕无间”地“狱”。

⑼　贪求深空——麟凤龟鹤精怪来挠

【“又善男子受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱入灭，研究化性，贪求深空。

尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人终不觉知魔着，亦言自得无上涅盘，来彼求空善男子处，敷座说法。于大众内其形忽空，众无所见，还从虚空突然而出，存没自在；或现其身洞如琉璃，或垂手足作旃檀气，或大小便如厚石蜜；诽毁戒律，轻贱出家。口中常说无因无果，一死永灭，无复后身及诸凡圣。虽得空寂，潜行贪欲，受其欲者，亦得空心，拨无因果。

此名日月薄蚀精气，金玉芝草，麟凤龟鹤，经千万年不死为灵，出生国土，年老成魔，恼乱是人；厌足心生，去彼人体，弟子与师多陷王难。
汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。”】
【注释】

“心爱入灭”：“灭”，指空，即前四空天及无想天章所说的“灭色归空”，此为凡外所行境界，以其心贪着如是境界，不正知，故为魔所趁。
“研究化性”：“化性”，万化（成、住、坏、空）之性。
“贪求深空”：“深空”，指身心俱空，彼以为若得入此种空，即能得生死自在。
“洞如琉璃”：“洞”，洞彻，即透明义。谓身如琉璃，此即是显其于色法已得自在。

“或垂手足作旃檀气”：“旃檀”，为极稀有名贵之香木，据说只有在佛出世时才有此树生长。经上说若烧此香少许，其香气即能遍满全城，达于数里。此魔显示他能令手脚都发出旃檀香气，表示他已于香尘得自在。

“或大小便如厚石蜜”：石密是香甜的；而此魔能将臭恶的大小便变成香甜的石密，用以显示他已于味尘得自在。如此之显现真是可骇俗惑人。

“诽毁戒律”：魔既显现种种邪惑事，镇慑人心，大众钦伏，然后他便开始正式破法；首先破戒法；戒法一破，定慧皆不坏而自坏，于是令行者入邪定聚，成就邪慧。交光法师之《楞严经正脉》云：“毁戒等，即可验其为魔”，则知其所现乃相似神通，只是为了惑人心目。

“轻贱出家”：例如有人说：出家人也不能得身空如我，而得解脱自在。当今亦有些人常说：“学佛不必出家，在家一样修得很好”；甚至说：“现在出家很难修行；许多在家人比出家人修得更好。”这些都不是正说，因为不但有谄曲之过（谄媚在家人，哗众取宠），更有本经此处所指出的“轻贱出家”之过。以佛一向说：若要修行，应以出家为本、为殊胜，除非有特例。又如来正法中，法之传续及住世，于四众之中，依佛之教制，还是以出家为主；因此传如来法之人，不应本末倒置，违佛所说（——佛明明赞叹出家，你却赞叹在家，而讥贬出家）。

“无因无果。一死永灭”：“无因无果”，指今世所作非来世之因，并且今世所作一切，皆不受果报：因此，造善不会得善报，造恶亦不得恶报；而且今世亦非过去世之果。总之，一切事相，皆无因果关系，无因而生，无果而灭。“一死永灭”，即俗所谓“一了百了”，此即是断灭论。若如是者，则不用修行，造恶亦无妨。如是邪论即令众生退没一切善心，广造诸恶，而其心无惧、无悔、无愧、无惭，因此说无因果是一切极大恶行之根本。又，本经前面所述，波斯匿王昔见外道迦旃延毘罗胝子时，迦旃延对他说“此身死后断灭”，都无所有，就是这种断灭见。

“日月薄蚀精气，金玉芝草”：“薄”，侵也。“薄蚀”，即侵蚀，谓日月互相侵蚀，互有消

长，即天体运行时，此消彼长所引动之气。此谓利用日月相薄蚀时所发出之精气之力，而附着于金玉、芝草等之鬼神。

“麟凤龟鹤，经千万年”：又麟、凤、龟、鹤等亦因得如是之精气之滋养，而得以生存长达千万年。

“不死为灵，出生国土”：如上之众生，由于经久不死而成为精灵，出生于世间，成为种种物仙、禽仙、兽仙。

【义贯】

“又”彼透过受阴十境之“善男子”，已达“受阴虚”融奥“妙”之境（得以离身无碍，见闻周遍），“不”复“遭”受阴所起之“邪虑”所惑，“圆”通之妙“定发明”。然而此行者于其“三摩地中”，忽起一念贪爱，其“心爱入”于灰身“灭”智之空，因此于其定中精“研”深“究”万“化”生住异灭之体“性，贪求”身心俱灭，以为以此即能得生死自在之“深空”。

“尔时天魔候得其”贪爱断灭空性之“便，飞精附”于旁“人”，令其“口说”相似之“经法，其人终不”自“觉知”自己已为“魔”所“着，亦言自”己已证“得无上涅盘”、菩提等。旋即“来彼”贪“求”灭“空”之“善男子处，敷座”而为之“说”种种相似空之“法”，并现种种邪惑人之事，如“于大众内”，令“其”身“形忽空，众无所见”，以显其即有而空之德能；然后“还从虚空突然而出”，以显其即空而有之德能；如是或“存”、或“没”，皆得“自在”，以显其真空即妙有、妙有即真空之证境。

“或现其”五蕴秽“身”能“洞”彻“如琉璃”，此显其于色空自在。“或垂”示其“手足”上能“作”（发）“旃檀”香“气”，此显其于香尘得自在。“或”能令“大小便如厚石蜜”，以显其于味尘得自在、以及即染而净之境界。于一切得信受后，此着魔人于是开始“诽毁”，净持“戒律”者为着相、为小乘，“轻贱出家”，谓出家无益于修行。“口中常说”一切法“无因无果”，一切众生“一死永灭，无复”舍生趣生之“后身及诸”六“凡”四“圣”十法界之差别，一切皆无。“虽”自言已“得空寂”之证，却“潜行贪欲”而谓为自在无碍，且言“受”行“其”贪“欲”法“者，亦”必证“得空心”，以色法空故，如是挑“拨”发起“无因果”之恶见恶行。

“此名”为利用“日月”相“薄蚀”时所发出之“精气”之力，而附于“金玉、芝草”之鬼神，及“麟凤龟鹤”等，得彼精气之滋养，乃得以“经千万年”而“不死”，而成“为”精“灵，出生”于“国土”（世间），成为物仙、禽仙、兽仙等；此等诸仙，“年老”之后为魔王所录用，而“成魔”使，今奉魔王之命而来“恼乱是人”修行正定；俟此行者之戒定慧体皆已坏尽，破坏修行之目的已达，此魔即“厌足心生”，而离“去彼人”身“体”；于是贪求深空之“弟子与”为魔所附之“师”，以邪行不能自已，“俱陷王难”，受国法治裁。

阿难，“汝当”令末世修行人，预“先觉”知此种魔事，则不为所惑，方能超越生死，而“不入轮回”；若“迷惑不”自觉“知”，受其惑乱，破戒定慧，随魔而行，来世当“堕无间”地“狱”。

⑽ 贪求长寿——遮文茶、毗舍遮来挠

【“又善男子受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱长寿，辛苦研几，贪求永岁，弃分段生，顿希变易，细相常住。

尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人竟不觉知魔着，亦言自得无上涅盘，来彼求生善男子处，敷座说法；好言他方，往还无滞；或经万里，瞬息再来。皆于彼方取得其物；或于一处，在一宅中数步之间，令其从东诣至西壁，是人急行，累年不到；因此心信，疑佛现前。口中常说十方众生皆是吾子，我生诸佛，我出世界，我是元佛，出世自然，不因修得。此名住世自在天魔，使其眷属，如遮文茶、及四天王毗舍童子，未发心者，利其虚明，食彼精气，或不因师，其修行人亲自观见，称执金刚，与汝长命。现美女身，盛行贪欲；未逾年岁，肝脑枯竭，口兼独言，听若妖魅，前人未详，多陷王难。未及遇刑，先已干死；恼乱彼人，以至殂殒。

汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。”】

【注释】

“心爱长寿”：“长寿”，此处所说的长寿，不是如世俗所说的八十、一百岁，而是如长寿天或长寿仙人之百千万岁、绵长的寿命。

“辛苦研几”：“研”，研究。“几”，几微，即细微。指想阴微细之动相，此即想阴之本。

“永岁”：“永”，即长。“岁”，即寿。

“弃分段生”：“分段生”，即凡夫的分段生死。谓想要立刻能舍弃凡夫的分段生死。

“顿希变易”：“顿”，立即。“希”，希望。“变易”，变易生死，为三乘贤圣断见思二惑，了分段生死之后，所入微细的变易生死境界，于其中，无有粗的生灭，唯有八识中的微细生灭之变异，故称变易生死。盖小乘圣者入于涅盘，及大乘之菩萨摩诃萨，皆是处于如是境界中。

“细相常住”：谓此行者希望此微细之生灭相，得以常住不坏；以贪爱此八识之微细动相为我，是我寿命之徵，故欲其长远如此不变，即是保我寿命永世不绝。

“十方众生皆是吾子”：即谓我是众生之父，此即与印度教之大梵天王、及耶教之耶和华所说皆同。

“我生诸佛”：此魔痴惑之心忒大，竟然说他是诸佛之父。

“我出世界”：“出”，出生。外道之神若说他出生世界及一切众生，则有两种分别：一种是“一体说”，即“出生说”，如印度教的梵天计世间之有情无情，都是他身体的一部分，如婆罗门系他的头、首陀罗是他的脚等。另一种是“创造说”，如希伯莱的犹太教、耶教，及希腊的“丢石头说”皆是，此种则与彼神身体无干，其“出生”即如艺术家或工匠之创造、制作。

“我是元佛”：“元”，元始。谓我是最初的第一尊佛，而一切其他诸佛皆是我所生；当然这是谬妄之说。

“出世自然”；我虽能生诸佛，但我自己却不是任何人生的：我是自然就有，本来就有的；此即“无因生论”，或“自然论”，皆是外道所执邪见，如耶教之天父，你不能去问一位天主教神父或新教之牧师：“你们的天父的父母是谁？”他会认为你冒犯了他们的神圣。此即佛法阿毗达摩藏中所说的：外道计执有造物主能生一切，然而此“能生”者但生他，而不为“所生”，乃自无因生。这在论理学上说是不通的。

“不因修得”：谓魔自称其无上正觉是本来就有的，不是修来的，而且也不能从修行而得。此即是倡“修行无益论”，令众生退堕一切正修行，甘受魔遣，希冀他赐与解脱、菩提。

“住世自在天魔”：“住”，住持或住着。“世”，尘世，指欲界。以欲界第六天之上，另有魔王之居处，属他化自在天所摄，但此天魔与天王有别，居处亦别。以此魔王自以为欲界众生皆属他统领，为他所有，故自称他为“住持世间”；以其贪着世间，故实是“住着世间”。且因他自以为统领一切，在欲界中，威德自在，为所欲为，犹如人间国王，故称之为“自在天魔”。

“遮文荼”：役使鬼。

“四天王毗舍童子”：“四天王”，指属于四天王统辖之下者。“毗舍童子”，啖精气鬼。

“未发心者”：指未发菩提心之鬼神。

“利其虚明，食彼精气”：“利”，利用。“其”，指修定者。“虚明”，指此行者的定心之虚通明彻。以虚通明彻，故魔亦出入无碍，因此反得以啖其精气。

“称执金刚，与汝长命”：魔自称他是执金刚菩萨，能赐给你长寿无尽，永久不坏如金刚。

“未逾年岁”：没超过一年半载。

“肝脑枯竭”：谓此行者的肝脑都被魔鬼所食啖而枯竭。

“口兼独言”：“独言”，喃喃自语。谓口中还常常喃喃自语：因为肝脑枯竭，心神已丧，故有如丧心病狂之人，喃喃自语。

“听若妖魅”：其喃喃自语旁人听来，就像为妖魅所着。

“前人未详”：“前人”现前之人，指这个被魔所坏的行者。“不详”，不了知，指不了知自己为魔所趁。

“殂殒”：“殂”同“徂”，住也，去也，死之代称，以古时为人臣者，不忍言其君死，而言殂（去了，走了），是一种中国特有的避讳之说法。“殒”，没也，落也，也是死亡的另一种避讳语。

【义贯】

“又”已经透过受阴十境之“善男子”，已达“受阴虚”融奥“妙”之境（得以离身无碍，见闻周遍）；“不”复“遭”受阴所起之“邪虑”所惑，“圆”通之妙“定”开“发明”显。然而此行者于其“三摩地中”，忽起一念贪爱“心爱长寿”不死，于是于定中“辛苦”精“研”深究“几”微之动相（即想阴之根本），以“贪求永”世之“岁”寿，而亟欲摒“弃”无常频仍之“分段生”死，“顿希”得生灭微细难觉之“变易”生死，且欲此微“细”生“相”得以永久“常住”不变，以为如是即得永恒之寿命。

“尔时天魔候得其”贪爱永寿之“便”，即“飞精附”于旁“人”，令其“口说”相似之“经法，其人竟不”自“觉知”自己已为“魔”所“着，亦言自”已已证“得无上涅盘”、菩提等。旋即“来彼”贪“求”长“生”之“善男子处，敷座”而为之“说”种种长生之“法”。并“好言他方”即使万里之遥，亦能“往还无滞；或经万里”之途于“瞬息”之间便可以“再来”（来回）。且“皆于彼方取得其物”，以为凭信。（此为显其神境通之“行远若近”）。“或于一处，在一宅中，数步之间”的短距离，“令其”着魔人虽只“从东”壁“诣至”（走到）“西壁，是”着魔“人急行，累年”（经年，许多年）还“不”能“到”。（此为显其神境通之“令近若远”）“因此”其“心信”受其言，且“疑”为“

佛现前”。

又“口中常说十方”一切“众生皆是吾子”（我是众生之父），而且说“我生诸佛”（我亦是诸佛之父。以上为言其为一切凡圣正报之生主）。“我出”生“世界”（故为一切无情依报之生主）；至于我本身之出处，因“我是元”始之“佛”，故我之“出世”系“自然”而得，“不因修”行而“得”成此元佛（以此拨修行无益之邪论，用以混淆真如本有之第一义谛，令众生迷惑，邪正不分。）

“此名住”着“世”间之欲界第六天之上的“自在天魔”，敕“使其眷属，如遮文荼”（使役鬼），“及四天王”所辖之“毗舍”遮“童子”（啖精气鬼），此等鬼神之“未发心者，利”用“其”修行者定心中之“虚”通“明”彻易入，而“食彼精气，或不”须“因”彼为魔所附之“师”，而令“其修行人亲自观见”魔王现身，自“称”为“执金刚”大菩萨，能赐“与汝长命”不死，犹如金刚。且“现”为“美女身”，令行人与之“盛行贪欲”；然而“未逾”一“年”半“岁”，其行人之精血即为之所啖而“肝脑枯竭，口兼”常自喃喃“独言”，旁人“听若妖魅”附身，然现“前”之“人”（当事人）竟“未详”审自己为魔所趁，因此“多陷王难”，为国法制裁。然“未及遇”王之“刑，先已”自“干死”。魔如是“恼乱彼人，以至”其“殂殒”（死亡）为止。

阿难，“汝当”令末世修行人，预“先觉”知此种魔事，则不为所惑，方能超越生死，“不入轮回”；若“迷惑不”自觉“知”，为其惑乱，破戒定慧，来世当“堕无间”地“狱”。

四　结语：妄称成佛，以淫为教，嘱令保护

【阿难当知，是十种魔于末世时，在我法中出家修道，或附人体，或自现形，皆言已成正遍知觉；赞叹淫欲，破佛律仪，先恶魔师与魔弟子淫淫相传，如是邪精魅其心腑，近则九生，多逾百世，令真修行总为魔眷，命终之后，必为魔民，失正遍知，堕无间狱。

汝今未须先取寂灭，纵得无学，留愿入彼末法之中，起大慈悲，救度正心深信众生，令不着魔，得正知见。我今度汝已出生死，汝遵佛语，名报佛恩。

阿难，如是十种禅那现境，皆是想阴用心交互，故现斯事。众生顽迷，不自忖量，逢此因缘，迷不自识，谓言登圣，大妄语成，堕无间狱。

汝等必须将如来语，于我灭后传示末法，遍令众生开悟斯义，无令天魔得其方便，保持覆护，成无上道。】

【注释】

“于末世时，在我法中出家修道”：长水法师于《首楞严义疏注》云：“此文即同《涅盘经》云：未来世中，是魔波旬，渐当坏乱我之正法，乃至现比丘、比丘尼、及阿罗汉像，非法说法，非毁戒律，自言得圣，惑乱世间。以此二经鉴于世间称圣毁戒者，非魔而谁？”因此，依佛在经中所记，末法时期，破坏佛法的，不是外道，不是世俗人，而是佛法中的出家法师。印之当今，乃知佛言不谬，真的就是这样：佛教中之法师自己破坏佛法；大乘法师讲大乘经，却藉此因缘而破大乘——他每讲一部经，即破一部，乃至破坏无数部。又经云：“佛将涅盘，天魔作誓云：于佛灭后，我交依教出家，着汝袈裟，坏汝佛法，其可能否？佛即堕落泪曰：无奈汝何！譬如狮子身中虫，自食狮子身中肉。”潙益大师于《楞严经文句》云：“呜呼！读经至此，而不痛哭流涕、抚昔伤今，思一振其颓风者，其真魔眷属也已。”真有心人语也。又，“魔在末世，于佛法中，如法出家，身披袈裟，手持佛经，口说非法，以坏佛正法”，与此最相符者，莫过于在大乘法中出家，受大乘信徒供养，而倡“大乘非佛说”者，贻误众生，促法速灭，其非悖佛忘恩（佛菩萨恩、大乘信众恩），心同枭镜波旬而何耶？

“皆言已成正遍知觉”：如想阴第十境，魔现形自称执金刚，或说自为法王、活佛等。《楞严经正脉》诫云：“行人当知，凡现通、称佛，必魔无疑，以圣必不泄也。”余则曰：即然“现通称佛”都是魔了，更何况徒自称佛、称法王，而没有半点通可现，连自身家都顾不了，顶多只是故弄玄虚，故作神秘状，搬神弄鬼，而令愚迷贪着的信徒，莫测高深、捕风捉影、穿凿附会，以讹传讹，误以为真，此即邪魔之下品者；然当今如是之下品魔，到处充斥，创派立宗，附于佛法，广设道场，遍布国际。有心之人，其不觳（hú）觫（sù因恐惧而发抖）哉？

“赞叹淫欲”：妄言以淫欲而证佛道，如诡称男女双修为“在刀口上修”，或“吃最后一块饼”，皆是最高的瑜伽，如是等惑人之言。

“魔师与魔弟子淫淫相传”：以淫导淫，师师相传。如是邪教，附于佛法，当今炽盛，为何正法弟子阅读此经而仍然不悟知，依然趋之若鹜，而以彼秽行为高？滋可叹可忧也。又，这恐怕是一般人看经是看经，但经文跟现实情况却对不起来；因此虽然看了很多经，知道很多知识，但经是经，现实仍是现实，仍然两不相干，因此仍然不能活用，不能明辨。这是一种。第二种是由于自心贪着，以及业力故，而与邪法相应，因此，经虽是看了（甚至其人本身也讲解、甚至注述本经），仍然贪着愚迷，而为魔所用，因而仍自修、教他邪法。第三种是自无宿慧，亦无福德，又爱人云亦云，随顺邪见，因此于如来正见不能信入，故虽看了经，亦无甚启示或警惕作用，更何况解悟，故只如视而不见，不得法味。以上三种情形，都变成末世魔王大张旗鼓的“本钱”，而此三种人亦于不知不觉间着了魔之道，入于魔数——实是冤枉可愍。读者诸君当知：如来所记的末法乱相，如今皆已一一大量实现了！当今邪魔昌盛，佛弟子于择法、择师

、择友、择道场、择住处（依止）时，其戒慎哉！又，古来《楞严经》之注疏已经不少，为何还要再添一本《义贯》，其旨端在为读者诸君（或正修之士）于经文与现实之间，搭一座桥，以便会通，不致理与事，各不相干，此其一。其次，笔者依如来教而奉行、弘通此经，欲令未世佛子于古雅经文，普皆得解，但是不能只是有死的文字知解，而与“事”完全不相干，且笔者若不稍作点明，则亦不免乡愿之讥（乡愿者，见义不为、不言，八面玲珑的滥好人），因而读者虽了解经之文字，亦不能得到实惠、实用之益，从而令读经变成无用。是故鼓起勇气，将现实真相，与经文对照，稍作点明，冀以此微言而唤醒梦中人，如是而已。惟愿如来加持，令此无上宝典，久住世间，普令众生皆得正修，永不堕魔事，不为邪魔外道所害，疾入无上菩提。

“近则九生”：若以百年为一生，则九生为九百年。
“多逾百世”：若以三十年为一世，则百世为三千年。

“汝今未须先取寂灭……留愿入彼末法之中”：依唐玄奘三藏法师《大唐西域记》中载，于彼（唐）时仍有人见阿难尊者示现世间。详见《西域记》。故知阿难尊者真大慈悲，依佛教敕而未取涅盘，此正合于其在本经中之誓言：“将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩……如一众生未成佛，终不于此取泥洹。”

【义贯】

“阿难当知，是”想阴“十种魔，于末世时，在我”佛“法中”，假示“出家修道，或附”于“人体，或自现形，皆言已成正遍知觉，赞叹淫欲”为无上道之实证之门，“破佛”所制“律仪，先恶魔”所附之“师，与魔”座下之“弟子”以“淫”导“淫”师师“相传”，以行淫为修道，“如是邪精”迷“魅其心腑”，时间之长，“近则九生，多踰百世，令”本来发心“真修行”之人，“总”堕“为魔眷。命终之后，必为魔民”，亡“失正遍知”觉之佛性，而“堕无间”地“狱”。

“汝今”既愿学菩萨，故“未须先”自“取寂灭”，将来“纵”证“得无学”果位，亦“留愿入彼末法之中，起大慈悲，救度”发“正”觉之“心”、具“深信”（信一切众生皆具佛性）之“众生，令不着魔，得正知见。我今度汝已”能“出生死，汝遵佛语”勿取灭度，传示末法，“名报佛恩”。

“阿难，如是十种”于“禅那”中所“现”魔“境，皆是想阴”将破未破之际，行者“用心”不善，观力与妄想“交互”陵替，“故现斯事”。然“众生”冥“顽迷”惑，“不自忖量”自己身分，既“逢此”已破色受二阴、圆定发明之“因缘，迷不自识”，想阴魔境，便“谓言”已“登圣”位，未证言证，“大妄语成”，当“堕无间”地“狱”，受无量苦。

“汝等必须将如来”法“语，于我灭后，传示末法，遍令众生”修正定者，“开悟斯义，无令天魔得其方便”，破法害人，“保持”正法勿令断绝，“覆护”正修之士，以“成无上”菩提“道”。

（注：本节在其他版本的经文中归入第九卷，而在本书中为归入第十卷，为与其他经文一致，此节归入第九卷，阅者鉴之。）

大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经义贯
卷　十
第四节　行阴魔境
一　行阴区宇相（定中初相）

【阿难，彼善男子修三摩地，想阴尽者，是人平常梦想消灭，寤寐恒一，觉明虚静，犹如晴空，无复粗重前尘影事，观诸世间大地山河，如镜鉴明，来无所粘，过无踪迹，虚受照应，了罔陈习，唯一精真。

生灭根元从此披露，见诸十方十二众生，毕殚其类，虽未通其各命由绪，见同生基犹如野马。熠熠清扰，为浮根尘究竟枢穴，此则名为行阴区宇。】

【注释】

“是人平常梦想消灭”：“平”，平等。“常”，常住之性定。“梦”，如梦。“想”，想阴。谓此人持心平等，常住于性定，一切如梦之想阴皆已灭除。

“寤寐恒一”：“寤”，醒。“寐”，睡。谓睡时无梦，醒时无妄想，其心始终清净如一。
“觉明虚静”：本觉妙明之心，清虚寂静。
“犹如晴空”：以想阴尽故，心如晴空，回无云翳。

“无复粗重前尘影事”：“前尘”，现前五尘。“影事”，落谢之影，亦即法尘，以法尘全依想阴为体，想阴既尽，法尘便无所依，则此前尘便再也无法成就“落谢影像”之事。

“如镜鉴明，来无所粘，过无踪迹”：如镜中所现之影像，物来之时即现影，但镜体本身对镜中之影像却毫不粘着，因此物过影灭之时，镜体也不会将那些影像留下一点点痕迹。

“虚受照应”：谓彼心如镜一般，只是虚受鉴照及反应影像，而镜中之影像并无实体可得，故云“虚受”。

“了罔陈习”：“了”，了然，全然。“罔”，无。“陈”，旧。“习”，习气。谓完全没有旧时之习气可得。

“唯一精真”：“精”，识精。“真”，真体。此谓，一切虚妄影像皆灭，惟存一识精之真体，指第八本识。行者虽能至此境，然亦尚未达于究竟。

“生灭根元从此披露”：“生灭根元”，指行阴，含第八识以及八识中的七识种子。以有微细生灭，为行阴之根本，所有生灭皆由此流出。在此之前，行者之行阴为想阴所覆，故不能见；如今想阴既尽，生灭根元的行阴从此披露。“披露”，揭开显露。

“十二众生”：既十二类生。

“毕殚其类”：“毕”，完全。“殚”，尽。

“虽未通其各命由绪”：“通”，通达。“各命由绪”，各自生命之根由端绪，亦即识阴。

“见同生基”：“同”，众同分。“生”，生死。“基”，基础。谓明见同分之生死基础，此指行阴，乃七识之种子。

“犹如野马”：“野马”，即野马尘埃，与阳焰同，亦即是海市蜃楼之义，谓但有其像，而无体可得。《庄子·逍遥游》：“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。”

“熠熠清扰”：“熠熠”，微明。“清扰”，其体轻清扰动，此为描写行阴幽隐微细之动相，亦即是其生灭之相。

“为浮根尘”：即浮根四尘，亦即指一切众生之根身。

“究竟枢穴”：“究竟”，究竟转依。“枢穴”，枢纽，即决定的关卡。谓众生之根身是否能转依，即以此行阴能否得破，作为决定之关钥。以有行阴故，生死门方开，根尘因此现出生灭；此相不尽，生死难脱。

【义贯】

“阿难，彼”透过想阴十境之“善男子修三摩地”，其“想阴”若“尽者，是人”持心“平”等“常”住性定，一切如“梦”之“想”阴已经“消”除“灭”尽，“寤”时无想、“寐”时无梦，其心清净“恒一”，本“觉”妙“明”之清“虚”寂“静，犹如晴”明之“空”回无云翳，以想阴已尽故，“无复”依于想阴之“粗重”现“前”五“尘”落谢之“影事”；以无想阴之拘执故，其心毫无留滞，故“观诸世间大地山河，如镜”之“鉴明”，物影“来”现之时，镜于物影亦“无所粘”着；物“过”影灭之时，镜中亦“无踪迹”可得。彼心如镜，但“虚受”鉴“照”反“应”而已，并无实体于镜中来去，像灭之时，诸识中“了”然“罔”有“陈习”（旧习气）之迹象留下，“唯”存“一”识“精”之“真”体（第八本识）。

于是一切“生灭根元”之行阴本体“从此披露”显现，故得“见诸十方”之“十二”类“众生”，且“毕”竟“殚”尽“其类，虽”犹“未通”达“其各”自生“命”之根“由”端“绪”（识阴），但已明“见”其“同”分“生”死之“基”础（行阴），见其“犹如野马”尘埃、阳焰（海市蜃楼），“熠熠”微明、其体“清”轻微细“扰”动，是“为”一切众生“浮根”四“尘”所成之根身，能否“究竟”转依（解脱）之“枢穴”关键，“此则名为”本心被“行阴区”拘于其狭“宇”中之相。

二　行阴尽相（定中末相）

【若此清扰熠熠元性，性入元澄，一澄元习如波澜灭，化为澄水，名行阴尽。是人则能超众生浊；观其所由，幽隐妄想以为其本。】

【注释】

“熠熠元性”：熠熠生灭之根元体性，即第七识。

“性入元澄”：“元澄”，本元澄清者，指第八识。谓此第七识性入于本元澄净之第八识。

“如波澜灭”：以行阴灭，一切识浪皆灭；由于想阴如洪波，行阴如细浪，识阴如无浪之潜流，真觉体性如湛然止水。

“化为澄水”：谓以行阴灭，行阴归入于识阴，故行阴之细浪尽化为识阴无浪之澄水。

“众生浊”：前面经文中释“众生浊”云：“知见每欲留于世间，业运每常迁于国土，相织妄成，名众生浊。”

【义贯】

“若此”轻“清扰”动、“熠熠”生灭之根“元”体“性”（第七识），其“性入”于本“元澄”清之第八识，“一”旦“澄”清了第七识行阴本“元”之种“习”，心海之中便有“如波澜”息“灭”一般，此时行阴之细浪尽“化为”识阴无浪之“澄”清流“水”，即“名”此为“行阴尽”相。

“是人则能超”越“众生浊”；超越之后，返“观其”行阴之“所由”起，原来是从“幽隐”之“妄想以为其”生起之“本”。

三　行阴十境相（中间过程诸相）

㈠ 堕二种无因恶见（二无因论）

【“阿难当知，是得正知奢摩他中诸善男子，凝明正心，十类天魔不得其便，方得精研穷生类本。于本类中生元露者，观彼幽清圆扰动元，于圆元中起计度者，是人坠入二无因论”：】

【注释】

“凝明正心”：“凝”，定，不动。“明”，明觉、不惑。“正心”，正持其心，指不起爱求。

“方得精研”：因此才能精研而破想阴。想阴既破行阴即现。

“穷生类本”：“穷”，穷究。“生类”，十二类生。“本”，生灭根本。

“于本类中”：“本类”，指行者之自类。

“生元露者”：“生元”，生灭之根元，指行阴。生灭根元之行阴显露。

“观彼幽清圆扰动元”：“彼”，指行阴。“圆”，圆遍十二类生。“扰动元”，一切扰动之根元，即七识。谓行者此时于定中观察行阴幽隐轻清、而圆遍十二类生之扰动根元。

“于圆元中起计度者”：谓此行者若于圆遍之根元中，起念计度，执为胜性；亦即，将所见到之行阴，计着为已见到一切法之究竟根本。此有二过，一者，不知这只是行阴之相，等行阴尽后，还有识阴，识阴尽后，方是本觉现前，故此行者离究竟证，还有一段距离，不应妄自以为已达究竟，以此不自忖量觉知，故为魔所趁。二者，此行者见行阴扰动之元，即迷而不知尚有不扰不动之真如，而亡失本修因，故入歧路，因此可见依“如来密因”而修之重要。

“坠入二无因论”：堕入两种无因的邪论之恶见。

【义贯】

“阿难当知，是得正知”不遭邪虑，于其“奢摩他”圆定“中，诸”透过想阴十魔境之“善男子，凝”定“明”觉、不动不惑、“正”持其“心”，不起爱求，因此想阴“十类天魔不”能“得其”破坏之“便”，如是“方得精”心“研”究而破想阴；想阴既破已，行阴即现，故得“穷”究十二“生类”之生灭根“本”（即行阴之体）。“于”行者“本类中，生”灭根“元”（行阴）已显“露者”，行者即于其定中“观”察“彼”行阴“幽”隐轻“清，圆”遍十二类生“扰动”之根“元”（亦即七识），而此行者若“于”彼“圆”遍十二类生之根“元中起”虚妄“计度”，执为究竟之胜性，“是人”即因此而“坠入”外道的“二无因”邪“论”之恶见。

① 计本无因（过去无因恶见）

【“一者、是人见本无因；何以故？是人既得生机全破，乘于眼根八百功德见八万劫所有众生业流湾环，死此生彼，只见众生轮回其处，八万劫外冥无所观；便作是解：此等世间十方众生，八万劫来无因自有。

由此计度，亡正遍知，堕落外道，惑菩提性。”】

【注释】

“见本无因”：见到此行阴生灭之本；本来无因。

“生机全破”：“生机”，生灭之枢机，即行阴。“破”，即显露。

“乘于眼根八百功德”：乘着清净的眼根所具之八百功德，故能完全发挥其能见之量。

“业流湾环”：“湾”，业湾。“环”，圆环。随着业行之流，于业湾中，回环流转。

“八万劫外，冥无所观”：“外”，前后际，在此指前际。“冥”，冥然。谓于八万劫外之前际，冥然莫辨而无所见。此行者于是以为：在这八万劫外，前无因，后无果可得。

“亡正遍知”：即失去了如来所教之正遍知见。以无因论破坏正理因缘生法，令众生堕于无因无果之邪见，执无善恶、凡圣之因果，因此造善或修行，皆不得善报、亦不得圣果；而且造恶亦不受果报。以如是邪计，令众生不修善去恶，不修圣行，因此长劫轮溺不得出，是故无因论之恶甚大。

【义贯】

“一者，是”于行阴圆元中起计度之“人见”此行阴的生灭之本，“本”来“无因”而起；“何以故？”（为何会有如是见？）由于“是人既得生”灭之枢“机”（行阴）“全破”（全体显露），乃“乘于”清净“眼根”所具之“八百功德”，而能完全发挥其能见之量，因而得“见八万劫”内“所有众生”，随着“业”行迁“流”于业“湾”中，回“环”轮转，不能自止，“死此生彼”，悉在湾内，“只见众生”于八万劫中“轮回其处，八万劫”以“外”之前际，则“冥”然莫辨而“无所观”；于是他“便作”如“是”邪“解”妄计：“此等世间十方众生”从“八万劫”以“来”乃“无因”而“自有”。“由此计度”，因而“亡”失如来所教之“正遍知”见，从而“堕落”于“外道”邪见（即学佛法成外道），以此而“惑”乱自他“菩提”正觉之“性”。

② 计末无因（未来无因恶见）

【二者、是人见末无因；何以故？是人于生既见其根，知人生人，悟鸟生鸟，乌从来黑，鹄从来白，人天本竖，畜生本横，白非洗成，黑非染造，从八万劫无复改移。

今尽此形亦复如是，而我本来不见菩提，云何更有成菩提事？当知今日一切物象，皆本无因。

由此计度，亡正遍知，堕落外道，惑菩提性。

是则名为第一外道立无因论。】

【注释】

“是人于生”：“生”，诸众生。

“既见其根”：既自以为已见其八万劫之根，系无因而有。

“知人生人”：谓知人自然生人。

“乌从来黑”：“乌”乌鸦。乌鸦从来自然是黑的，没有什么原因。

“鹄从来白”：“鹄”，俗称天鹅，似雁而略大，羽毛全白，颈长，尾部与脚皆短，脚有蹼，能高飞，鸣声洪亮。此谓，天鹅从来自然是白的，没有什么原因。

“人天本竖”：“人天”，人道与天道众生。“竖”，直立。人道与天道本来就自然是直立的，没什么其他原因。

“畜生本横”：“横”，横立、横行。

“白非洗成”：“白”，指众生之体白。

“无复改移”：“无复”未尝。“改移”，改变。

“而我本来不见菩提”：“本来”，从本以来，即八万劫前，亦即八万劫的开头。“不见菩提”，谓不曾见有任何一众生是从菩提而生；换言之，即众生性中原本不含菩提性。

“云何更有成菩提事”：过去既然不从菩提生，未来如何能成菩提？亦即：既不从菩提生，则不具菩提性；不具菩提性，则不可能成菩提。这是因为此人为八万劫之见所囿，故不能见无量劫前，众生最初一念无明生起之前的本觉之性（菩提性），由于他自己不见而言无。

“一切物象，皆本无因”：一切物象于八万劫前，皆本无因而生（过去无因），劫尽之时，亦当无因而一切断灭，故一切皆归于无因无果，过去无因，将来无果。

【义贯】

“二者、是”于行阴圆元中起计度之“人”于过去见本无因，于未来则“见未无因；何以故”？以“是人于”诸众“生既”自以为已“见其”八万劫前之“根”，系无因而有，“知人”自然“生人”，非有他因，“悟鸟”自然“生鸟，乌”鸦“从来”即自然是“黑”的，别无有因，“鹄”（天鹅）“从来”自然是“白”的，非有缘故，“人”道与“天”道众生“本”来自然“竖”着立，“畜生本”来自然“横”立横行。众生之体，其“白非洗”而“成”，乃自然而然，众生体之“黑”亦“非”由“染”所“造”，乃自然黑，如是等事“从八万劫”以来，即“无复改移”。

“今尽此形亦复如是；而我”从“本”以“来”（在八万劫前）“不见”有众生是从“菩提”而生（此即因中无菩提），“云何”于八万劫后“更有”众生能得“成菩提”之“事”？（此是果中无菩提）“当知今日”所在之“一切物象”，于八万劫前“皆”从“本”以来“无因”无果。

“由此”心魔作祟而邪“计”筹“度”，谓一切自然而生、自然而灭，无因无果，因此“亡”失佛所教之“正遍知”见，“堕落”于“外道”恶见（即学佛法成外道），以致“惑”乱自他“菩提”正觉之“性”。

“是”等“则名为第一”类“外道”所“立”之两种“无因”恶“论”（本无因、末无因）。

㈡ 堕四种遍常恶见（四遍常论）

【阿难，是三摩中诸善男子，凝明正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于圆常中起计度者，是人坠入四遍常论。】

【注释】

“于圆常中”：于圆遍、相续之常相中。

“四遍常论”：四种遍常之邪论。

【义贯】

“阿难，是”正修“三摩”地“中”之“诸善男子，凝”定不动“明”照不惑，“正”持其“心”，不起爱求，故“魔不”能“得”其“便”，故能增修圆定，照破想阴，行阴现前。于是“穷”十二“生类”生灭之根“本”（行阴），“观”察“彼”行阴（七识）“幽清”恒“常扰动”之“元，于圆”遍、相续之“常”相“中起计度者，是人”即“坠入”外道“四”种“遍常”之邪“论”中。

1. 类别

① 计“心境为常”恶见

【一者，是人穷心境性，二处无因；修习能知二万劫中十方众生所有生灭，咸皆循环，不曾散失，计以为常。】

【注释】

“穷心境性，二处无因”：“穷”，穷究。“二处”，心与境二处。欲穷究心与境之性，以求一切法之本元为从何而起，然发觉心境二处皆无生因，亦即没有发现能生心境二处者；换言之，心境本身即是源头。

“修习能知”：即依其研究心境之修习而得知。
“不曾散失”：故能生已灭，灭已又再生，于是生生不息。
“计以为常”：故计心境二者以为遍常。
【义贯】

“一者，是人”欲“穷”究“心”与“境”之“性”，以求一切法之本元，然而发觉心境“二处”皆“无”所从生之“因”（亦即，无物能生心境二者）；复依其穷究心境之“修习能”得“知二万劫中十方”一切“众生所有生灭，咸皆循环”相续不断，故彼心境皆“不曾散失”，方能生已灭，灭已生，生生不息；以此见故“计”心境“以为”普遍“常”住不坏。

② 计“四大是常”恶见

【二者，是人穷四大元，四性常住；修习能知四万劫中十方众生所有生灭，咸皆体恒，不曾散失，计以为常。】
【注释】
“穷四大元”：研穷四大之本元。
“四性常住”：计四大之性为常住。
“咸皆体恒”：其四大之体性皆是恒常。
【义贯】

“二者，是人”研“穷四大”之本“元”，而计“四”大之“性”本来“常住”不坏。彼由“修习”而“能知四万劫中十方”一切“众生所有生灭”皆从四大而来，然彼四大本身“咸皆体”性“恒”常，“不曾散失”，故众生得以生灭相续不断，以此见故，“计”四大之性“以为”普遍“常”住不坏。

③ 计“八识为常”恶见

【三者，是人穷尽六根、末那执受，心意识中本元由处，性常恒故；修习能知八万劫中一切众生循环不失，本来常住，穷不失性，计以为常。】
【注释】

“六根、末那执受”：“六根”，指六根所摄之六识。“末那”，即第七识。“执受”，即为末那所执受为我之第八识。
“心意识”：“心”，第八识。“意”，第七末那识。“识”，前六识。
“本元由处”：本元生起之处。

“性常恒故”：不知其为行阴相续之缘故，而计心意识为常。（以见心意识相续不断，则计以为不坏不灭；以其不坏不灭故是常。）
“穷不失性”：穷究此循环不失之性，以为不坏不灭。
【义贯】

“三者，是人”于定中“穷尽六根”所摄之六识、及第七“末那”识，以及末那所“执受”为我之第八识，如是于“心、意、识中”求其根“本元由”生起之“处”，计其“性”为“常恒故”，而不知其为行阴相续之由。由其“修习能知八万劫中，一切众生”死此生彼，虽“循环”辗转，然此八识却从“不”曾散“失”；因此而谓从“本”以“来”识性“常住”，复“穷”此循环“不失”之“性”，以为是不坏不灭而“计以为”普遍“常”住。

④ 计“想阴尽为常”恶见

【四者，是人既尽想元，生理更无流止运转，生灭想心今已永灭，理中自然成不生灭，因心所度，计以为常。】
【注释】
“既尽想元”：“想元”，想阴之根元。谓想阴之根元既尽，行阴即显。

“生理更无流止运转”：“生理”，于生灭的道理中。“流”，迁流。“止”，息止。“运”，运行。“转”，转变。这些都是想阴的施为之相。此谓，想阴既灭，想阴之生灭于理中更不应再有迁流、息止、运行、转变等施为之相出现。

“生灭想心今已永灭，理中自然成不生灭”：既然“有生灭”之想阴既已永灭，他便以为按理而言，他自然已证到了“不生不灭”的境地。但是此时他的想阴虽灭，而行阴尚未灭，因此行阴微细之生灭相（此正是第七识之种子），仍有微细的流注生灭相，是故他实非已达真不生灭。按《楞伽经》义而言，此时为已经灭了“相生、相住、相灭”，然犹未能灭“流注生、流注住、流注灭”。
“因心所度”：“心”，自心。“度”，计度。谓由于自心计度。
【义贯】

“四者，是人既”已“尽”了“想”阴之根“元”（想阴已尽），因而他以为此想阴之“生”灭于“理”上言之，“更无”复出现迁“流”、息“止、运”行、“转”变等种种施为之相的道理，因他以为彼有“生灭”之“想心”（想阴）“今”既“已永灭”，于道“理中”而言，他“自然”已经“成”就了“不生灭”之法体；然而他的行阴未灭，故仍有行阴的微细流注之生灭相，因此他实尚未达真不生灭之境，不过“因”他自“心所度”忖，而“计以为常”住不生灭。

2. 结语：堕为外道（圆常论）

【由此计常，亡正遍知，堕落外道，惑菩提性。是则名为第二外道立圆常论。】

【注释】 本节从略。

【义贯】

“由此”自心魔作祟，邪“计”心境、四大、八识等为“常”住不生灭，不达诸法无常之性，因而“亡”失如来所教“正遍”之“知”见，而“堕落”于“外道”（即学佛法成外道），以致“惑”乱自他“菩提”正觉之“性。是则名为第二”类“外道”所“立”之“圆常”邪“论”。

㈢ 堕四种颠倒邪见（四类倒见）

【又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于自他中起计度者，是人坠入四颠倒见，一分无常，一分常论。】

【注释】

“观彼幽清常扰动元”：“彼”，指行阴。“幽清”，幽隐轻清。“常”，恒常。“元”，生灭之根元。恒常扰动、生灭之根元，以第七识“恒审思量”，故云恒常扰动；然此行人却误以此为一切生命之根元（源头）。

“一分无常，一分常论”：“一分”，一半。即半无常、半恒常。

【义贯】

“又”于“三摩”地“中”，已透过想阴十境之“诸善男子，坚”固“凝”定不动、持“正”其“心”，不起爱求，外“魔不”能“得”其“便”，故能破想阴而令行阴显现；然彼继而“穷”究此行阴，以为是十二“生类”生灭的最终之根“本”，然而他“观彼”行阴（七识）系“幽”隐轻“清”、恒“常扰动”、他便以为这是一切生灭最终之根“元”，因此，此行者便“于自他”法“中”，妄“起计”着、筹“度者，是人”即因此而“坠入”外道“四”种“颠倒”之双计恶“见”中，计执诸法皆是“一分”（一半）“无常”，而另“一分”（另外一半）却是恒“常”之邪“论”。

【诠论】

本节中所述行阴之魔相，是由于行者见行阴之体显现（“观彼幽清、常扰动元”）便着于其相，复于其相上种种推究、攀缘、穿凿附会，以自心妄想而去分别计度那些行阴之相，而以为是究竟之相显现，才会有魔事起。若见行阴现时，虽见其相，不取不着、平等不动，不随之而起计度，只觉知那是禅境必经过程中的一个现象而已；如是观察了知，即仍依本法修习，无有旁骛，行阴即指日可破。

然而广而言之，一切魔事的产生，都是由于这件事：“见相着相”！于修行中，于所有见闻觉知，若有所见、有所闻、有所觉、有所知，其种种相，一概不依、不随、不取、不着，只依本心及本法，则魔事自破。

反之，若有所见、有所闻（见闻染净、庄严、恐怖、可爱等相）、有所觉、有所知（或知、或解、或悟某经、某理、某事），即起贪爱、迷执、计着，则不论你修行多高，定力多深，皆立刻为魔所趁、为魔所用，而堕魔数，断菩提路。

1. 类别

① 计“我常他为无常”之邪见

【一者，是人观妙明心遍十方界，湛然以为究竟神我；从是则计我遍十方，凝明不动，一切众生于我心中自生自死，则我心性名之为常；彼生灭者，真无常性。】

【注释】

“观妙明心”：观行阴幽清常扰动元，以为即是妙明真心。

“湛然以为究竟神我”：将行阴之幽清认作是湛然不动之性，且以之为究竟之神我。“神我”，即所谓灵魂。又，此即印度外道二十五谛中之最后一谛。彼外道有达深定者，能观八万劫，但于八万劫外，即冥然莫辨，彼遂以此冥然莫辨、不可知的境地，立为一切法之本源，称之为“冥谛”（冥然的真理）。（此犹如道家的“混沌”：“恍兮惚兮其中有相”。此“混沌”儒者又称之为“无极”。）外道又立从“冥谛”生“觉大”（儒道亦立从“无极”生“太极”。）又从“觉大”生“我心”，从“我心”生“五微”，从“五微”生“五大”，从“五大”生“十一根”（儒道亦立从“太极生两仪”（两仪即阴阳），再立从“两仪生四象”）最后立一“神我”。所以二十五谛中，最初为“冥谛”，最后为“神我”，中间共有二十三法，是为“冥谛”所生之诸法（因此冥谛为最初之能生者）。而冥谛生这二十三法作什么用呢？他们说，是为了让“神我”受用。（这与耶教言上帝创造宇宙万物，皆是为了让人类受用，是如出一辙的，只不过耶教的道理肤浅得多。）又彼所谓“神我”约略等于第七识种子，以第七识为我执中心，内执第八识为我，外执前六识为我所，故略同。此行者本来是修行佛法的，竟堕入邪计行阴为神我的外道论，滋可叹哉！

“我遍十方”：“我”，即神我。

“凝明不动”：即无生无灭，故神我是常。

“一切众生于我心中自生自死”：因此众生是无常。

“则我心性名之为常；彼生灭者真无常性”：此为计我是常，而在我心中的众生，却是无常的

。

【义贯】

“一者，是人观”行阴之幽清常扰动元，而以为是“妙明”真“心、遍”满“十方”世“界”，且将其幽清认作“湛然”不动之性，并“以为”彼即是“究竟”之“神我；从是”谬想“则”更“计”神“我遍十方，凝明不动”，无生无灭，故是常住之性，而“一切众生于我心中自生自死，则”神“我”之“心性名之为常”住不变；而“彼”有“生灭者”（我心中之众生），是“真无常性”。（此为计我是常、众生于我心中生灭，是为无常。）

② 计“国土无常及究竟常”之邪见

【二者，是人不观其心，遍观十方恒沙国土。见劫坏处，名为究竟无常种性；劫不坏处，名究竟常。】

【注释】

“见劫坏处”：“劫坏”，即三灾之后，变境成空。

“名为究竟无常种性”：见三界为三灾所坏，就说世界为究竟无常断坏；而不知世界于空劫后，仍有成劫；成、住、坏、空皆不过暂住，各二十小劫，并非恒常。

【义贯】

“二者，是人不”复“观其”自“心”（因已确定计执自心为神我，是真常性），反而周“遍观”察外“十方”器界“恒沙国土”。彼但“见”为“劫”末三灾所“坏”之“处”即“名”彼世界“为究竟无常种性”（而不知诸世界于空劫后仍有成劫）。而于“劫”尚“不坏处，名”之为“究竟常”（永久常住不坏。此为计外器界已坏者为无常，未坏者为恒常）。

③ 计“心为常、生死无常”之邪见

【三者，是人别观我心精细微密，犹如微尘，流转十方，性无移改，能令此身即生即灭。其不坏性，名我性常；一切死生从我流出，名无常性。】

【注释】

“犹如微尘”：“微尘”，即外道所计的微细我（微细之我相）。

“流转十方”：谓此微细我，由于起惑、造业、受报，故于十方世界流转不息。

“性无移改”：然此微细我之性却从无改变，故“我性”是恒常。

“能令此身即生即灭”：谓此微细我之恒常性，却能维持无常身中的生生灭灭。

【义贯】

“三者，是人”复“别观我心”，见“精细微密”之行阴根本“犹如微尘”，即计之为微细我，此微细我虽“流转十方”界，不断地起惑、造业、受报，然其“性”却从“无移改”，故是恒常；依此恒常性，而“能令此身”虽“即生即灭”，无常至极，然此微细我“其不坏”之“性，名我性常”而“一切死生”之相便是“从我”常住之性中“流出，名无常性”。（此为计心是恒常，而计身为无常）

④ 计“行阴常，前三阴无常”之邪见

【四者，是人知想阴尽，见行阴流，行阴常流，计为常性，色受想等今已灭尽，名为无常。】

【注释】

“知想阴尽”：谓知道自己之想阴已破，故色、受、想三阴皆已尽。

“见行阴流”：“流”，迁流；亦即知道行阴仍在运作。

【义贯】

“四者，是人知”自己之“想阴”已“尽”，且“见行阴”刻正迁“流”；然以观见“行阴”相续“常流”不断，故“计”行阴“为常性”，而见“色、受、想等”三阴“今已灭尽”不存，故“名”之为“为无常”。（此为计已尽之阴为无常，未尽之阴为恒常）。

2. 结语：堕为外道（一分常论）

【由此计度一分无常、一分常故，堕落外道，惑菩提性；是则名为第三外道一分常论。】

【义贯】

“由此”自心魔作祟，而邪“计”忖“度”自他之身心与依正诸法皆为“一分”是“无常”（一半无常），“一分”是恒“常故”（一半是恒常），因而从正修行“堕落”成“外道”恶见，“惑”乱“菩提”正觉之“性；是则名为第三”类“外道”所计之“一分常”之邪“论”。

【诠论】

这“一分常、一分无常”之论，究竟有何害处？因为其所计之一分常者，都是其自心、或神我，并且因为计其为常，即表示他自以为已脱离无常，已达不生不灭，不再有轮回，出世之道业已成，不须更修行。而实不然，以仍未达究竟，仍处轮回；一旦报尽，将再受轮回时，即起毁谤。又，未证言证，大妄语成；且随顺外道（即学佛法成外道），破佛正法，误导众生，凡此皆是无间大罪。

㈣ 堕四种有边邪见（四有边论）

【又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于分位中生计度者，是人坠入四有边论。】

【注释】

“于分位中”：分位有四种：三际分位、见闻分位、彼我分位、生灭分位。

“四有边论”：此四种邪论，虽然内容都是成对的，双计有边及无边，然而诸外道，并非真已证得无边之理体，故当其计某法为无边之时，只是属于邪计的“边见”而已，故以正教判之，只能称为“有边论”。

【义贯】

“又”于“三摩”地“中”之“诸善男子，坚”固“凝”定不动，持“正”其“心”，不起爱求，“魔不”能“得”其“便”，故能于三昧中上上增进而破想阴；想阴既破，彼即“穷”究行阴而以其为十二“生类”最终生灭之根“本”，且“观彼”行阴“幽”隐轻“清”、便认为是恒“常扰动”的生灭之根“元，于”四种“分位中生计度者，是人”即“坠入”外道之“四”种“有边”之邪“论”。

1. 类别

① 计“过去未来有边，相续心无边”之邪见

【一者，是人心计生元流用不息；计过未者名为有边，计相续心名为无边。】

【注释】

“心计生元”：“生”，十二类生。“元”，生灭之根元。谓此行者观见行阴相，而计之为十二类生的生灭之根元。

“流用不息”：“流”，迁流。“用”，业用。“不息”，循环不息。此为观见行阴之相，以行阴之相即迁流造作不断故。

“计过未者名为有边”：“过未”，过去及未来。以过去已灭、未来未至；已灭者，其范围已确定；未至者，只止于仍是一推想的概念而已，故皆是有边。“过”者，范围；“有边”，即有限。

“计相续心名为无边”：“相续心”，即现在心，以现在心乃相续无有间断，故名之为无边。

【义贯】

“一者，是人”于定中观见行阴相，因而起“心计”之为十二类“生”之生灭的根“元”，又观其迁“流”之业“用”循环“不息”，于是“计过”去及“未”来“者名为有边”法（有限之法），而“计”现在之“相续心”，以其念念仍相续从无间断故，“名为无边”之法（无限之法）。

② 计“八万劫前无边，众生界有边”之邪见

【二者，是人观八万劫，则见众生；八万劫前，寂无闻见：无闻见处名为无边，有众生处名为有边。】

【注释】

“无闻见处名为无边”：谓此行者于其定中观八万劫外，纯是一片寂静，什么都听不到，什么也看不到，毫无任何生命的迹象。他不知那只是由于自己的见闻之力不能及于八万劫外而已，因此在八万劫外，他便什么也看不到、听不到，正如人为视力、听力所限，于远处之事物便无所见闻一样，所以并非真正在八万劫外没有众生。

“有众生处名为有边”：此谓，他依自己的见闻能力所及，观见八万劫内有众生处，便把此有众生的范围称为有边。然而众生所在处实是无量，并非有边（有限），只是他不能全见罢了。

【义贯】

“二者，是人”以其定力能“观八万劫，则见”八万劫内有“众生”存在；于“八万劫”之“前”，却“寂”然“无”有“闻见”（他于八万劫前看不到、听不到有众生的迹象），由于“无闻见处”对他来讲系冥然莫辨、不能得其际涯，故他把那不可知的领域“名为无边”（无限），而于他观见“有众生”存在之“处”，即“名”之“为有边”（有限）。

③ 计“我知性无边，他知性有边”之邪见

【三者，是人计我遍知，得无边性。彼一切人现我知中，我曾不知彼之知性，名彼不得无边之心，但有边性。】

【注释】

“计我遍知”：谓彼行者计此行阴之真我能周遍了知。

“得无边性”：以其遍知，故是无边性。

“彼一切人现我知中”：其他一切人都是现于我所知的范畴之中。

“我曾不知彼之知性”：“曾”，乃，却。谓这些在我的知性中所现之人，也应各具知性；但是我却不能得知他的知性，这可见他的知性一定很有限，因此他的知性不能达于我的知性，而为我所知。

【义贯】

“三者，是人”观见己之行阴，便执为真我，且更“计”此真“我”能周“遍”了“知”一切，故此真我于诸法中“得无边”之“性”；而“彼”其他“一切人”虽皆“现”于“我”的“

知”性之“中”。然而“我曾”（却）“不知彼之知性”，可见他们的知性必定是有边的（有限的），因此其知性不能达于我，而为我所知；是故“名彼不得”如我知性的“无边之心，但”是“有边性”。

【诠论】

种种外道千说万论，多半脱离不了自我本位，或自我中心；以外道不能无我（若无我者，即不着我，则非外道，即入如来圣道）。外道以我为“能”，而以有别于我之一切法为“我所”，依于此我、我所，而作种种妄想分别，试图自圆其说，以成其“一家之言”，皆不免自误误人，不脱三途轮转。

④ 计“一切依报正报皆半有边、半无边”之邪见

【四者，是人穷行阴空，以其所见心路筹度，一切众生一身之中，计其咸皆半生半灭。明其世界一切所有，一半有边、一半无边。】

【注释】

“以其所见心路筹度”：谓此行者于其定中，以定力所伏故，其行阴之迁流趋于极缓，他便觉得他的行阴已灭，及至出定，才发觉行阴仍在，于是他便以为他的行阴灭了之后又再生起。如此他便见行阴是时生时灭，于是以自己的心路之历程去筹度，而计着法界一切依报正报皆是如此处于时生时灭、半生半灭的状态中。这又是外道人以自我为中心，而卜度计着一切的另一个例子。

【义贯】

“四者，是人”想阴既尽，行阴现前，即以定力研“穷行阴”，欲求其“空，以其”入定出定时“所见”行阴乃时生时灭，即以自“心路”历程“筹度”计着“一切众生一身之中，计其咸皆半生半灭”。又以此推，“明其世界”中“一切所有”之物象，亦皆“一半有边，一半无边”。

2. 结语：堕为外道（有边论）

【由此计度有边无边，堕落外道，惑菩提性，是则名为第四外道立有边论。】

【义贯】

“由此”自心魔所作祟，而邪“计”妄“度”诸法“有边无边”之戏论，因而“堕落”于“外道”之恶见（即学佛法成外道），以致“惑”乱自他“菩提”正觉之“性，是则名为第四”类“外道”所“立”之“有边”邪“论”。

㈤ 堕四种矫乱论

【又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便；穷生类本，观彼幽清常扰动元，于知见中生计度者，是人坠入四种颠倒不死矫乱，遍计虚论。】

【注释】

“于知见中生计度者”：谓行者于彼定中所得的知见中，不能明了抉择，因而虚计妄度。

“不死矫乱”：“不死”，指不死天，即无想天之果报。外道计无想天为究竟涅盘处，故又称之为不死天；且说修行人一生若不乱答人，死后当生彼天；他们又说，若自己实在不知，而勉强回答，就会造成“矫乱”。因此为了避免矫乱，他们立了一项规矩：若有人问任何问题，身为本派弟子，你就应回答说：“这是秘密言词，不可明说。”或者含糊其词作不定答。佛对他们这种作法，就呵斥说：“此真矫乱！”（这才是真正的矫乱！）亦即，他本来是为了避免矫乱，而模棱两可、含混其词，结果反而成了真正的矫乱，以其言词闪烁不定故。

【义贯】

“又”入于“三摩”地“中”之“诸善男子，坚”固“凝”然不动，“正”其“心”念，不起爱求，外“魔不”能“得”其“便”，故能增进而破想阴；想阴既破，行阴显现，故能“穷”十二“生类”之生死根“本”（即行阴之体），而“观彼”行阴（七识）“幽”隐轻“清”，恒“常扰动”生灭之根“元”（七识），然“于”彼定中所得的“知见中”不能明了抉择，而“生”虚“计”妄“度者，是人”即“坠入四种颠倒”，以求外道“不死”天（无想天果报）而作“矫乱”、周“遍计”度之“虚”妄言“论”。

1. 类别

①计“八亦”之矫乱论

【一者，是人观变化元，见迁流处，名之为变；
见相续处，名之为恒；见所见处，名之为生；
不见见处，名之为灭；
相续之因，性不断处，名之为增；
正相续中，中所离处，名之为减；
各各生处，名之为有；互互亡处，名之为无。
以理都观，用心别见。

有求法人来问其义，答言：我今亦生亦灭，亦有亦无，亦增亦减。于一切时皆乱其语，令彼前人遗失章句。】

【注释】

“观变化元”：谓此行者于定中进观行阴，以其为一切变化之根元。

“见迁流处，名之为变”：若见行阴迁流之处，即称之为变异。变异即是无常之代名。

“见相续处，名之为恒”：“恒”，常。谓见行阴虽迁流变化，却念念相续不断，因此即称此为行阴之常相。

“见所见处，名之为生”：“见所见”，能见及所见，亦即八万劫内。“名之为生”，以其于八万劫内见有众生生起，故称之为生。

“不见见处，名之为灭”：“不见见”，不见如前之所见，亦即八万劫外，彼一无所见，不见有一众生，便称一切众生皆归于灭。

“相续之因，性不断处，名之为增”：“相续”，前后法相续。“续”者，接续。谓，如前之行阴已灭，后之行阴尚未生起，这中间的空档怎么填补，才能让前后接续起来，否则行阴的迁流就中断了；这中继的填补、过渡之物，即称为相续因，例如中有身，或等无间缘。“性”，行阴之迁流性。此谓若见行阴迁流之性前后皆不断处，好似有一法多出，即称此法为行阴之增法。

“正相续中，中所离处，名之为减”：“中”，中间。“所离处”，分开的地方。亦即，任何一法，不管如何相续不断，中间还是一定会有个空档存在，即所谓“虽然相续，而缺中交”，例如出入息，在出息与入息之间，就有个空档，其间既无出息、也无入息，也就是说，在出息与入息中间的极短的刹那之间，人是停止呼吸的，这短暂的停止呼吸之刹那，此外道人称之为“离”（离于出入息之谓也）；也因为此“中交处”是离于出入息相，故这中交处便显然有如少了一样东西，所以此外道人便称之为“减”（减者，少也）。出入息如是，于行阴迁流中，前阴后阴相续时亦如是，中间有一“法减”。综观这两句话，即外道于行阴迁流不断之中，见行阴有增、有减；或有时增、有时减，故他不能确定行阴之相，因此他若答别人问行阴有增、有减；或有时增、有时减，故他不能确定行阴之相，因此他若答别人问行阴之相时，便回答说：“行阴亦增亦减”。而最前面两句，则表示他因见行阴“有变异相、亦有恒常相”，故他答人时亦言：行阴“亦有常亦无常，不可定说”。进而推之于一切法，彼亦如是见，故亦作如是说以答他人之问。

“各各生处，名之为有”：此人于定中，因观众生各各皆有其独有之生处，故称之为“有”。

“互互亡处，名之为无”：但他又见一切众生亦皆归于亡处（死亡），便称之为“无”。合此两句，则若有人问他：“众生为有，还是无？”或问：“法是有、还是无？”他便回答说：“亦有亦无。”

“以理都观，用心别见”：“都”，全。“别”，差别。谓以上八种，表面上好象皆是依理来观察行阴及诸法之相；然而因此行者之用心有所差别，故他所见者便不一致。

“亦生亦灭。亦有亦无，亦增亦减”：这是“六亦”，少了一对“亦常亦无常”，合起来即是“八亦论”。此“八亦论”，即是外道之矫乱论。“矫乱”之义，也就是“把道理搞乱”，把人搞糊涂。（故亦不妨称之为“搅和”。）

“令彼前人遗失章句”：“前人”，指现前去求法“问法”之人。“遗失章句”，“章句”，为法句之章法、义理。谓令人听其言后，迷失了正当的言词与义理，从而混乱知见与思惟，以致莫知所从。

【义贯】

“一者，是人”于定中观想阴已尽，行阴显现，于是进而“观”行阴，因为那是一切“变化”之根“元”；当他观“见”行阴之“迁流处”，便“名之为”行阴的无常“变”异相；若观“见”行阴虽然迁流，但亦有前后“相续”之“处”，于是他就“名之为”行阴的“恒”常之相（因此他下结论说：行阴有常、有无常；也就是亦常亦无常）。他又在他能够观“见”及“所见”的八万劫“处”，看到有众生生起，于是他就“名之为生”；而于八万劫外，“不见”如他先前所“见”之“处”，看不到有众生生起，似一切皆灭，他便“名之为灭”。（于是他得到另一个结论：行阴亦生亦灭）。

他又观察思维：如果前面的行阴已灭，而后面的行阴尚未生起，这中间必定有个令前后衔接起来的“相续之因”存在，但他却观见行阴之迁流“性”中仍有“不”间“断”之“处”，在这前后阴衔接处，本应中断、却没有中断时，便有如多出一个法了，这多出的一法，他便“名之为增”；反之前后二阴“正相续中”，其“中”间为前后二阴“所”分“离”之空缺“处”，（亦即虽相续而缺中交、如出入息），就有如少了一法，这情况他便“名之为减”。

此行者又因观众生“各各”皆有其独有之“生处”，他便“名之为有”；见其“互互”相率皆归“亡处”（尽皆有死），他便“名之为无”（于是他又得到一个结论：一切法皆亦如是：亦有亦无。）以上八种表面上虽皆似“以理都观”诸法，然而由于行者之“用心”有差“别”，因而于“见”同一法时，却前后不一致，不能真正得如理而确定之见。以其所见不定故，若“有求法人来问其”修证之“义”，他即“答言：我今”所见为一切法乃“亦生亦灭，亦有亦无，亦增亦减”，无有一定可说。彼“于一切时，皆”如是矫“乱其语，令彼”现“前”求法之“人，遗失章”法字“句”及正义理，令人知见混乱，无所适从。

② 计“惟无”之矫乱论

【二者，是人谛观其心，互互无处，因‘无’得证。有人来问，唯答一字，但言其无；除无之余，无所言说。】

【注释】

“谛观其心”：“其心”，其行阴之心。

“互互无处”：谓于行阴之生与住二相灭时，观见一切皆暂无，他便在此暂现之法法上互相推衍，以至于无处。

“因无得证”：“因”，从。从“无”这一字，而得证道。亦即从“无”证道，所证者亦无：故于一切，全无所见、无所证，一切皆无。

“除无之余”：除“无”一字之外。

“无所言说”：便什么都不说。

【义贯】

“二者，是人”于定中“谛观其”行阴之“心”，当行阴之生住二相灭的当下，他见一切皆无，他于是在此暂无的现象中，于法法上“互互”相推相衍，而皆至于“无处”，从而妄计自己“因无”这一字而“得证”道：即悟一切皆归于无。故若“有人来问”法时，他“唯答一字，但言其无”；且“除无”一字“之余”，即完全“无所言说”（什么话都不说）。

③ 计“惟是”之矫乱论

【三者，是人谛观其心，各各有处，因有得证，有人来问，惟答一字，但言其是，除是之余，无所言说。】

【注释】

“各各有处”：谓此行者于定中观察，在行阴之异相与灭相之后，仍有“生、住”之相继起，他于是下结论说：一切法各各皆住于“有”（亦即“一切法有”）。

“因有得证”：他因此妄言他因“有宗”而得证道，亦即是证“一切法有”。

【义贯】

“三者，是人”于定中“谛观其”行阴之“心”，当他观见在行阴的异相与灭相之后，仍有生相与住相再生起，即下结论谓一切法“各各”皆住于“有处”，（一切法有），有妄计其已“因有”宗而“得证”无上道，证一切法有。因此若“有人来问”法，彼“惟答一字，但言其是，除是之余”，即“无所言说”（其他什么话都不说）。

④ 计“有无”之矫乱论

【四者，是人有无俱见，其境枝故，其心亦乱。有人来问，答言亦有、即是亦无，亦无之中不是亦有，一切矫乱，无容穷诘。】

【注释】

“有无俱见”：谓由于此人于定中观察行阴是，双观其生处及灭处，故变成有无俱见。

“其境枝故”：“境”，所观境。“枝”，分歧。谓其所观境现出分歧之象。

“亦有、即是亦无”：“亦有”，他因见一切法有生，故他说是“有”。“即是亦无”，他因见一切法亦终归于灭，所以他便说：“这个有也是无”。

“亦无之中，不是亦有”：亦无（亦灭）之中，不一定是亦有（亦生），以灭者不一定更生。合上两句为：虽然亦有即是亦无；但亦无并不一定是亦有。

“无容穷诘”：“诘”，问。“穷诘”，追问到底；也就是说，无法问清楚。这种说法在理则学上称为“套套逻辑（tautoligy）”，又译“循环论证”。（按：亦颇似当今流行的“白痴造句法”。）

【义贯】

“四者，是人”于定中观察行阴时，因为双观其生处及灭处，故“有无俱见”；因为“其”所观“境”之象系分“枝”不齐“故，其心亦乱”而不一。因此若“有人来问”法于他，他便“答言”：法“亦有，即是亦无”（亦灭），以一切有生必归于灭，故有等于无；但是他却又说：“亦无之中不”一定“是亦有”，以已灭者不一定更生，所以无不一定还有。如是他把“一切”义理及文字全“矫乱”了，令人“无容穷诘”而得到任何明白确定的答案，一切一团混乱。

2． 结语：堕为外道

【由此计度，矫乱虚无，堕落外道，惑菩提性。是则名为第五外道四颠倒性不死矫乱，遍计虚论。】

【义贯】

“由此”自心魔之作祟而邪“计”妄“度”，成为“矫乱”道理之“虚”妄、空“无”之言说戏论，因而“堕落”于“外道”之恶见，从而“惑”乱自他“菩提”正觉之“性。是则名为第五”类“外道”的“四”种迷正立邪的“颠倒性”、都是为了求外道“不死”天之果报，不欲给人明确之见解，所作之“矫乱”正知见、周“遍计”度、“虚”妄之“论”。

【诠论】

此四种矫乱论，究竟有何过？其过咎为：

一、令人思绪不清，堕于无明愚痴。

二、令人失正知见。

三、令求法者无所适从。

㈥ 计“死后仍有十六相”之邪见

【又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于无尽流生计度者，是人坠入死后有相，发心颠倒。

或自固身，云色是我；或见我圆，含遍国土，云我有色；或彼前缘，随我回复，云色属我；或复我依行中相续，云我在色。皆计度言死后有相；如是循环，有十六相。从此或计毕竟烦恼、毕竟菩提，两性并驱，各不相触。

由此计度死后有故，堕落外道，惑菩提性，是则名为第六外道立五阴中死后有相，心颠倒论。】

【注释】

“于无尽流”：谓在行阴相续无尽的迁流不断相。

“死后有相”：谓死后仍会再有色、受、想等诸阴相，再从行阴中生起来。

“或自固身”：“固身”，坚持固守其身形。（按：这很类似道家的作法。）

“云色是我”：说四大之色皆是我；此为计色是我。

“或见我圆”：或妄见我性为圆融。

“云我有色”：“有”，拥有，所有。此为计“我大色小，色在我中”。

“或彼前缘随我回复”：“前缘”，现前所缘之色。“随”，任。“回复”，回旋往复运用。

“云色属我”：此为计“离色是我”。

“云我在色”：此为计“色大我小，我在色中”。

“死后有相”：谓身虽死，而我心识仍在，故仍有我相在。

“从此或计”：谓由此或更转深一层计度。

“毕竟烦恼，毕竟菩提，两性并驱”：彼谓：毕竟之烦恼与毕竟菩提，皆是行阴造作所生，故皆如行阴之无尽，因此染净二法之性实在是同时并存、并行不悖。

【义贯】

“又”入于“三摩”地“中”之“诸善男子，坚”固“凝”定、持“正”其“心”，不起爱求，外“魔不”能“得”其“便”，故能增进而破想阴；想阴既破，行阴即显现，于是他便在定中“穷”究十二“生类”之生死根“本”（行阴），而“观彼”行阴“幽”隐轻“清”恒、“常扰动”之根“元”，故他即“于”彼行阴相续“无尽”之迁“流”相，而“生计度”此行阴为诸动之本元“者，是人”从而“坠入死后”仍会再“有”色、受、想等诸阴“相”再从行阴生起之谬见，从而“发心颠倒”。

“或自”坚持“固”守此“身”形，而“云”四大之“色是我”（此为计色是我）。“或”妄“见我”性“圆”融，“含遍”十方“国土”，而“云我”拥“有色”（此为计我大色小，色在我中）。“或彼”现“前”所“缘”之色，能“随我”（任凭我）“回”旋往“复”运用，而“云色属我”（此为计离色是我）。“或复我”系“依行”阴“中”之迁流“相续”之相而存活，故“云我在色”中（此为计色大我小，我在色中）。如是等“皆”是虚妄“计度”而“言死后”身虽已死，但我心识仍在，故仍“有”我“相”在。“如是”之论说“循环”往复，共“有十六”种“相。从此或”更转深一层而“计”着“毕竟烦恼”与“毕竟菩提”皆是由有为的行阴之造作而成，因此皆如行阴之无尽。是故真与妄二法之“两性并”驾齐“驱”（同是并存），并行而不悖，故“各不相触”、相妨。

“由此”自心魔之作崇（原书的“崇”疑为“祟”之误）而邪“计”妄“度死后”仍“有”诸阴相“故”，因而“堕落”于“外道”之恶见中，于是“惑”乱自他“菩提”正觉之“性，是则名为第六”类“外道立五阴中死后有相”，于是成就自“心”魔所造之“颠倒”邪“论”。

㈦ 八种邪计无相

【又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便；穷生类本，观彼幽清常扰动元，于先除灭色受想中生计度者，是人坠入死后无相，发心颠倒。

见其色灭，形无所因；观其想灭，心无所系；知其受灭，无复连缀，阴性销散，纵有生理，而无受想，与草木同。此质现前犹不可得，死后云何更有诸相？因之勘校，死后相无，如是循环有八无相。从此或计涅盘因果一切皆空，徒有名字，究竟断灭。

由此计度死后无故，堕落外道，惑菩提性；是则名为第七外道立五阴中死后无相，心颠倒论。】

【注释】

“于先除灭色受想中”：“先”，先前。在先前已除灭的色、受、想三阴中。

“死后无相”：即死后一切断灭；这是外道断灭论的一种。

“发心颠倒”：由于此外道论，违悖佛教“修因证果”之谛理，而入虚无断灭，故成愚迷颠倒。

“形无所因”：“形”，形体，身形。“因”，依。因为四大之色已灭，故身形无所依。

“知其受灭，无复连缀”：“连缀”，关联。受阴既灭，则色与心便不再有关连，盖色法与心法中间的桥梁为受阴；受阴一灭，其桥即断。

“阴性销散”：“阴性”，此指前三阴：色阴、受阴、及想阴。

“纵有生理”：此指行阴，谓行阴即使还能得生。

“而无受想，与草木同”：谓若光有行阴，而无受想二阴，便成为既无想亦无受，如是即与无情之草木相同。

“此质现前犹不可得”：“质”，体。谓此四阴（色、受、想、行）之体，现前于定中，尚且不可得。以前三阴已灭，当然不可得；而行阴虽然现在，但它是念念迁流不住的，故亦不可得。

“死后云何更有诸相”：“云何”，如何。“诸相”，诸阴之相。

“因之勘校”：“因之”，因此，由是。“勘校”，复核确定、确认。

“死后相无”：死后色受想行四阴之相皆成无。

【义贯】

“又”于“三摩”地“中”之“诸善男子，坚”固“凝”定、持“正心”念，不起爱求，外“魔不”能“得”其“便”，故能增进而破想阴；想阴既破，行阴即显现，于是他便在定中“穷”究十二“生类”之生死根“本”（行阴），而“观彼”行阴“幽”隐轻“清”恒“常扰动”之根“元”（七识）。此时，若“于先”前已经“除灭”之“色、受、想”三阴“中”而“生”邪“计”筹“度者”（谓色受想本有今无，如今行阴虽现有，将来亦当成无），“是人”便“坠入”外道所计执的“死后”一切法皆归于“无相”之断灭论，则其“发心”遂成为“颠倒”心。

此人于定中观“见其”四大之“色灭”之后，则念其身“形无”复“所因”（所依）；若再“观其想”阴“灭”时，则念其“心无”复“所系”；而当他“知其受”阴“灭”时，则计他的色与心“无复连缀”之桥梁；因他以为前三“阴”之“性”既已“销”亡“散”灭了，此行阴“纵”仍“有生理”（仍旧存在）然“而”既“无受想”二阴，则此身乃“与草木同”。又，“此”色受想行四阴之“质”（体）纵使“现前”于定中“犹不可得，死后云何更有诸”阴之“相”可得？“因之”（于是）“勘校”复核确定之后，可下结论说：生前与“死后”四阴之“相”皆“无；如是循环”论证共“有八无相”论。既然现前质空，即无修因；而死后质空，便无证果，是故“从此或计涅盘”菩提与“因果，一切”世出世法“皆”系“空”无，“徒有名字”，并无实际，一切法“究竟”归于“断灭”，遂成为拨无因果之大邪见。

此行者“由此计度死后”一切皆归于空“无故，堕落”于“外道”之恶见（即学佛法成外道），以致“惑”乱自他“菩提”正觉之“性；是则名为第七”类“外道”所“立”于“五阴中”计“死后无相，心”魔所成之“颠倒”恶“论”。

㈧ 八种俱非邪论

【又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于行存中，兼受想灭，双计有无，自体相破，是人坠入死后俱非，起颠倒论。色受想中，见有非有；行迁流内，观无不无。如是循环，穷尽阴界，八俱非相，随得一缘，皆言死后有相无相。又计诸行性迁讹故，心发通悟，有无俱非，虚实失措。

由此计度死后俱非，后际昏瞢，无可道故，堕落外道，惑菩提性；是则名为第八外道立五阴中死后俱非，心颠倒论。】

【注释】

“于行存中”：“行”，行阴。“存”，存在。

“兼受想灭”：“兼”兼以，再加上。“受想灭”，受想二阴已灭。

“双计有无”：既计有又计无，称为“双计”。谓因见行阴现在，而计有：见受想二阴已灭，而计无，故成双计。

“自体相破”：以有无两计互破，故其自体相不能得存：因为一物之自体相若不是无，就是有，不能说此物之体是“亦有亦无”；若说亦有亦无，则“有”与“无”互相冲突，即互相抵消，故此物之自体相即破，于逻辑与经验中都不能成立。

“死后俱非”：即死后变成非有非无。“亦有亦无”称为“双亦”；“非有非无”称为“双非”。既然生时为“亦有亦无”，死时就应成“非有非无”。

“色受想中，见有非有”：“有”，是指行阴之有。“非有”，则是指已灭的前三阴，因为此三阴已经灭了，故成非有。此谓，于已灭之色受想三阴中，相对于现犹存在的行阴之“有”，则那前三阴即成“非有”。

“行迁流内，观无不无”：“行”，行阴。“无”，前三阴之无。“不无”，即非无，既言“非无”即是有。此谓，于现存的行阴之迁流内，对观于前三阴之“无”，则此三阴之“无”并非无，而是有；也就是说：前三阴之“无”这件事是“有”的。

“如是循环”：“循环”，指循环作观，由后观前，由前观后。（按：此所谓“循环作观”，其实就是“绕圈子”。）

“穷尽阴界”：“阴”，指色、受、想、行四阴。“界”，界限，范围。

“八俱非相”：“有”“无”二法及“俱”“非”排列组合，即衍成四俱与四非，称为八俱非。此八俱非为：

①有；②无；③非有；④非无；

⑤亦有亦无；⑥非有非无；⑦非亦有非亦无；⑧非非有非非无。

这八俱非便成一切外道言说戏论的核心。

“随得一缘”：即随便举一缘，如举色阴，或受阴等，以任何一阴作为因缘皆可。

“皆言死后有相无相”：“有相无相”，实是指“非有相非无相”。

“又计诸行性迁讹故”：“诸行”，即诸法，一切有为法。“迁”，离，谓离于正理。“讹”，错，谬。谓又以其所计着一切万法之性，既皆迁离于正理，又讹谬错误故。

“心发通悟”：“通悟”，指邪通邪悟，而非真正通悟。

“虚实失措”：“虚”，即无。“实”即有。谓令虚实皆无处安置，而不能指任何事物为虚或实。

“后际昏瞢”：“后际”，未来。以其智昏故，所见之未来相亦昏蒙一片。

“无可道故”：“道“，说。谓毫无一点道理或实质可说。

“立五阴中死后俱非”：谓彼外道即以五阴为题旨，而立众生于死后（其五阴）俱非有非无。（也就是说：人死后，其五阴不是有，也不是无。按：那是什么呢？）

【义贯】

“又”入于“三摩”地“中”之“诸善男子，坚”固“凝”定、持“正”其“心”念，不起爱求，故外“魔不”能“得”其“便”，乃能增进而破想阴；想阴既破，行阴即显现，因此他得以“穷”究十二“生类”之根“本”，（行阴），而“观彼”行阴“幽”隐轻“清”、恒“常扰动”之根“元”（七识）。但是他却“于行”阴尚“存中，兼”以“受想”二阴已“灭”，而“双计”亦“有”亦“无”（于尚存者计有，于已灭者计无），行阴的“自体”之“相”以此有无之互“破”，故不能成立；“是人”于是“坠入”外道之“死后”有无“俱非”（非有非无）的妄论，从而更“起”种种“颠倒”邪“论”。

此人于已灭之“色受想”三阴“中”，对“见”（对观）行阴之“有”，故前三阴成为“非有”；而于“行”阴“迁流”之“内”，对“观”前三阴之“无”这件事实“不无”（此无非无，而是有“无”这件事）“如是循环”对观论证，由后（现在）观前（过去），由前观后，“穷尽”色受想行四“阴”之“界”限，达有无俱非，而衍成“八俱非相”之乱论，于是“随”举“得一”阴为“缘”（以此阴作题材），彼“皆言”此阴于“死后”非“有相”、非“无相。又”以其所“计”一切“诸行”（万法）之“性”既皆“迁”离于正理之外，充满“讹”错谬误“故”，其“心”即依此等邪理而“发”邪“通”与邪“悟”，从而他即更加确定“有无俱非”之邪见，而令一切事理之“虚实”皆“失”其“措”置之所。

“由此”对生前之双非，更推而“计度死后”亦一切法“俱非”有非无。由依如是邪见而修证故，此行者但见“后际”（未来）乃一片“昏瞢，无”丝毫之道或实质理之“可道”（可说），是“故”他便“堕落”于“外道”之恶见，以致“惑”乱自他“菩提”正觉之“性；是则名为第八”类“外道”所“立”于“五阴中死后俱非”有非无、“心”魔所成之“颠倒”邪“论”。

㈨　七际断灭邪见

【又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便；穷生类本，观彼幽清常扰动元，于后后无，生计度者，是人坠入七断灭论。

或计身灭，或欲尽灭，或苦尽灭，或极乐灭，或极舍灭。如是循环，穷尽七际，现前销灭，灭已无复。

由此计度死后断灭，堕落外道，惑菩提性，是则名为第九外道立五阴中死后断灭，心颠倒论。】

【注释】

“于后后无”：于行阴念念灭处，以为是后后当归于无。“后后”，叠语表强调，最后、最终之义。

“或计身灭”：“身”，指四大洲众生及欲界天人之身。“灭”，归断灭。

“或欲尽灭”：“欲尽”，即初禅，以离欲得初禅故。谓计初禅当归断灭。

“或苦尽灭”：“苦尽”，即二禅。

“或极乐灭”：“极乐”，即三禅，以三禅为“离喜妙乐”故。

“或极舍灭”：“极舍”，指第四禅，以四禅为“舍念清净”故。
“七际”：即⑴四大洲；⑵六欲天；⑶初禅；⑷二禅；⑸三禅；⑹四禅；⑺四空天。
“现前销灭”：现前之法悉归消灭。
“灭已无复”：灭已，未来不更生。
【义贯】

“又”于“三摩”地“中”之“诸善男子，坚”固“凝”定、持“正”其“心”念，不起贪求，故外“魔不”能“得”其“便”，乃能增进，而破想阴；想阴破已，行阴即显现，于是他便能“穷”究十二“生类”之生灭根“本”（行阴），“观彼”行阴“幽隐”轻“清”恒“常扰动”之根“元”（七识）。然而他“于”行阴念念灭处，以为是于“后后”当归于空“无”，因此而“生计度者，是人”即“坠入”外道的“七”际“断灭论”。

此人“或计”四大洲及六欲天之“身”当归于断“灭、或”计“欲尽”之初禅当断“灭、或”计“苦尽”之二禅当断“灭，或”计“极乐”之三禅当断“灭，或”计“极舍”之四禅天，乃至四空天当断“灭。如是循环”推论，“穷尽七际”，妄计“现前”之法悉归“销”亡“灭”尽，“灭已”，于未来却“无复”更生。

此行者“由此计度死后”一切皆归“断灭”，而“堕落”于“外道”恶见，以致“惑”乱自他“菩提”正觉之“性，是则名为第九”类“外道”所“立”于“五阴中”计“死后断灭，心”魔所成之“颠倒”邪“论”。

㈦ 邪计五处现证涅盘论（五现涅盘邪论）

【又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于后后有生计度者，是人坠入五涅盘论。

或以欲界为正转依，观见圆明，生爱慕故；或以初禅，性无忧故；或以二禅心无苦故；或以三禅极悦随故；或以四禅苦乐二亡，不受轮回生灭性故。迷有漏天，作无为解；五处安隐，为胜净依，如是循环，五处究竟。

由此计度五现涅盘，堕落外道，惑菩提性，是则名为第十外道立五阴中五现涅盘，心颠倒论。】

【注释】

“于后后有生计度者”：谓观行阴念念相续无间，而计其最终（后后）必有实果产生，且恒常不灭。

“五涅盘论”：五处皆得究竟涅盘之邪论。五处为六欲天，以及色界四禅天（初禅、二禅、三禅、四禅）。

“或以欲界为正转依”：“欲界”，此指六欲天。“转依”：为唯识法相的术语。“转”，转变。“依”，所依。谓转变下劣的所依，成为胜上的所依；如从原来所依的染法、或烦恼法，转而依于净法，或菩提法、或般若法。盖“转依”的涵义，即与“断证”一词相近。又，“转”字，古释为“转舍、转得”，意为“转舍劣法（或恶法、染法）”、“转得胜法（或善法、净法）”。然而须先“转舍”，然后再“转得”。正如于“断证”，必须先“断”，然后再“证”（如先断烦恼、再证菩提）。又，唯识学所说之“二转依果”，即是菩提与涅盘；以此二者为经由修圣道，而转舍烦恼障以及所知障，而后所得的最胜妙果。故此“二转依果”又称为所转得之果。此句谓，此人邪计以欲界天为究竟天之转依（究竟果），即有若仙家之计六欲天为长生不死之仙境。

“观见圆明”：观见欲界诸天（六欲天）之天光圆明。以此行者刚破想阴，圆定发明，初得天眼，故得观见六欲天。

“或以初禅性无忧故”：“初禅”，色界初禅天。因为初禅是离生喜乐地，系初离于欲界烦恼，欲界之苦恼不再逼迫，故他称之为“无忧”。此谓，此行者或以离于欲界忧恼的初禅境界，计为究竟涅盘。

“或以二禅心无苦故”：谓此人或将二禅的定生喜乐、心中无苦的境界，计为究竟涅盘。

“或以三禅极悦随故”：谓为此人或将三禅的离喜妙乐、极其喜悦相随不离（极悦不断）的境界，计为究竟涅盘。

“或以四禅苦乐二亡，不受轮回生灭性故”：“苦乐二亡”，因为四禅系舍念清净，苦乐二念皆不生，此行者住于此境，便以为已超脱生死轮回，不再受生死苦，因而计四禅境界为究竟涅盘。以上皆是将有为、有漏的欲界及色界天，计为无漏、究竟之胜果。

“迷有漏天，作无为解”：谓迷于有漏的欲、色界天，计为无漏、无为之涅盘净境。
“五处安隐”：“安隐”，同安稳。谬以此五处为安稳的究竟归宿。
“为胜净依”：谓以彼五入为最胜清净、究竟之所依处。

“如是循环，五处究竟”：“循环”，循环论证、推观。谓经由这样的循环论证，而谬称此五处皆是究竟涅盘之处；此即是以染作净。

“五现涅盘”：“五”，五处。“现”，现证。谓此五处皆是现证涅盘处。

“心颠倒论”：因为此人以染作净、以有漏作无漏，故是心颠倒。盖此心颠倒系自心魔之所成。

【义贯】

“又”于“三摩”地“中”之“诸善男子，坚”固“凝”定、持“正”其“心”，不起爱求，外“魔不”复能“得”其“便”，乃能增进而破想阴；想阴既破之后，行阴即现前，因此他便能于定中“穷”究十二“生类”之生灭根“本”（行阴）；于是此行者于定中“观彼幽”隐轻“清”、恒“常扰动”之根“元”（七识）；但是他“于”行阴念念相续无间之相，计其“后后”（最终）必定“有”实体存在，恒常不灭。因而“生”邪妄“计度者，是人”即“坠入”外道所计执之欲界色界“五”处皆是究竟“涅盘”之邪“论”。

其中有的行者“或以欲界”六天作“为正转依”果（涅盘极果）；这是由于他在破了想阴之后，以圆定发明所得之天眼“观见”欲界诸天的天光“圆明”，超日月光，因而心“生爱慕故”，遂计彼天为涅盘界。有的行者“或以初禅”天之离生喜乐“性无”欲界之“忧”苦“故”，遂计为究竟涅盘界。“或”有行者“以二禅”天的定生喜乐境界，“心”中“无苦”逼切“故”，遂计为涅盘界。“或”有行者“以三禅”天之离苦妙乐境界，“极”其喜“悦”常相“随”不离“故”，遂计为涅盘界。“或”有行者“以四禅”天之舍念清净，得于舍受，不苦不乐，“苦乐二亡”，便以为“不”再“受轮回”之“生灭性”，已证得不生灭性“故”，遂计四禅天为涅盘界。此五者皆是“迷有漏”有为、仍在生死的欲界色界诸“天”，谬“作无为”之涅盘“解”，妄以此“五处”为究竟“安隐”之最终归宿，而且邪计此亦“为”最殊“胜”清“净”者（佛）之究竟“依”处；“如是循环”论证、推观（以此推彼，以欲界天而推证初禅天，再以初禅推二禅等），而妄言“五处”皆已达“究竟”涅盘之无上极果。

“由此计度五”处皆是“现”证“涅盘”处，彼诸天人得现受寂灭之乐，不待将来，无须更修，因而“堕落”于“外道”之恶见（即学佛法成外道），以致“惑”乱自他“菩提”正觉之“性。是则名为第十”类“外道”所“立”于“五阴中”可得“五”种“现”证“涅盘”，乃“心”魔所成之“颠倒”恶“论”。

四　结语：定中用心交互所成，嘱令保护

【阿难，如是十种禅那狂解，皆是行阴用心交互，故现斯悟。众生顽迷，不自忖量，逢此现前，以迷为解，自言登圣，大妄语成，堕无间狱。

汝等必须将如来语，于我灭后，传示末法，遍令众生觉了斯义，无令心魔自起深孽，保持覆护，消息邪见，教其身心开觉真义，于无上道不遭枝歧，勿令心祈得少为足，作大觉王清净标指。】

【注释】

“如是十种禅那狂解”：这十种于修习禅那时所起的狂解。“狂”者，因为这些魔境到后来都变成“未证言证”，自言登圣，故成狂妄之徒。《楞严经正脉》云：“然通论十种狂解（行阴所趣十种狂妄境界），不出断、常、空、有四字而已。且前五属断、常，后五属空、有。”又，中土狂禅亦常有类此情形者。

“无令心魔自起深孽”：“孽”，罪孽。“心魔”，以行阴十魔境，皆是行者自心之心魔造作所起，非为外魔所作。“魔”者，破坏义，以自持心不正，而起妄想计着，遂成自我破坏，心魔于焉出生。

“勿令心祈得少为足”：“心祈”，心中祈求。“得少为足”，以稍微有所证得、解得，便生满足，乃至因此而自满；以自满故，终成狂妄。而众生之所以会得少为足的原因，都是由于在初发心时，没有依于正信而发大心；而之所以不能发大心的缘故，也都是由于正信、正知见不足。盖修行若不发大心，便极容易止于途中的种种化城，而谓为实在、究竟的涅盘城。又，此经中所说的“十种狂解”的“得少为足”之人，都是已经正式起修，并且皆已证得禅那，且又破了色、受、想三阴的深修之士；然而当今之所谓狂妄者，泰半连“得少为足”都谈不上，因为彼等充其量仅是“学少为足”，或“修少为足”，因为有的才开始在学习、或方开始修，仅仅修学了少少分便觉得非常满足了，以此自满而骄矜自视、而目空一切，以是成狂。

“大觉王”：即佛。

“清净标指”：清净妙法之所标指者，亦即直指本心，直标成佛之道。

【义贯】

“阿难，如是十种”于修习“禅那”时所起之“狂解，皆是”行者于想阴破后，“行阴”显现之际，但此行者“用心”不善，定慧与妄想“交互”陵替，“故现斯”等邪“悟”境界。然而“众生”冥“顽迷”惑，“不自忖”度思“量”正法及自己难得的身分（忘失正法及自我），“逢此”狂悟境界“现前”之际，竟“以迷”妄之境界“为”得胜“解”、开悟，而“自言”已“登圣”位，因此未证言证，“大妄语”业于焉“成”就，来世当“堕无间”地“狱”受无量苦。

“汝等必须将如来”之正法“语，于我灭后，传示”于“末法”时期，“遍令众生”修正定者，“觉了斯”十种心魔之“义”理，“无令”行者自己“心魔自起”狂解、从而造大妄语之“

深”巨罪“孽”，以“保持”正法，不令断绝，并以“覆护”正修之士，“消”灭止“息”种种颠倒“邪见，教其身心开”发“觉”了“真义，于无上”佛“道不遭”横“枝歧”路，而堕入外道，并“勿令”其“心”中生起“祈”求“得少为足”之念，因而堕于凡、外、权、小得少为足之境界。汝等须“作大觉王”所教敕“清净”妙法之“标指”，直指本心、直示成佛之道。

第五节　识阴魔境

一　识阴区宇相（定中初相）

【阿难，彼善男子修三摩地，行阴尽者，诸世间性幽清扰动，同分生机倏然隳裂，沉细纲纽补特伽罗，酬业深脉感应悬绝。

于涅盘天将大明悟，如鸡后鸣，瞻顾东方已有精色。六根虚静，无复驰逸，内外湛明，入无所入。深达十方十二种类受命元由。观由执元，诸类不召，于十方界已获其同；精色不沈，发现幽秘，此则名为识阴区宇。】

【注释】

“行阴尽者”：谓行者若在想阴尽，行阴显现之后，开始修断行阴，于此修断过程中，若能始终不起狂解，或一有妄念生起，便能觉知不为所惑，常住于圆定，因此终能达到行阴尽的地步。

“诸世间性”：指世间之生灭性。

“幽清扰动同分生机”：“同分”，众同分。“生机”，生灭之机。“机”，同“基”，动之始也。此句谓幽隐轻清、而扰动不息、众同分的生灭之机。

“倏然隳裂”：“倏然”，突然。“隳”，毁。“裂”，破裂。

“补特伽罗”：梵语，义为数取趣。“数”，数数，多之义。“取”，得也。“趣”，六趣。谓数数不断地由取而得六趣之果报。数取趣亦即是众生。

“酬业深脉”：“酬业”，酬答宿业，即受宿业之报。“深脉”，深潜之脉络，即指行阴。

“感应悬绝”：“感应”，即因果感应。“悬”，远。“绝”，断绝、绝迹。谓行阴为能感应因果者，而今行阴已尽，因果之深潜脉络便断，因丧果亡，故不复受生，因此说感应因果之行阴已断绝悬远，亦即是说行阴已经远离。

“将大明悟”：即天亮，得大醒觉（大觉悟）。

“精色”：精明之色；天将亮之时，天上虽有精明之色，但未大明。这用以象徵于性天之中，行阴已尽，识阴显现，故于性天中现有精明之曙色，但仍未放大光明。

“内外湛明”：内六根、外六尘湛然明彻，根尘化为一味，归于一体，而无复内外相隔之相。

“受命元由”：“受命”，即受生。受生之根由即是第八识。

“观由执元”：“由”，根由，即识阴。“执”，计执。“元”，本元真心。谓此行者观自己受命之元由（识阴），便计执它是本元真心。

“诸类不召”：“诸类”，指十二类生。“召”，召引。谓十二类生皆不能召引他再去受生，因为他的行阴已尽故。

“于十方界已获其同”：“获”，得，得证。“同”，同一识性。谓已证得十方界皆是同一识性，亦即同是唯识变现。

“精色不沈”：其识精元明之色不再沉溺而复现黯冥。

“发现幽秘”：“发现”，开发显现。“幽秘”，幽暗隐秘之处，即识阴之体。以行阴既灭，识阴即显现，故有如开发显现出幽暗隐秘之处。

【义贯】

“阿难，彼善男子修三摩地”以修断行阴、但一向不起狂解，因而得达“行阴尽者”，其“诸世间”生灭“性，幽”隐轻“清扰动”不息，众“同分”之“生”灭“机”枢“倏然隳”坏破“裂”，深“沉”微“细”之大“纲”枢“纽”，亦即一切“补特伽罗”（众生）“酬”答宿“业深”潜之“脉”络（行阴）已断，故因果“感应”之根本便已“悬”远断“绝”。

当此之时，行者“于涅盘”之性“天，将大明悟”（天将亮），“如鸡”于微明之“后鸣”啼，此时“瞻顾东方，已有精”明之“色”出现，但仍未大明。是时“六根”皆不受外尘故一片“虚静”，其心“无复”奔“驰”散“逸”，是故“内”六根与“外”六尘皆“湛”然“明”彻，且根尘化为一味、一体，无复内外之相，故“入无所入”。从而“深达十方”世界“十二种类”，众生投胎“受命”之根本“元由”，由是第八识便显现。行者虽得“观”见此元“由”（识阴之体），然而却“执”此为其本“元”之真心，是故仍不能破之；虽不能破识阴，但由于行阴已破，故“诸”十二“类”生皆“不”能“召”引他再去受生，因他“于十方界，已获”证“其同”一识性，即十方同是唯识变现。其识“精”元明之妙“色不”复“沈”溺汩没于无明。又，以其行阴已尽，识阴显现，故有如开“发”显“现幽”暗隐“秘”之处一般，亦

如脱下外衣，然犹无法破之，“此则名为”本心被“识阴区”拘于其狭“宇”中之相。

二　识阴尽相（定中末相）

【若于群召已获同中，销磨六门，合开成就，见、闻通邻，互用清净。十方世界及与身心如吠琉璃，内外明彻、名识阴尽。是人则能超越命浊，观其所由，罔象虚无，颠倒妄想以为其本。】

【注释】

“若于群召已获同中”：“群”，众也，指十二类生。“召”，召感，果报之牵召。“获”，得，证。“同”，同一唯识性。“中”，境界之中。谓于十二类生之果报召感，已证得其同一之唯识性。

“销磨六门”：“销磨”，销镕。“六门”，六根。谓六根隔别之相已经消融，六根便得融通为一性。

“合开成就”：“合”，合为一。“开”，开为六。谓不论是令六根合而为一，或开而为六，此行者皆已得自在成就。

“见、闻通邻”：“见、闻”，此系“见、闻、觉、知、尝、嗅”等六用。“通邻”，不隔，指六用不隔。

“互用清净”：谓六根之互通而共用，皆得清净，而全无浮尘与胜义之隔障。

“十方世界及与身心如吠琉璃”：“十方世界”，指外器世界。“身心”，为有情世间；即依报与正报。“吠琉璃”，即琉璃、又做毘琉璃，意为青色宝，为七宝之一。其宝青色“莹彻有光，凡物近之，皆同一色。”（《慧琳音义》）。据经典中说：虚空之色（青色）即是由须弥山南方之琉璃宝所映现者。（《阿毘达磨大毘婆沙论》：“……随宝威德色现于空，故赡部洲空似吠琉璃色。”）

“识阴尽”：识阴尽时即得一念不生，故生灭和合之相俱灭。

“超越命浊”：前面经中释命浊云：“汝等见闻元无异性（即一性也），（然）众尘（令之）隔越，无状（无端）异（相）生（起，成为六用）。（此六用之）性中（本）相知，（但于）用中（却）相背，（其）同（与）异失（去一）准，相织妄成，名为命浊。”现在由于合开皆已成就，一六俱亡，无复相织，故能超越。

“观其所由”：“观”，返观，回观。谓识阴破后，返观识阴之所由来。

“罔象虚无”：“罔”，无。谓识阴本无相，其体本自空寂。

“颠倒妄想以为其本”：谓识之体本空寂无相，但以颠倒妄想而令无相而现相，识阴乃得于中生起，此为识阴生起之本。

【义贯】

修三昧者“若于群”生果报之牵“召，已获”证“同”一唯识性之境界“中”，以诸法一性故，即得“销”镕“磨”尽“六门”之差别相与用，于“合”而为一及“开”而为六两方面皆得自在“成就”，故其“见、闻”等六用便能“通邻”而不隔障，六根“互”通共“用清净”而无所染着。外器界之“十方世界及与”内“身心”有情界，一切依报正报，皆“如吠琉璃，内外明彻”，通同如一，无有隔碍，此“名识阴尽”之相。以识阴尽故，“是人则能超越命浊”；既超越已，反“观其”识阴之“所由”来，乃知全是以非有之“罔象”、体性空寂之“虚无”等“颠倒”的“妄想”，致令非有而现有，“以为其”生起之“本”。

三　识阴十境相（中间过程诸相）

⑴　堕“因所因”之邪执——生外道种

【阿难当知，是善男子穷诸行空，于识还元；已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

能令己身根隔合开，亦与十方诸类通觉，觉知通汨
，能入圆元。若于所归立真常因，生胜解者，是人则堕因所因执，娑毗迦罗所归冥谛成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

是名第一，立所得心，成所归果，违远圆通，背涅盘城，生外道种。】

【注释】

“穷诸行空”：研穷行阴相，而达于空。

“于识还元”：“识”，八识。“还元”，返本还元，归于本识，即第八识显现。

“已灭生灭”：“生灭”，指七识迁流之相。行阴既尽，识阴即显现。

“而于寂灭精妙未圆”：“寂灭”，指第八识的本寂之性。“精妙”，真精妙明。“未圆”，仍未圆满，亦即仍为识阴所覆（即识阴区宇）。

“根隔合开”：“根”，六根。“隔”，隔碍。谓六根之隔碍已销镕（消融），而达六根开合自在之用。

“亦与十方诸类通觉”：“诸类”，十二类生。“通”，通同，同一。“觉”，见闻觉知等六用。

“觉知通汨　”：“汨　”，吻合。见闻觉知之用已通同吻合。

“能入圆元”：“圆元”，圆满根元，即识阴。

“若于所归立真常因”：“所归”，所归之圆元。谓若于所归的圆满根元，不达即是识阴，而妄立之为真常。

“因所因执”：“因”，依，即能依，指能依之心（八识）。“所因”，所依，即所依之境。换言之，即能所之执，即执八识为“能”，七转识为其“所”。

“娑毗迦罗”：黄发外道。

“立所得心”：“所得”，有所得。由于能令此身根隔合开，而立有所得之识心。

“成所归果”：“成”，成立。“所归”，所得。谓立与诸类觉知通吻，为识阴所归之果。

【义贯】

“阿难当知，是”修三摩地之“善男子”研“穷诸行”（行阴）而达于“空，于”八“识”返本“还元”，于是识阴显现；他虽“已灭”七识迁流“生灭”之相，然“而”彼“于”识阴之“寂灭”之性、真“精妙”明，尚“未圆”满，仍为识阴所覆。

此时他已“能令己身”六“根”之间的“隔”碍销镕（消融），而达到六根“合开”自在之用。“亦与十方诸”十二“类”生“通”一见闻“觉”知；见闻“觉知”等六用既已“通”同“一”合，此人即“能入”于“圆”满根“元”（识阴）。他“若于所归”之圆元不达乃是识阴，而妄“立”之为“真常因”，且“生”殊“胜”之“解者”（以为那是究竟极果），“是人则堕”于外道的“因所因”之“执”（能依所依之执），于是入于“娑毗迦罗”（黄发外道）“所归”之“冥谛”而“成其伴侣”（即学佛反成外道），“迷佛”果“菩提，亡失”佛“知见”。

“是名”于定中识阴所现之“第一”境，此为由能令身根开合，而“立”有“所得”之识“心，成”立其为“所归果。违”悖“远”离“圆通”之道，“背涅盘城”而行，当“生”于“外道”之“种”类。

⑵ 堕“能非能”之邪执——生我遍圆种

【阿难，又善男子穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

若于所归览为自体，尽虚空界十二类内所有众生，皆我身中一类流出；生胜解者，是人则堕能非能执，摩醯首罗现无边身，成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。是名第二，立能为心，成能事果，违远圆通，背涅盘城，生大慢天，我遍圆种。】

【注释】

“若于所归”：若于所归托之圆满根元。

“览为自体”：“览”，观。观识心为自体；久久观成，即见识体无边，因此接着便觉一切众生皆是在我识心中生，我成为能生，而彼众生则为我所生；这样便与大自在天所见一般，因大自在天之咎即在于计其身能生无量众生，而彼等众生皆是大自在天之所生者。

“能非能执”：“能”，能生，指我能生彼。“非能”，非能生，指彼众生非能生我。如是之计执，称为能非能执。

“摩醯首罗”：即大自在天，亦即自在天魔。

“成其伴侣”：即与天魔成同一类，堕于魔知魔见，而不信众生之生灭为别有因果。

“立能为心”：谓立能生众生之识阴为因心。

“成能事果”：成就能生众生之事的果。

“生大慢天”：即“大自在天”所在之天，大自在天王之形貌为三目八臂，骑白牛，执白拂。

“我遍圆种”：“遍”，遍一切处。“圆种”，圆摄一切种性之众生。

【义贯】

“阿难，又”修三摩地之“善男子”研“穷诸行”（行阴）之相以达于“空，已灭”第七识迁流“生灭”之相；行阴（七识）既尽之后，识阴（八识）即显现，然“而”彼“于”识阴“寂灭”之性，其真“精妙”明则尚“未圆”满，仍为识阴所覆。

此行者“若于所归”托之圆满根元（识心）“览为自体”，遂见“尽虚空界十二类”生“内”之“所有众生，皆”是从“我身中一类流出”者；若于此而妄“生胜解者，是人则堕”于我“能”生彼，而彼“非能”生我之计“执”；于是感得色界天摩王“摩醯首罗”天为之“现无边身”以摄化之；彼于是为自在天魔所摄，而“成其伴侣”（与天魔同一类），自计能生，而不信众生之生灭非彼所主。以此计执，而“迷”失“佛”果“菩提”，并且“亡失”正“知见”。

“是名”于定中识阴所现之“第二”境，“立能”生众生之识阴“为”因“心，成”就“能”生众生之“事果”，“违”悖“远”离“圆通”之道，“背涅盘城”而行，当“生”于“大慢天”（色界魔天），而计“我遍”一切处，能“圆”摄一切“种”性之众生。

⑶ 堕“常非常”之邪执——生倒圆种

【又善男子穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

若于所归有所归依，自疑身心从彼流出，十方虚空咸其生起，即于都起所宣流地作真常身、无生灭解。在生灭中早计常住，既惑不生，亦迷生灭，安住沉迷；生胜解者，是人则堕常非常执，计自在天成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。
是名第三，立因依心，成妄计果，违远圆通，背涅盘城，生倒圆种。】

【注释】

“若于所归有所归依”：若于所归之圆满根元（识阴），觉得有所归依之处。

“自疑身心从彼流出”：自己怀疑我的身心，好象是从他流出的，亦即为他所生。

“即于都起所宣流地”：“都”，全。“宣流”，即流出。即于能生起一切法之宣流地（即识元）。

“作真常身”：“作”，当作。

“无生灭解”：故起无生灭之解。

“在生灭中早计常住”：在生灭法中，计其为常住之法。“早计”，表示未经周全思虑，即匆遽起此计着。

“既惑不生，亦迷生灭”：如是既惑于真不生之性，又迷于现有生灭之法。

“安住沉迷”：安心住着于沉堕迷惑之法，不以为咎。

“立因依心”：“立因”，立八识能生我身心为因。“依心”，妄起八识为我归依处之心。

“生倒圆种”：生于颠倒圆满之种类。

【义贯】

“又”修三摩地之“善男子”研“穷诸行”阴相，已达于“空，已灭”七识迁流“生灭”而尽了行阴；行阴（七识）既尽之后，识阴（八识）即显现，然“而”彼“于”识阴（八识）“寂灭”之性，其真“精妙”明则尚“未圆”满，仍为识阴所覆。

此行者“若于所归”之圆满根元（识阴），觉为“有所归依”处，且“自疑”我之“身心”乃“从彼”识心“流出”者，甚至“十方虚空”中一切依正“咸”为“其”所“生起”者，“即于”能“都起”一切法“所宣流”之“地”（识元），当“作”是“真常”之“身”，而起“无生灭”之“解”。如是即是“在生灭”法“中”过“早计”之为“常住”，如此“既惑”于真“不生”之性，“亦迷”于现前“生灭”之法，而“安”心“住”着于“沉”堕“迷”惑之法，不以为咎，反而“生胜解者，是人则堕”于以识阴为“常”我及以万物为“非常”之计“执”，且“计自在天”为万物之生因，因而“成其伴侣”，与魔一类。以此计执，不但“迷”失“佛”果“菩提”，而且“亡失”正“知见”。

“是名”于定中识阴所现之“第三”境，“立”识能生我身心为“因”及识我归“依”处之“心”，因此“成”就“妄计”之“果，违”悖“远”离“圆通”之道，“背涅盘城”而行，当“生”于颠“倒圆”满之“种”类。

⑷ 堕“知非知”之邪执——生倒知种

【又善男子穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

若于所知，知遍圆故，因知立解，十方草木皆称有情，与人无异；草木为人，人死还成十方草树，无择遍知；生胜解者，是人则堕知无知执，婆吒、霰尼执一切觉，成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。是名第四，计圆知心，成虚谬果，违远圆通，背涅盘城，生倒知种。】

【注释】

“若于所知，知遍圆故”：“所知”，所观知，指识阴。“知遍圆”，计执此知乃普遍圆满一切法。

“因知立解”：因此遍一切之知而立邪解。

“十方草木皆称有情”：有觉遍一切，故计草木亦有觉知（否则即不遍）；草木既亦有觉知，故草木亦是有情。

“草木为人”：草木死后得为人。以一切皆觉，故有情无情、有知无知之间，能互为轮转。

《楞严经正脉》云：“问：‘此与内教（本经中佛说）山河化为（无上）知觉，（及）无情作佛之旨，何所简别（如何分辨）？’

答：‘内教（佛法）明见、相二分本惟一心（见分与相分，一切内外诸法，本来皆是一心之所变现），迷之为二（自心迷惑，故成为见外二种法），妄见，无情不通大觉（若心有妄见时之凡夫，对他而言，无情界便与大觉不相通，互相隔碍），大悟复归一心（他若大悟，则一切法复归一心），则通一知觉，更无外物（则证知一切本是一知觉，更无外物；非是如凡夫所见的内有知、外无知，内外完全不同，完全不相干；亦非如外道所见的内有知、外亦有知；彼谓内外虽各自独立，然各皆有知。）非谓各各有知，同他心量（并不是说有情、无情都各各有其觉知，彼此心量都一样。）’”

又，“山河化为无上知觉”之意为：山河化为无上知觉的一部分，无有内外之隔，并非说无情与有情等同，无知同于有知。又，外道之“草木亦有知”，换句话说，即是说：草木也有“命”，草木也有“灵魂”。又，近来有科学实验者，以不同的声、光、或音乐等，加之于草木，

结果发现这些草木对于不同的声、光、音乐等，亦有不同的反应，因此推定：草木也有灵魂或灵知、或觉知。其实草木对声、光、音乐等的反应，那是一种“机械反应”，与草木的向日性，向光性、向水性等是一样的，但与人的能觉知、思维善恶、意志之心，完全两样。简言之，人有神识，草木无神识。又，天台所谓草木成佛，应释为本经“山河化为无上知觉”的另一种说法，其中应含有如来密义，并不可如字面上所说每一根草、每棵树都能修行戒定慧，息灭贪瞋痴，明心见性，依如来密因，历六十位修而各成一尊佛，此非正解，而是表示当你的正报身成佛时，你的依报的一切，也都是你的佛性中物，是你这佛世界（正觉世间）的一部分，都是神圣庄严的，称之为内外一体，而非如昔迷时的内外分隔，外在一切都与你无关。亦以此一体故，外之草木流水等乃至亦能“承佛威神”而演法音，但这并非说此诸草木自己能说佛法，乃是承佛威神力故。如是方为正解，而不混同外道知见，以致坏佛知见，令众生堕入外道、天魔境界而不自知。

“无择遍知”：“无择”，没有拣择，即无差别之义。谓一切皆无差别，有情无情普遍皆有觉知。

“知无知执”：有知与无知混淆、混同之执；谓无知之无情能成佛。既如此，那么草木如何修行？它们修什么行而得作佛？草木如何修戒定慧？草木如何受三皈、五戒？草木如何厌生死苦？如何出家、修道？如何求善知识？如何受比丘比丘尼戒、菩萨戒？草木如何修三摩地？如何修止观？如何断恶修善？如何不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语？草木如何去贪瞋痴三毒心？如何修四谛八道、三十七道品？如何修六波罗蜜、四无量心？草木如何明心见性？如何修首楞严三昧？如何坐道场，降伏魔军，成等正觉？如何开悟？如何大彻大悟？若如是以理分析，则知所谓草木成佛，乍然一看，是很“玄奥”，高深莫测，实则与理不合，以因明学言之，即：“不能极成”（此说不能成立）；更何况还有佛所喝斥的混淆知与无知、内教与外道之过。

“婆吒、霰尼”：皆外道之名。

“执一切觉”：执一切物皆有觉知；此即所谓“泛知性论”。

“计圆知心”：“圆”，圆遍一切。“知”，有知。“心”，因心，亦即本修因之义。谓计圆遍一切有知为因心。

【义贯】

“又”修三摩地之“善男子”研“穷诸行”（行阴）已达于“空，已灭”七识迁流“生灭”之相；行阴（七识）既尽，识阴（八识）既显现，然“而”彼“于”识阴“寂灭”之性，其真“精妙”明尚“未圆”满，仍为识阴所覆。

此时行者“若于所”观“知”之识阴，而计此“知”系普“遍圆”满一切法“故”，他便会“因”此遍一切之“知”而“立”邪“解”，谓“十方”之“草木皆”得“称”为“有情，与人无异”；且“草木”死后得“为人，人死还成十方草树”，有情与无情互为轮转，“无”有拣“择”（并无差别），一切情器（有情、无情）普“遍”皆有觉“知”；于此谬理而“生”殊“胜”之“解者”（觉得很殊胜），“是人则堕”于有“知”与“无知”相混淆之邪计“执”，外道师“婆吒”及“霰尼”计“执一切”物皆有知“觉”，便会“成其伴侣”，与其同类。以此计执，行者不但“迷”失“佛”果“菩提”，并且“亡失”如来正“知见”，而堕为外道（即学佛成外道）。

“是名”于定中识阴显现之“第四”境，“计圆”遍一切“知”为本修“心，成虚”妄“谬”误之“果，违”悖“远”离“圆通”之道，“背涅盘城”而行，当“生”于颠“倒知”觉之“种”类（成为外道种性）。

⑸ 堕“生非生”之邪执——生颠化种

【又善男子穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

若于圆融根互用中已得随顺，便于圆化一切发生，求火光明，乐水清净，爱风周流，观尘成就，各各崇事，以此群尘发作本因，立常住解；是人则堕生无生执。诸迦叶波并婆罗门，勤心役身，事火崇水，求出生死，成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

是名第五，计者崇事，迷心从物，立妄求因，求妄冀果，违远圆通，背涅盘城，生颠化种。】

【注释】

“根互用中”：“根”，六根。

“已得随顺”：识阴尽后，于六根互用便可得自在，然今识阴犹未尽，故只能得“随顺”，而未“自在”。

“便于圆化一切发生”：“圆化”，圆融之化理。“一切发生”，一切诸法之发生。

“求火光明”：此行者以虚妄计执发生诸法之功能者为四大种，于是向外寻逐，或求于火的光明之性。

“爱风周流”：“风”，风大。谓或爱风大的周流之性。

“观尘成就”：“尘”，即地大，以地大能成长诸物，含藏众宝故。谓或观地大而求其含藏众宝、成众物之性。

“群尘”：即地水火风四大。

“发作本因”：“发作”，发生造作。谓发生造作诸法之本因。

“立常住解”：彼行者由于认四大能生造一切世间法及出世间法，因此立能造之四大之性为常住。

“生无生执”：计执四大为能生，而四大之自体却无生灭。

“诸迦叶波”：为婆罗门之一大姓，共有十八族，如优楼频螺迦叶即为其中之一族。此为指“事四大”（崇拜地、水、火、风）之外道迦叶。

“计者崇事”：“计者”，虚妄计执者，此指计无情为常住之邪惑者。“崇事”，崇拜无情之邪事。

“立妄求因”：建立虚妄理论来求一切法之真因（本相）。

【义贯】

“又”修三摩地之“善男子”研“穷诸行”阴相，已达于“空，已灭”七识迁流“生灭”，而尽行阴；行阴（七识）既尽已，识阴（八识）既显现，然“而”此人“于”识阴“寂灭”之性，其真“精妙”明尚“未圆”满，仍为识阴所覆。

此时行者“若于圆”满“融”通六“根互用”之“中”，虽未自在无碍，但“已得随顺，便于圆”融之“化”理、“一切”诸法之“发生”（诸法之源起）妄计为四大之功，于是向外寻逐，或“求”于“火”大之“光明”性，或“乐”于“水”大之“清净”性，或“爱风”大之“周流”性，或“观尘”（地大）之能与“成就”性；此人即于此四大“各各”皆予尊“崇事”奉，且“以此群尘”（四大），为一切“发”生造“作”之“本因”，而“立”能生、能造之四大为“常住”不生灭之理“解”，然而却计四大的一切所造皆属无常；如此，“是人则堕”于外道之“生无生执”（执四大为能生，而自体乃无生）。以此计执故堕于“诸迦叶波”等外道师，“并婆罗门”之境界，“勤”劳其“心，役”使其“身”，以奉“事”于“火”、尊“崇”于“水”，并以此等崇事而欲“求出”离“生死”，如是外道即“成其伴侣”，从而不但“迷”失“佛菩提”，并且“亡失”如来正“知见”，堕于邪知、邪见、邪行。

“是名”于定中识阴显现的“第五”境，以“计”无情（四大种）为常住之邪惑“者”及“崇”奉四大之愚“事，迷”于真“心”以“从物，立妄”论以“求”真“因”，追“求妄”因而“冀”得真“果，违”悖“远”离“圆通”之道，“背涅盘城”而行，当“生”于“颠”倒“化”理之外道“种”性中。

⑹ 堕“归无归”之邪执——生断灭种

【又善男子穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

若于圆明计明中虚，非灭群化，以永灭依为所归依；生胜解者，是人则堕归无归执；无想天中诸舜若多成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。

是名第六，圆虚无心，成空亡果，违远圆通，背涅盘城，生断灭种。】

【注释】

“若于圆明”：“圆明”，圆遍湛明，指识阴。谓若于已显露的识阴之圆遍湛明之相。

“计明中虚”：“虚”，虚无体性。谓虽观见识阴湛明之相，但仍不知其为罔象，而计执此圆明相中之虚无体性，以为究竟。

“非灭群化”：“非”，毁。“灭”，灭尽。“群化”，群尘所化，即身土（自身与国土），亦即是“有”。谓欲灭尽一切群尘所化之身土（依报正报），以达灰身泯智。

“以永灭依”：“永灭”，永灭群化。“依”，之所依。永灭群化之所依，亦即是空；盖由依于空，而得灭有，故空是“灭有”之所依；群化者，有也。

“为所归依”：谓计以空灭有，永归于空，为究竟归依处。

“归无归执”：“归无归”，归于无所归之处，以其虽言“归”，但其所归之处乃灰泯虚无之顽空境界，故实无所归。

“无想天中”：此无想天系摄非想非非想天。以彼计执归于无所归之顽空，故来世感得生于外道之无想天及非想非非想天中。

“诸舜若多”：“舜若多”，梵语，空义。此处指趣于顽空之天众。

“圆虚无心”：“圆”，圆明。谓于圆明中，以虚无之心。

“成空亡果”：“成空”，成就住着于空。“亡果”，亡失菩提智果。

“生断灭种”：当生于外道断灭之种性中。

【义贯】

“又”修三摩地之“善男子”，研“穷诸行”阴之相而达于“空，已灭”七识迁流“生灭”，而破行阴；行阴（七识）既尽已，识阴（八识）即得显现，然“而”此人“于”识阴“寂灭”之性、真“精妙”明则尚“未圆”满。

此时行者“若于”已显露的识阴之“圆”遍湛“明”之相，不知仍为罔象，而“计”执此圆“明”相“中”之“虚”无体性为究竟地，转而欲“非”毁“灭”尽一切“群”尘所“化”之身土，欲达灰身泯智，甚且“以永灭”群化所“依”之顽空，“为”其“所”究竟“归依”之处

。

若更于此计着“生”殊“胜”之“解者”（觉得此解十分殊胜），“是人则堕”而“归”于“无”所“归”的灰泯顽空之计“执”，如是来世即感得外道“无想天中诸”趣顽空之“舜若多”天众，“成”为“其伴侣”，与其同类。如此即是以虚无为因，而“迷”失“佛菩提”，并且“亡失”如来正“知见”，堕入邪知、邪见、邪行。

“是名”于定中识阴所现之“第六”境，乃于“圆”明中以“虚无”之“心，成”就住着顽“空，亡”失菩提智“果，违”悖“远”离“圆通”之道，“背涅盘城”而行，当“生”于外道“断灭”之“种”性中。

⑺ 堕“贪非贪”之邪执——生妄延种

【“又善男子穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

若于圆常，固身常住，同于精圆，长不倾逝，生胜解者，是人则堕贪非贪执；诸阿斯陀求长命者成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。

是名第七，执着命元，立固妄因，趣长劳果，违远圆通，背涅盘城，生妄延种。”】

【注释】

“若于圆常”：“圆常”，圆满常住。谓若于识体所现湛然之相，计其为圆满常住。

“固身常住”：谓又见识阴能持身不坏，因而欲坚固此身，令得常住。

“同于精圆，长不倾逝”：谓欲令此身，与精湛圆明的识阴一样，长生不死。“长”，长生。“倾逝”，逝世。长生不死即长寿仙也。

“贪非贪执”：贪非可贪之计执。以其所贪之长生不死，实非可贪，因为欲令有漏之身达常住不死，实非可得故，故言非可贪者。

“阿斯陀”：阿斯陀仙，即长寿仙人，又作阿私陀。为中印度迦毘罗卫国之仙人。释尊降诞时，阿斯陀曾为之占相，并预言其将成佛。依《佛本行经》卷七至卷十所载，此仙人具足五神通，常自在出入三十三天集会之所；曾于南印度增长林中观释迦菩萨托胎之瑞相，后闻太子诞生，遂与其侍者那罗陀至净饭王宫，为太子占相，见有大丈夫之相好，预言其出家必成正觉，可得菩提，转无上最妙法轮。又自顾已老，知不及太子成道，受其教化，而悲叹号泣，后令侍者那罗陀出家，以待太子成道。由此可知，即使长寿仙，其命亦有尽期；且长寿仙只得有漏之长寿报，不能成就无漏胜福，故他便与如来出世擦身而过，菩提涅盘失之交臂，滋可惜也。

“执着命元”：“命元”，受命之根元。谓执着识阴为受命之根元。

“立固妄因”：“固”，坚固。“妄”，幻妄之色身。“因”，以之为因心。谓立视若坚固，实乃幻妄的色身，以及显现圆常相的识阴，以为其因心。

“趣长劳果”：“劳”，尘劳。“果”，果报。趣向长恋尘劳之果报。

“生妄延种”：“延”，延寿，延长寿命。

【义贯】

“又”修三摩地之“善男子”研“穷诸行”阴之相已达于“空，已灭”七识迁流“生灭”，而尽行阴；行阴（七识）既尽已，识阴（八识）即得显现。然“而”此人“于”识阴“寂灭”之性、真“精妙”明则尚“未圆”满，仍为识阴所覆。

此时行者“若于”识体所现湛然之相计为“圆”满“常”住，又观见识阴能持身令不散坏，因而欲以种种方法来坚“固”此无常之“身”，令得“常住”不坏，令“同于精”湛“圆”明之识阴，恒久“长”生而“不倾逝”，成为长生不死之长寿仙人。

若于此计着而“生”殊“胜”之理“解者”（觉得非常殊胜），“是人则堕”于“贪非”可“贪”之计“执”。如是来世即感得“诸”长寿仙如“阿斯陀”等，“求长命”不死“者成其伴侣”，与其同类；以此计着而“迷”失“佛菩提”，并“亡失”正“知见”入邪知、邪见、邪行。

“是名”于定中识阴所现之“第七”境，系“执着”识阴为受“命”之根“元，立”视若坚“固”，实乃幻“妄”之色身，以及显现圆常相之识阴为“因”心，于是“趣”向“长”恋尘“劳”之“果”报，“违”悖“远”离“圆通”正道，“背涅盘城”而行，当“生”于“妄”冀“延”长无量寿命之凡外“种”性。

⑻ 堕“真非真”之邪执——生天魔种

【“又善男子穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

观命互通，却留尘劳，恐其销尽，便于此际坐莲华宫，广化七珍，多增宝媛，恣纵其心；生胜解者，是人则堕真无真执，吒枳迦罗成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。

是名第八，发邪思因，立炽尘果，违远圆通，背涅盘城，生天魔种。”】

【注释】

“观命互通”：观自己受命之元与诸众生类互通。

“却留尘劳，恐其销尽”：却留住世间尘劳，只恐怕它全部销尽，则我之身命便无所依托。

“坐莲华宫”：现坐莲华台之宫殿。

“宝媛”：“媛”，美女。
“恣纵其心”：“恣纵”，放任。指放任其心于五欲之乐，却以为是在受最胜妙乐。

“真无真执”：“真”，妄以业识命元为真常。“无真”，而实非真常；起如是二种计执。

“吒枳迦罗”：“吒枳”，梵文taki，爱染。“迦罗”，作、能作，所作。合称爱染所作，为天魔之异名。义谓天魔以一切世间皆爱染之所作，而爱染本身即是能作、能生一切法，此人以此知见，是故放恣自己于五欲之境，而无所忌惮。
“发邪思因”：发起邪思纵欲，以为因心。

“立炽尘果”：“炽”，炽盛。“尘”，尘劳。“果”，果觉。谓立炽盛尘劳以为果觉。末世愚妄贪染之人所倡的“且把尘劳当佛事”者，近之。
【义贯】

“又”修三摩地之“善男子”，研“穷诸行”阴相已达于“空，已灭”七识迁流“生灭”，而尽行阴；行阴（七识）既尽、识阴（八识）即得显现。然“而”彼人“于”识阴之“寂灭”性、真“精妙”明则尚“未圆”满，仍为识阴所覆。

此时行者于定中“观”自己受“命”之元（识阴），为与诸有情类“互通”（故见一切身命都是以识阴为本），“却留”住不舍世间的“尘劳”（以诸识离尘无体），只“恐其销”亡净“尽”，则我之身命便无所依托。

此行者“便于此际”现“坐莲华”台之“宫”殿，并“广化七珍”宝物，“多增宝媛，恣纵其心”于五欲乐，以为是在受最胜之妙乐。若于此邪行而“生胜解者”（觉得十分殊胜），“是人则堕”妄以业识命元为“真”常、其实亦“无真”之计“执”。于是来世感得“吒枳迦罗”（天魔爱染所作）“成其伴侣”，与其同类；以致“迷”失“佛菩提，亡失”正“知见”，堕于邪知、邪见、邪行。

“是名”于定中识阴所现之“第八”境，谓于定中“发邪思”纵欲以为“因”心，且“立炽”盛之“尘”劳爱染以为“果”觉，遂“违”悖“远”离“圆通”之道，“背涅盘城”而行，当“生”于“天魔种”性之中。
⑼ 堕“定性声闻”之计执——生缠空种
【“又善男子穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

于命明中分别精粗，疏决真伪，因果相酬，惟求感应，背清净道：所谓见苦、断集、证灭、修道，居灭已休，更不前进；生胜解者，是人则堕定性声闻。诸无闻僧，增上慢者，成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。
是名第九，圆精应心，成趣寂果，违远圆通，背涅盘城，生缠空种。”】
【注释】
“于命明中”：“命”，命元。“明”，明白。谓对命元之根由了然明白。
“分别精粗”：“精粗”，指凡与圣、分段与变易等的精粗之相。
“疏决真伪”：“疏”，疏通。“决”，决择。“真伪”，圣道及外道之真伪。
“因果相酬”：谓观世间一切皆为因果相酬。
“惟求感应”：“感应”，真感实应，此谓于修证中，求速得证于实际，速出三界。
“背清净道”：“背”，违背。“清净道”，指一乘实相、究竟清净之道。

“居灭已休”：“居”，抵达，达于某境界。“灭”，灭谛。“休”，停止不前。谓既达到灭谛之后，便停休下来，不再前进，而谓“所作已办”，生死已尽，不受后有，便即满足，自谓已达一切事究竟。

“定性声闻”：“定性”，定多于慧之性。谓此种声闻，生性定多于慧，而好沉空滞寂，自取槁木死灰，以为究竟，不能发起大心，进修无上菩提、广度众生。而以灰心泯智之自了为足。

“诸无闻僧”：“闻”，闻慧，多闻。无闻慧之比丘，只好空寂，如四禅天之无闻比丘即是此类。

“增上慢”：以定性声闻虽证寂灭，但其所证得者为有余依涅盘，仍非究竟，只是化城，并非佛所证之无余依涅盘究竟之道。而定性声闻于未究竟处却作究竟想，而皆自谓“所作已办”，是即未证谓证，而成增上慢人。以其增上慢故，于一乘深法不能信入；法华会上，五千退席者，皆此辈人也。

“圆精应心”：“圆”，圆满。“精”，易粗为精，亦即是灭烦恼，而得改分段生死为变易生死。“应心”，以求感应为因心。
“成趣寂果”：成就趣向沉空滞寂之小果。
“生缠空种”：“空”，偏空，沉空滞寂之空。谓生于永缠于偏空之定性声闻种性。
【义贯】

“又”修三摩地之“善男子”研“穷诸行”阴之相，已达于“空，已灭”七识迁流“生灭”，而尽行阴；其行阴既尽已，识阴便得显露。然“而”彼人“于”识阴“寂灭”之性、真“精妙

”明则尚“未圆”满，仍为识阴所覆。

此时行者“于命”元之由绪，已达了然“明”白“中”乃至能“分别”凡圣、分段变易之“精粗，疏”通“决”择圣道、外道之“真伪”；由观世间一切皆为“因果相酬”，故起大厌离，于是一切修行“唯求”真“感”实“应”，俾得证实际，速出三界，遂“背”于一乘实相“清净”之“道”，一心只求“所谓见苦、断集、证灭、修道”；一旦得“居”于“灭”谛之证“已”，即停“休，更不前进”求大菩提，自谓所作已办，生死已尽。彼人若于此“生胜解者，是人则堕”于不能回小向大、沉空滞寂之“定性声闻”，是为钝阿罗汉；若如是者，即“诸无闻”慧之比丘“僧”，如四禅天之无闻比丘，以及诸“增上慢者”，便“成其伴侣”，与其同类。彼以如是计执故，不但“迷”失“佛”果“菩提”，并且“亡失”佛“知见”，堕声闻知见。

“是名”于定中识阴所现之“第九”境，乃“圆”满易粗为“精”以求速“应”为因“心，成”就沉空“趣寂”之定性小“果，违”悖“远”离“圆通”大道，“背”于无上“涅盘城”而行，当“生”于永“缠”于偏“空”、无一乘志之定性声闻“种”性中。

⑽ 堕“定性辟支佛”之计执——生不化圆种

【“又善男子穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

若于圆融清净觉明发研深妙，即立涅盘，而不前进；生胜解者，是人则堕定性辟支。诸缘独伦不回心者成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。

是名第十，圆觉氵㬎心，成湛明果，违远圆通，背涅盘城，生觉圆明、不化圆种。”】

【注释】

“若于圆融清净觉明”：“圆融”，指六根圆融一相、互用。“清净”，以诸尘不染故。“觉明”，以照见命元故。

“发研深妙”：“发”，发心。“研”，研究。“深妙”，得深妙之悟。

“即立涅盘”：即以此妙悟为涅盘，究竟归止之处。

“而不前进”：不再求真如不动之地。

“定性辟支”：“辟支”，辟支佛，即缘觉。不能回小向大，堕于灰定的缘觉乘人。

“诸缘独伦”：“缘”，缘觉。“独”，独觉。盖辟支佛乘人有二种：一、有佛时期，因闻佛说十二因缘法，厌生死苦，大悟无常法，而得解脱者，称为缘觉。二、无佛时期，自观无常，自悟十二因缘法，而得解脱者，称为独觉。“伦”，类，辈。谓诸缘觉与独觉类。缘觉与独觉合称辟支佛；而辟支佛与声闻合称二乘，皆是小乘行人，以其只求自度，不发大菩提心故。

“圆觉氵㬎心”：以圆遍诸类、觉知通氵㬎（吻）为因心。

“成湛明果”：成就识阴寂湛明彻之果，亦即独觉或缘觉果，而以此为究竟涅盘，得小为足。

“生觉圆明”：“生”，生于。“觉”，独觉或缘觉。“圆”，妄计所悟之理已圆满。“明”，妄计所证之智已明。

“不化圆种”：“不化”，不能融化透过所悟之无常，进趣真常。“圆种”，圆觉种性。

【义贯】

“又”修三摩地之“善男子”研“穷诸行”阴相，已达于“空，已灭”七识迁流“生灭”而尽行阴；其行阴既灭已，识阴即得显露。然“而”彼人“于”识阴“寂灭”之性、真“精妙”明则尚“未圆”满，仍为识阴所覆。

此时行者“若于”六根“圆融”一相、互用，诸尘不染之“清净”法体，及照见命元之“觉明”用，“发”心“研”究而得“深妙”之悟，彼人于是“即立”此妙悟之境以为究竟“涅盘，而”于菩提道上“不”再“前进”，爰止于化城，不求真如不生灭之地。若于彼所得如是小果而“生胜解者，是人则堕”于不能回小向大，住着灰定境界之“定性辟支”佛乘。因此感得“诸缘”觉及“独”觉“伦”（类）“不回心”向大“者，成其伴侣”；彼即以此计执而“迷”失“佛”果“菩提”，并且“亡失”佛“知见”，堕缘觉知见。

“是名”于定中识阴所现之“第十”境，以“圆”遍诸类、“觉”知通“氵㬎（吻）”为因“心，成”就识阴寂“湛”与“明”彻之小“果”（独觉果或缘觉果），“违”悖“远”离“圆通”大道，“背”于无上“涅盘城”而行，当“生”于缘“觉”或独觉、妄计所悟理已“圆”、所证智已“明，不”能融“化”透过所悟无常，而进趣真常之“圆”觉“种”性。

【诠论】

识阴十境中，前八境皆是以计着阴境，而堕于外道、凡夫之境界，因而成其魔事。最后二境，则是堕于声闻、辟支佛。《楞严经正脉》中亦载有人问：声闻、辟支佛也是内教的正乘，号为出世小圣，今为何亦列为魔数？今尝试答之：

首先须先弄清楚，识阴十境，并不一定都非是魔事不可，魔与非魔，但在自心计执与否：若自心计执，不但识阴十境会成为魔境，连全部五阴的五十境，乃至于诸法万境，在在皆可能成为魔境。反之，若自心不计着，则法法本如，莫说识阴最后二境不会成为魔境，即五阴之五十境，亦皆不成魔境。故经中前面分明说：“非为圣证，不作圣心，名善境界；若作圣解，即受群邪。”

第二须知道的是：这五阴五十境，本质上并非“魔境”，而是禅定中各个阶段“必经的现象”。如同考试，过得了关的，考试便及格了，即于无上菩提得以上上升进，由秀才、举人而进士，由小学、初中、高中、而学士、硕士、博士。若考试不及格，即是落第。因此若透不过“魔考”，即落于凡、外、邪、小等境界，不能再向上增进，这种情况，我们即称之为魔事，为魔所沮坏。

第三，所谓“魔事”，即是若有人发心修无上菩提，他就来阻扰你的好事，广作留难，令你于无上菩提道或延宕、或退堕、或放弃、或违反、或破坏；简言之，即不让你轻易成就，或不让你顺利成就无上菩提；纵使他不能完全破坏你，也要设法阻挠你，或让你退而求其次，或让你退堕（如退为小乘），或让你败坏（如退为凡夫、乃至成外道）。所以《大智度论》说：“退堕声闻、缘觉是菩萨魔事。”何以故？经菩萨若退大菩提心，不求无上菩提，而转求声闻缘觉，成为自了汉，则菩萨不能成佛，因此不能广度众生；众生不得广度，即长处轮回，永在魔数之中，永为魔所宰制，魔民昌盛，魔力增长；是故菩萨若退堕小乘，魔即大欢喜。至于其他修行人，若堕为凡夫、或外道、邪道，也同样是堕进魔数之中，因而成魔伴党，增魔势力。因此《华严经》亦说：若忘失菩提心，而修诸善法，一切所修皆成为魔业。亦是此义。

问：“魔为何要坏人修行？

答：“有三个原因，魔要坏人修行：

一、以嫉妒故：魔以自心邪，不能修行无上菩提道，出离生死，因而嫉妒他人修行。故须知：嫉妒心重的人，即易与魔心相应，易成魔事。且一切恶心中，以嫉妒心之破坏力最强大，甚至大于瞋恨心；因为嫉妒心即同魔心。

二、魔王以无明贪爱故，计我我所，执下界众生为其所有、或为其所生，是其臣民，故绝对不许其臣民超越其境，出于魔掌；若大家都修如来正法，而得出生死、成就菩提，则魔的子民及魔之领土、势力，便即缩小、减少；魔王如何能坐视此等事发生，而不大兴魔军来‘剿除’、‘弥平’这种‘叛民’？当魔王兴兵或派魔军、魔使来‘剿乱’时，两造交接所发生的种种现象、或幻相，我们便称之为‘魔事’、或者‘魔境’。倘若行者于此等现象，能够持心不动，于彼一切魔所显现之顺逆境界，尽皆不贪、不取、不计、不惑、不随，则魔之计谋便不能得逞，于是魔之意志便受挫折（frustrated），我们便把这现象称为‘破魔’，或‘降伏魔军’（不是要真的把魔军杀死，才称为降魔。）以此因缘，若有人正修菩提，欲出轮回，魔必定以种种方便来扰乱或作留难，这也可说是魔王身为统治者，维护其治下‘领土’或国度，必须履行的‘责任’，不足为怪。”

三、所谓魔事，以密教的观点来看，其实是诸魔护持如来正法的一种方式：为护如来正法，令究竟清净，故诸天鬼神常现作魔事，作种种障难，为了不令发心不正、修行不勤、心中仍有深重贪爱、以及邪妄染污的行者轻易过关。必须是发心纯正、广大、无私、福智俱修成就之人，方得通过。因此，一般所谓的魔事，其实以更宏观的立场来看，应称为“魔考”，也就是修行者应“无上菩提”的考试；而种种魔境就是种种魔考，作为种种阶段的“成果验收”，也可说是一种“品管”，不能令滥竽得以充数，蒙混过关，如是于佛果菩提的清净庄严，才能“品质保证”。否则，不发心的、假装发心的、虚伪的、贪染的、懈怠放逸的破铜烂铁都得证菩提，那怎么行呢？因此诸魔可谓是“以不同的方式在护持正法”，是如来正法的考试官、是菩提海关的检验官，要入如来境，必须先通过他这一关。也就有如小说中的“少林十八铜人巷”，过得了这一关，你的武术就了出师了，便可出山去行侠仗义、度化众生。又，这也就是为什么这些天龙鬼神，在此虽说是魔，而诸经典中也常说他们都是佛教的护法，包括两尊魔王：欲界天魔王、及色界摩醯首罗天王，也都是佛教最大的护法，连本经前面佛在重诵楞严咒后，各天王、天众、八部鬼神、乃至金刚明王也都发愿护持正法。这不是令人很纳闷吗？前面刚说要全心护持正法，现在却又拼命扰乱正法修行人，作种种“魔事”，岂不是矛盾冲突？不会，当知他们所现的“魔事”，正是他们仔细、努力地在护法，为佛正法“把关”，也是在验收你修行的成绩——为你的修行作“体检”，好让你知道你的修行有哪些缺失、或不圆满之处。因此，换言之，他们所作的“魔事”即是“佛事”！也是依于此义，故本经稍后亦有此偈：“佛界如、魔界如、一如无二如。”其义如是。

是故，若心正、行正，即转魔事为佛事；若心不正，行不正，即转佛事为魔事。诸天鬼神灵明，任何人都蒙混不过的，修行成败，也都不是偶然的。

最后应提的是：若行者自心正，则这些诸天鬼神不但不会化作诸魔来破坏你修行，反而会依其本愿来护持你，而不让恶人、恶鬼神来娆（⑴【形】ráo
①娇媚：妖娆(妩媚多姿);娇娆(柔美妩媚)②柔弱。⑵【动】rǎo①烦忧，扰乱：～恼。娆乱(扰乱);娆固(扰乱蛊惑);娆害(捣乱破坏);娆败(扰乱破坏);娆恼(烦忧)②戏弄③生气④【形】琐碎）乱（“娆乱”即“扰乱”）你修行——当然，在重要关口的“段考”或“期末考”，乃至“毕业考”等等大小“魔考”还是会有的！此点不能不知。

四　结语：迷则成害，嘱令保护

【阿难，如是十种禅那，中途成狂，因依迷惑，于未足中生满足证，皆是识阴用心交互，故生斯位。众生顽迷，不自忖量，逢此现前，各以所爱先习迷心，而自休息，将为毕竟所归宁地；自言满足无上菩提，大妄语成。外道邪魔，所感业终，堕无间狱；声闻、缘觉，不成增进。

汝等存心秉如来道，将此法门于我灭后传示末世，普令众生觉了斯义；无令见魔自作沈孽，保

绥哀救，消息邪缘，令其身心入佛知见，从始成就，不遭歧路。如是法门，先过去世恒沙劫中，微尘如来乘此心开，得无上道。】

【注释】

“中途成狂”：“中途”，指在识阴区宇之后，到识阴尽之间的那一段过程。“成狂”，成八种狂解。

“于未足中生满足证”：这是指最后二种：声闻及辟支佛；以此二乘之人系尚未达究竟，而作究竟之想，以此自生满足。

“故生斯位”：“斯”，此等，这些。指识阴的十境位。

“各以所爱”：各以自己所爱而执取。

“先习迷心，而自休息”：“先”，宿昔。“习”，习染。“迷心”，迷暗之心。“自”自以为。“休息”，休止、将息，安心立命之处。

“所归宁地”：“归”，归依。“宁”，安宁。

“所感业终”：所感的有漏禅福之业终了。

“不成增进”：于无上菩提不能增进，永住化城，不诣宝所。

“无令见魔自作沈孽”：“见魔”，识阴的前七境是“见”，第八境则“见”与“爱”皆俱。第九、第十境为二乘，于三界内之“见、爱”虽尽，而三界外之见爱犹存。其于涅盘，则迷于真境而执相似；于谛理则厌有着空，不达法空，但求自利等，这些都是二乘的分别见。若彻见诸法本不生，则一切诸见之魔自寝。“自作沉孽”，沉孽而言自作者，显非外魔来扰，乃是自心中之见魔所自作。

“保绥哀救”：“保”，保护。“绥”，平安。“哀”，悲愍。“救”，救济。

“消息邪缘”：“消息”，消除息灭。“邪缘”，邪见之缘

【义贯】

“阿难，如是十种”于行阴尽后之“禅那”修习中，识阴将尽未尽之“中途成”八种“狂”，因而堕于凡、外、邪、魔境界，或如最后二种，“因依”自心“迷惑”，而“于”实“未”满“足中生满足证”之妄觉，遂堕于定性二乘；凡此“皆”非外魔所为，而“是”自心之心魔于“识阴”将破未破之际，“用心”不纯正，以致正心与妄念“交互”陵替，“故生斯”十“位”之境。

前八境之“众生”冥“顽迷”惑，“不自忖量，逢此”等境界“现前”，即“各以所爱”而执取自“先”世以来，宿“习迷”暗之“心，而自”以为已到可“休”止将“息”、安心立命之处，且“将”其视“为毕竟所归”依、得永安“宁”之“地”；遂“自言”已“满足无上菩提”，未得言得，未证言证，“大妄语”罪于焉“成”立。前八种“外道邪魔所感”有漏禅福之人其“业”报“终”了，必“堕无间”地“狱”。至于最后二境之堕于定性“声闻、缘觉”者，则于无上菩提“不成增进”，永闭化城之中，不达宝所。

“汝等”须“存”大悲救世之“心，秉”持“如来”觉地之“道，将此”辨魔“法门，于我灭”度之“后，传示”于“未”法之“世，普令众生觉了斯”中途成狂及退堕等十种差别之“义；无令”自心邪“见”妄见之“魔，自作沈”溺之障“孽，保绥”三昧行人“哀救”正修佛子，“消”除“息”灭诸颠倒分别见爱等“邪”见之“缘”，令障尽理现，俾“令其身心入”于“佛知”佛“见”之境界，“从”开“始”以迄于“成就”，中途皆“不遭歧路”阻隔。

“如是”深奥微妙的五阴辨魔之“法门”，乃“先”前“过去世恒沙劫中”之“微尘”沙数“如来”，皆是“乘此”辨魔法门，而得破内外魔境，因而“心开”证悟，方“得无上道”。

第六节　总结五阴魔境

一　五阴尽之境界——证入圆通、诸根互用、入如来地

【识阴若尽，则汝现前诸根互用，从互用中，能入菩萨金刚干慧，圆明精心，于中发化，如净琉璃，内含宝月；如是乃超十信、十住、十行、十回向、四加行心，菩萨所行金刚十地，等觉圆明，入于如来妙庄严海，圆满菩提，归无所得。】

【注释】

“诸根互用”：此即于内不隔，故六根能互用；不但互用，且每一根皆可兼具其他五根之用，此即圆通的体用无隔之境；此当圆教初住，圆通之位，体用一如，理事圆融。五阴既尽，即解六结（六根之结），越三空（我空、法空、俱空；或人空、法空、空空）：一切生灭既灭，寂灭现前即当此时。

“菩萨金刚干慧”：“金刚”，即金刚三昧。“干慧”，即前所述之干慧地。以干慧地亲依金刚三昧而立，故干慧地菩萨得名为金刚。

“圆明精心”：“圆明”，圆满明彻。“精心”，精纯无妄之妙心。此即圆通之体。

“于中发化”：“于中”，于其中。“发化”，顿发无量德行之化。

“如净琉璃，内含宝月”：“净琉璃”，指圆明精心之体所现之相。“内含宝月”，此即密教之月轮观或阿字观之所示者。盖本经系显密合辙，从初发心之以神咒救护、中经结坛持佛心咒，乃至于干慧地得金刚名，而证圆通时即现深秘阿字观之成就境界，下文菩萨十地亦称金刚十

地，在在皆示本经外显内密，显密一体并修之境。

“如是乃超十信”：圆瑛老法师袭《楞严正脉》之说云：“此中复超十信者，全显此经十信，乃初住（之）十心也。”按古德诸家注疏，除《正脉》外，皆无此说。又，此说亦恐与经教不甚相合，以既然初住已含十信，为何还要重复立十信位？更有进者，初住既已登入住位，为何还倒过来修十信？故此说实不通达。莫如依长水子璇法师等之说为妥。又，“超”者，溥益大师《楞严文句》云：“超字有二义，一者刹那顿证为超。二者，虽历尘劫，但以不遭枝歧，中间永无诸委曲相，亦名为超也。”意为：一、于刹那间（很短的时间内）一一证得，称为“超”；这是指在短时间内之“超”。二、即使在长时间内，也可以称为“超”，如纵然经过极长的时间（尘劫），但因为其中间都一直在向前进，没有走岔路、兜圈子、或走冤枉路，一路直进，也可叫作“超”。所以，所谓“一路顿超”，如溥益大师所言，“譬如利刀，一截千纸”，又如“大鹏一举九万（里），直是迅速（就这么快）”而并非“总废诸位”（并不是因为“顿超”，就六十阶位都可废弃不要，或就都不必修、不必成、不必经历了——而是：以其根利故（犹如利刀），一切皆修、皆历、皆成，只是其成就极为迅速而已。是故禅宗行人，莫错会经义，以为经言“一超直入”，并且又自以圆顿之利根人自居，便谓只要顿悟、顿超，便什么都不用修了；如是即错解经义。

“归无所得”：“无所得”，指真如本体，一真法界，本自具足，非有一法从外而得，一切法皆是自心现量，本性中事，故实无所得，亦无所失。

【义贯】

“识阴若尽，则汝现前”之“诸根”即得融通“互用”，且“从”此诸根融通“互用”、体用一如之“中”，即“能”从三渐次位“入菩萨”之“金刚”三昧“干慧”地，“圆”满“明”彻、“精”纯无妄之妙“心”，即“于”其精心“中”能顿“发”显“化”无量智德，身心犹“如净琉璃”，且“内含宝月”，故光明通彻；“如是乃”至能从干慧地一路直“超十信、十住、十行、十回向、四加行心”，以及一切“菩萨所行金刚十地”逮至“等觉圆明”，而“入于如来”所证之“妙庄严海，圆满菩提，归”于真如本性、一真法界、本自具足、“无所得”之真如本体。

二　教令护持——令识魔相、除心垢、持神咒、摧破诸魔

【此是过去先佛世尊，奢摩他中，毗婆舍那，觉明分析微细魔事。

魔境现前，汝能谙识，心垢洗除，不落邪见。阴魔销灭，天魔摧碎，大力鬼神褫魄逃逝，魑、魅、魍、魉无复出生。直至菩提，无诸少乏，下劣增进，于大涅盘心不迷闷。

若诸末世愚钝众生，未识禅那，不知说法，乐修三昧，汝恐同邪，一心劝令持我佛顶陀罗尼咒；若未能诵，写于禅堂，或带身上，一切诸魔所不能动。

汝当恭钦十方如来究竟修进最后垂范。】

【注释】

“奢摩他中”：于定中。

“毗婆舍那”：观。谓于定中修慧观。

“觉明分析”：“觉明”，智觉明了。“分析”，分明辨析。

“微细魔事”：以此五十重阴魔，都是在定中所发生的现象，其相微细，凡夫俗眼无法觉察、了知，故称“微细魔事”（并非说这些魔事很小，称为“微细”——微细乃与粗显相对者。）

“心垢洗除”：“心垢”，若于定中所现之境，而“生胜解者”（自以为殊胜），此即心垢。故《楞严经正脉》云：“成害虽似由魔致，魔实因心垢。”又云：“致魔虽由定，实乃由心。”

“阴魔销灭，天魔摧碎”：内之阴魔若消灭，则外之天魔亦摧破粉碎。

“褫魄逃逝”：“褫”夺、黜革，解、脱。“褫魄”即丧失魂魄。

“下劣增进”：“下劣”，指愿智下劣之二乘。谓此等二乘人，若依此法门而修，亦得回小向大，而于无上菩提，上上增进。

“心不迷闷”：“闷”，窒，不通。心不迷、不闷，即速能开通。

“未识禅那”：指不能识别禅中种种差别境相。盖欲习禅，须于禅那中种种现象，事先都了知，且能分辨，静坐才不会出差错；有境界出现时，也才能觉知、才能对付。东瀛有人倡“只管打坐”，而于禅道、禅理毫不研求，这样可说是硬碰硬的“土法炼钢打坐法”，或甚而是明明有眼而不用（有经教而不看、不依），故意闭起眼来跑步，勇气固可嘉，难免愚痴、盲修瞎练之讥。又，西人所着《禅门××》中所载，许多“某某人开悟的实例”，多是一些西洋人，于初发心，即到东洋，依彼人所教“只管打坐”所发生的种种现象（如呕吐不止、就地打滚，乃至晕绝等）；此等现象，彼书之中称为“开悟”的现象或前兆。然依本经，则知这些其实是诸小恶鬼神作弄行者的境界，或是行者自己业障现前的现象。呜呼，《楞严》不昌，众生愚迷，枉受辛勤，遭受魔事，还自以为是“开悟”，且着书立说，造大妄语（妄称开悟），误导群生。

“不知说法”：不知佛所说之法。

“乐修三昧”：谓对佛所说的法都不知道，却喜欢修三昧。当今之世，所在多有。尤其是西洋人，一提到佛法，就以为只是打坐（meditation），其他一概不知、不学。

“汝恐同邪”：谓你若恐怕他因为不能辨识魔境，而误入邪网，同于邪人。“同邪”，即与邪人相同。

“一心劝令持我佛顶陀罗尼咒”：谓若自己的定力以及慧解不足，而不能辨魔、克服魔事；又如不识字，或学力不足，无法看经，或听经知解，致无闻慧，愚痴暗钝；如是之人，若想习禅，还是有办法令他修行不为魔所惑、所坏，即是教他一心受持大佛顶咒，依于神咒无上之威力，即令“一切诸魔所不能动”。如来最后还如是谆谆提醒，教令持咒破魔，可见此咒威神之力，实非泛泛。又，此咒称为“佛顶咒”，佛顶即是最上、最尊、最胜之法；而“陀罗尼”即总持义，总持者，总一切法，持无量义，即一切法义尽在其中。故知持大佛顶咒，即是总持一切法义，以是之故，威神无量。

“一切诸魔所不能动”：以此咒常有无量金刚藏王菩萨种族，并其眷属，昼夜随侍的缘故。

“十方如来究竟修进”：此为十方一切如来所示究竟修进菩提之法门。

“最后垂范”：“垂范”，垂示轨范。“最后”者，盖一切法尽粹于斯，无过于此者，故名“最后”。

【义贯】

“此是过去先佛世尊”，自于“奢摩他”（定）“中”，行“毗婆舍那”慧观，因此智“觉明”了、“分”明辨“析”之“微细”难觉的“魔事”现象。

若能信解奉持我之所说，则当“魔境现前”之时，“汝”便“能谙识”辨别，故能令你于诸境界生胜解之“心垢洗除”，而“不落”于凡外邪小之“邪见”，因此一切魔事皆无奈你何，由是，内之“阴魔”既“销灭”，则外之“天魔”便亦“摧”破粉“碎”，至于天魔以下之“大力鬼神”即皆丧魂“褫魄”而“逃逝”，至于“魑、魅、魍、魉”等诸小鬼神便潜踪匿迹，“无复出生”。如是“直至”无上“菩提”，一切功德皆得具足成就，“无诸少乏”，乃至愿智“下劣”之二乘人亦能回小向大，上上“增进，于”无上“大涅盘”，其“心不迷”不“闷”（窒），速得开通。

“若诸末世愚”痴暗“钝众生，未”能“识”别“禅那”中种种差别境相，“不知”佛所“说”的辨魔之“法”，而却“乐修三昧，汝”若“恐”怕彼等未能辨识魔境，误入魔网，以致“同”于“邪”妄之人，你当“一心劝”彼，“令持我佛顶陀罗尼咒；若未能诵”咒，便可“写于禅堂”中，“或带”在“身上”，则“一切诸魔所不能动”。

“汝当恭”敬“钦”承“十方”一切“如来”所示之此“究竟修进”法门；此乃诸佛对于修菩提道“最后”之“垂”示轨“范”。

第三章　尾声（总结全经）

第一节　五阴之生灭与修断

一　重问五阴除灭之顿渐

【阿难即从座起，闻佛示诲，顶礼钦奉，忆持无失。于大众中重复白佛：“如佛所言，五阴相中，五种虚妄为本想心，我等平常未蒙如来微妙开示。又此五阴为并销除？为次第尽？如是五重，诣何为界？惟愿如来发宣大慈，为此大众清明心目，以为末世一切众生作将来眼。】

【注释】

“五阴相中，五种虚妄为本想心”：如佛在前面所说，五阴相中，有五种妄想以为根本：色阴中之坚固妄想，受阴中之虚明妄想，想阴中之融通妄想，行阴中之幽隐妄想，以及识阴中之虚无妄想。

“诣何为界”：“诣”，至。“界”，界限。谓若欲破除此五阴，须破到什么界限，才已达到其边际？亦即：须修到什么地步才算完成？

“作将来眼”：作将来正法之眼目，而能辨识一切邪妄。

【义贯】

此时“阿难即从座起”，以“闻佛”无上开“示”教“诲”，而“顶礼钦”敬“奉”承法旨，记“忆”受“持”而“无”忘“失。于大众中重复白佛：如佛所言，五阴相中”以“五种虚妄”之想（妄想）“为”根“本想心；我等平常”（平日）“未”曾“蒙如来微妙开示”此五种妄想为五阴根本。“又此五阴”之破除，“为”一“并”顿然“销除”？抑“为次第”渐“尽？如是”五阴之“五重”覆盖，若欲破除，当“诣”（至）“何为界”限？（须修到什么地步，才算完成？）“惟愿如来发宣大慈，为此大众”得“清明”之“心目”，并“以为末世一切众生作将来”正法之“眼”目，得以辨识一切法。

二　总答五阴生灭本因：同是妄想——妄元无因

【佛告阿难：“精真妙明，本觉圆净，非留生死及诸尘垢，乃至虚空，皆因妄想之所生起。斯元本觉，妙明精真，妄以发生诸器世间，如演若达多迷头认影。妄元无因，于妄想中立因缘性，迷因缘者称为自然，彼虚空性犹实幻生。因缘、自然，皆是众生妄心计度。阿难，知妄所起，说妄因缘；若妄元无，说妄因缘，元无所有；何况不知，推自然者？

是故如来与汝发明，五阴本因同是妄想。”】

【注释】

“本觉圆净，非留生死”：“留”，留滞。“生死”，界内之分段生死。谓本觉本自圆满清净，从本以来，本觉不曾留滞于生死；以本不生灭故，生死须拘它不得。

“及诸尘垢”：“尘垢”，此指微细尘垢，亦即微细生死，也就是变易生死。易而言之，此即是界外（三界外、出世间）之有余依涅盘。合上句：本觉本自圆净，既不留滞在世间生死中，亦不留滞在出世间涅盘里，生死涅盘皆拘它不得。

“乃至虚空，皆因妄想之所生起”：有情本觉既不住生死，亦不住涅盘，是故一切法，如凡夫生死、圣贤涅盘，乃至无情界的虚空，皆因妄想而生起，而现为有。也就是说，一切皆以妄想故，非有而有。

“斯元本觉，妙明精真，妄以发生”：“斯”，这些五阴等法。“妄”，一念妄动。“发生”，发生见分、相分及一切有情、无情界。谓这些原来都是本觉的妙明精真中，一念妄动之所发生。

“如演若达多迷头认影”：“迷头”，迷失自头。“认影”，错认镜中影像，以为镜中之头不是我本来的头，我本来头已失，是故四处狂走，觅本来头，而不知头本不失，还在原处，只是自心错乱认它不得，而成不认本头，于是置本头不顾而去找本头。比喻众生以自心迷，即使见了自己之本觉，也不认得，且自以为本觉已失，因而到处奔走寻找本觉、求菩提，各色人等即各从不同途径去“求觉”，例如有从因缘法、或世间法、或四大、六尘、六根，乃至凡外邪小种种妄想中去求“觉”，皆是迷头觅头之暴走族，与演若达多一般失心疯狂。

“妄元无因”：“妄”，一切妄相，包括五阴相。“元”，原来，本来。“无因”，无真因；以无真因故成妄，若有因，即非妄矣。

“于妄想中立因缘性”：“妄想”，妄想所生法。“立”，权立。然如来为了接引权小之机，悲智双运，而权立“因缘性”（一切法因缘生），须知这已是方便，非为实谛。

“迷因缘者称为自然”：“迷”，迷失，不解。迷失因缘法者，指外道。以因缘法虽为权教，然仍是甚深之理，外道之人根机浅薄，不能解了，因而以自妄心忖度，而称万法之生因，为自然而有。若说“自然而有”，等于是说没有因缘而自生。

“彼虚空性犹实幻生”：“犹”，尚，尚且。“实”，实在，实际上。就连虚空这一样东西，应是自然本来而有，尚且实在是由幻妄所生。

“因缘、自然，皆是众生妄心计度”：“因缘”，权小之法。“自然”，外道之法。是故权小之因缘法，以及外道之自然所生，皆是众生妄心计度故现有。

“知妄所起，说妄因缘”：“妄”，妄想。“妄因缘”，妄想生起之因缘。谓若我们真能知道妄想所起之处（知道妄想在哪里出生的），便可说妄想是由因缘所生。

“若妄元无，说妄因缘，元无所有”：但如果妄想连自体都无（妄想本无），则所谓妄想生起的“因缘”，则更加是没有的。换言之，亦即：连妄想本身都没有了，哪有妄想生起之因缘？或：妄想本身既无，其因缘性岂非妄上加妄，依妄起妄？

“何况不知，推自然者”：谓连内教权小的因缘都不离妄想，更何况外道连因缘法都不能了知，而妄推一切法无因，自然而生者？

“五阴本因同是妄想”：五阴生起的根本之因，同是妄想；此是总相。而五阴各有不同之妄想为其各别生因，如色阴为坚固妄想、受阴为虚明妄想等，详如下述。

【义贯】

“佛告阿难：精”纯至“真”、奥“妙明”彻之“本觉”，本自“圆”满清“净”，从本以来“非”曾“留”滞于界内之分段“生死及”界外“诸”微细“尘垢”之有余涅盘；是故一切生死、涅盘，“乃至”无情界之“虚空，皆因”自心“妄想之所生起。斯”五阴等法“元”是“本觉，妙明精真”中，一念“妄”动“以发生”见分、相分，一切有情，及“诸器世间，如演若达多”，不了唯心，“迷”失本“头”错“认”镜中“影”像而狂走四方，追求本头。

一切“妄”相从妄而生，“元无”真“因”（以其因妄，故其体亦妄），然而如来大悲大智，为化权小，“于妄想”所生法“中”，权“立因缘性”，此已是方便，非是实谛，更何况外道“迷因缘”法“者”，拨无因果，而“称”五阴“为自然”性？即使连“彼虚空”之“性”，照凡夫看，应是自然、本来而有，“犹”（尚且）“实”在是由“幻”妄所“生”；是故，权小之“因缘”生、以及外道之“自然”生论，“皆是众生”以虚“妄心计度”而有，非有而现有。

“阿难”，你若真能“知妄”想“所起”之处，你便可宣“说妄”想生起之“因缘”；但“若妄”想“元”来都“无”自体（连自体都是虚妄），则任何阐“说妄”想生起之“因缘”，实“元无所有。何况”外道人连因缘法都“不”能了“知”，而妄“推”度妄想之生起为“自然

”而无因“者”，则更是虚妄。

“是故如来”今“与汝”阐“发明”示“五阴”根“本”之生“因”虽有坚固、虚明等五种差别，但它们“同是妄想”。

三　别答五阴根本生因

（1）　色阴之生因——坚固之妄想

【汝体先因父母想生，汝心非想，则不能来想中传命。

如我先言：心想醋味，口中涎生；心想登高，足心酸起；悬崖不有，醋物未来，汝体必非虚妄通伦，口水如何因谈醋出？

是故当知，汝现色身名为坚固第一妄想。】

【注释】

“汝体先因父母想生（此处原书误多“必”字）”：“先”，最先。“父母想”，父母之欲爱妄想。

“汝心非想”：若你的中阴身没有欲爱之想。

“传命”：传续命根。

“汝体必非虚妄通伦”：“体”，身体。“通伦”，通为一伦，即同一类。谓你的身体是实体。并不是想像的（虚妄的）；实在的身体与虚妄的妄想，一实一虚，必定是不同类的。

“口水如何因谈醋出”：身体是实际的东西，口水亦是实际之物，为何实际的口水，会由于并不存在的谈醋之想而流出来呢？故知虚妄的妄想，确能出生实物；因此可知，实存的色阴，也是由虚妄的妄想而生。

“坚固”：坚实牢固。谓此身被心取着，其力甚强，坚固而不可分解。

【义贯】

阿难，“汝”之形“体”，最“先因”是从你自己以及“父母”之欲爱妄“想”而“生”，若“汝”中阴之“心”中，“非”有欲爱之“想，则不能来想中传”续“命”根。

“如我先”前（于想阴章中）“言”：只是“心想醋味”便能令“口中涎生；心想登高，足心酸起”；然而那“悬崖”实“不有，醋物”亦“未来”到目前，而且“汝”现前之身“体”（色身）“必非”（一定不是）与并无实际存在的“虚妄”之物“通”为一“伦”（一实一虚，必非同类）；并且“口水”亦是实际有的，“如何”会只“因谈醋”之妄想便流“出”呢？

“是故当知，汝现”前的“色身”（色阴）当体便“名为坚”实牢“固”的“第一妄想”。

（2）　受阴之生因——虚明之妄想

【即此所说临高想心，能令汝形真受酸涩。由因受生，能动色体，汝今现前顺益违损，二现驱驰，名为虚明第二妄想。】

【注释】

“临高想心”：谓光是听到在悬崖边缘临高而下望，并无实际到悬崖；光是这样凭空的思虑想像之心。

“由因受生”：“受”，受阴。由想心为因，故受阴生起。

“能动色体”：能触动色阴之形体，令真受酸涩之妄境。

“顺益违损”：“顺益”，顺之则益，即得乐受；故乐受称之为“益”。“违损”，违之则损，即得苦受；故苦受名之为“损”。

“二现驱驰”：“二”，苦乐二受。“驱驰”，驱驰自心。

“虚明”：体虽虚妄却如有所明；以受阴无体，乃虚有所明。“明”者，明白，明知。亦即明明觉得自己心中有某种感受，然而一旦深究起来，则发觉这感受却又很空虚，并不实在，故说受是虚明。

【义贯】

“即此”经中“所说”，光是听到悬崖“临高”这句话，因而凭空虚“想”之妄想“心”，便“能令汝”之“形”体（足心）“真”正地感“受”到有“酸涩”之感。

这是“由”于以想心为“因”，便得令“受”阴“生”起，以致“能”触“动色体”真正产生酸涩之妄受，是故须知“汝今现前”身中，“顺”之则得“益”之乐受，“违”之则得“损”之苦受，此苦乐“二”受显“现”有“驱驰”自心乃至形体之功能，是故受阴“名为虚”妄却仿如有所“明”的“第二妄想”。

（3）　想阴之生因——融通之妄想

【由汝念虑，使汝色身，身非念伦，汝身何因随念所使种种取像，心生形取，与念相应？寤即想心，寐为诸梦，则汝想念摇动妄情，名为融通第三妄想。】

【注释】

“使汝色身”：“使”，役使。

“身非念伦”：“伦”，类。身与念非同一类；因为身是色法，念是心法，故不同类。

“种种取像”：根尘相对时，想阴亦现可取种种境像；乃至虽然根尘不偶（根不对境，亦即当前并无尘境现前），种种尘境只是自心所现时，在此情况下，想阴也会现出能缘取这些自心所现之种种相。

“心生形取”：心中虽只是想生，而却能以形体去取相。

“与念相应”：如是身形如何与心念相应，而共造一事？

“寤即想心，寐为诸梦”：想阴于醒时即是想心，而在睡时则现为种种梦境。

“融通”：可知想阴能够融通五根及前五识，因此它在色心二法之间，皆得无碍，而且不论睡时醒时，亦皆能作业不息。

【义贯】

阿难，“由汝”想阴（第六意识）之想“念”思“虑”，便得役“使汝”现前之“色身”，然而“身”是色法，本“非”与“念”（心法）同“伦”（同一类）；身既非念类，照理即不应随念而动，但“汝身”今以“何因”缘故，辄“随”心“念”之“所使”而动？又“种种取像”之举，“心”只是有想“生”，却能继之以“形”去撷“取”诸相，如是身形又如何“与”心“念相应”。而共造一事？

想阴于醒“寤”时“即”是“想心”，而于睡“寐”中即现“为诸梦，则汝”之“想念”从来不息，于寤于寐，皆会“摇动”你的“妄情”，是故想阴“名为”能够“融通”六根与六识的“第三妄想”。

（4） 行阴之生因——幽隐之妄想

【化理不住，运运密移，甲长发生，气销容皱，日夜相代，曾无觉悟。

阿难，此若非汝，云何体迁？如必是真，汝何无觉？则汝诸行念念不停，名为幽隐第四妄想。】

【注释】

“化理不住”：“化理”，迁化之理，指行阴。此谓行阴迁化之理，念念不住。

“运运密移”：“运运”，运行与运动。“密移”，秘密推移。

“曾无觉悟”：“曾”，乃，却。谓自古至今却无一凡人能觉悟到此行阴的密移之相，盖此乃圣人所证之境界，非凡夫能知能受。

“此若非汝”：“此”，指行阴。“汝”，指汝心。谓此行阴若不是你的心的话。

“云何体迁”：“体”，身体。“迁”，变迁。此谓，那么为何你的身体竟会随着它而变迁呢？

“如必是真”：“真”，真汝心。谓如果说此行阴真正是你的心的一部分。

“则汝诸行”：那么你现前的行阴相。

“幽隐”：其生灭相，十分幽深隐微，甚难觉察。

【义贯】

行阴迁“化”之“理”念念“不住”，其生住异灭四相之“运”行与“运”动乃如秘“密”一般而推“移”；如人在少壮时，“甲”之“长、发”之“生”；如年老时，“气”渐“销、容”渐“皱”，是谁使之然的呢？殆行阴之所为也。此诸相之生住异灭“日夜”互“相”嬗“代”（天天都在不断轮流发生），然而从古至今“曾无”一凡人能“觉悟”之。

“阿难，此”迁流不息之行阴“若”果“非汝”心，“云何”汝之身“体”竟会随之而变“迁”呢？（可见此行阴并非不是你的真心。）然而“如”果此行阴“必是真”汝心，那么“汝”云“何”于一生中，念念皆从“无觉”知？（可见此行阴非即汝之真心。如此，是汝真心，或非汝真心，两者皆不可定；行阴之体既无有定实，即可知行阴本自虚妄。）“则汝”现前“诸行”阴相“念念”迁流“不停”，且其生灭相幽深隐微，是故行阴“名为幽隐”之“第四妄想”。

（5） 识阴之生因——罔象之妄想

【又汝精明湛不摇处，名恒常者，于身不出见、闻、觉、知，若实精真，不容习妄；何因汝等曾于昔年睹一奇物，经历年岁，忆妄俱无，于后忽然覆（复）睹前异，记忆宛然，曾不遗失？则此精了湛不摇中，念念受熏，有何筹算？

阿难，当知此湛非真！如急流水，望如恬静，流急不见，非是无流，若非想元，宁受妄习？

非汝六根互用开合，此之妄想无时得灭。

故汝现在见、闻、觉、知，中串习几，则湛了内，罔象虚无，第五颠倒微细精想。

阿难，是五受阴，五妄想成。】

【注释】

“又汝精明”：“精明”，精纯妙明，指第八识。

“湛不摇处”：湛然不动摇之处。

“名恒常者”：“者”，语尾助词，表假定。谓如果即称这就是恒常不变性之本体的话。

“于身不出见、闻、觉、知”：对众生身而言，则不出于见、闻、觉、知分别之用；可见此实为“六和合”，并非恒常如一的“一精明”。

“若实精真，不容习妄”：“精真”，一精无杂，真实不虚妄。谓若此实是一精真实之体，则不应该会串习种种染妄。
“奇物”：奇异之物。
“忆妄俱无”：连忆忘都没有；谓虽没有专门去记住它，也没有故意去忘掉它。
“前异”：先前所见之异物。

“记忆宛然，曾不遗失”：其记忆却又能浮现，宛然如昔，就象从来没有忘失过一般。此为由前六识熏习之力，熏成种子，纳在八识田中。《楞严经正脉》云：“理实（依理而言）此识尚能忆持多劫（中）无量种习（种子习气，而令之）次第成熟，岂止（忆持）现生之多年乎？”

“有何筹算”：“筹算”，筹量计算。有何可筹量计算的？也就是说：记忆储藏的能力是没办法去计算的；例如此心中到底能忆持多少年，或多少事。
“非是无流”：不是没有流动。
“若非想元”：“想元”，妄想之根元。谓此识阴若非前四阴的妄想根元。

“宁受妄习”：“宁”，怎么。谓识阴怎么会受前七识之妄习所熏？故可知第八识本身亦有极微细之妄想性；因此唯识学上称第八识为“真妄和合”。

“非汝六根互用开合”：然此第八识极微细妄想性之消灭，若非你的六根（身心），已经达到能开合互用、体用圆通的地步，故能化“六和合”复归于“一精明”之境。

“此之妄想无时得灭”：这妄想就没有能消灭的一天。《楞严经正脉》云：“五阴始从妄想而生，虽（现）有而恒无；终依（颠）倒（妄）计而住，（因此变成）虽（实）无（而）恒有，（即）所谓‘从毕竟无，成究竟有。’是故（若）二计不亡，则阴牢不可破矣。”

“故汝现在见、闻、觉、知”：“现在”，现前存在的。“见闻觉知”，此系含尝与嗅在内，共为六精。
“中串习几”：“串”，贯、惯。“几”，微，微细。其中除了串习微细之妄想外。

“则湛了内，罔象虚无”：“湛了”，湛然明彻之体。“罔象”，无像、无相。谓则于此湛然明了之体内，只是罔象虚无，若无不无，似有非有；因此这第八识之体，凡夫便计之为命根，外道即认作是涅盘之体。
【义贯】

阿难，“又汝”识阴之“精”纯妙“明、湛”然“不”动“摇处”，汝若“名”此即为“恒常”不变之性“者，于”众生“身”而言，则“不”超“出见、闻、觉、知”等分别之用，故知此识阴实为六和合，而非一精明，以“若”彼“实”是“精”一无杂、“真”实不虚者，则它必“不容”串“习”种种染“妄”（譬如纯金不应混杂泥沙）。以“何因”缘“汝等”若“曾于昔年睹一奇”异之“物”，虽“经历”深“年岁”久，连“忆妄俱无”，你“于后”来“忽然覆（复）睹”先“前”所见“异”物，却又能令“记忆”浮现，“宛然”如昔，“曾不遗失？则”可知，“此”八识“精了”于其“湛”然“不摇”之体“中”，系“念念受”六识之见、闻、觉、知及七识所“熏”，无有停息，其数无计，“有何”可“筹”量计“算”的？

“阿难，当知，此”第八识“湛”然不摇者，并“非真”常不可动摇之性；“如”深沉“急流”之河“水，望”之“如恬静”，正因其“流急”而深故“不见”其动，“非是”真“无流”动；此识阴“若非”前四阴妄“想”之根“元，宁”（怎么会）“受”前七识之“妄习”所熏？故可知第八识亦有极微细之妄想性。

然此极微细妄想性之消灭，若“非汝”之身心“六根”已达到“互用开合”，体用圆通，化六和合复归于一精明者，“此之妄想”即“无时”而“得灭”。

“故汝现”前存“在”之“见、闻、觉、知”、尝、嗅六精，其“中”除了“串习几”微之妄相外，“则”于此“湛了”之体“内”，但是“罔象”（无象）“虚无”，若无而不无，似有而非有，是故识阴即是“第五颠倒”之“微细精想”。
“阿难，是五受阴”即是由以上所说的“五妄想”所“成”。
【诠论】

《楞严经宝镜疏》云：“良以众生自迷如来藏性，而有妄色妄心；（复）依此色心，而成五阴，（因此）故有世间凡、圣（之）差别也。
若以众生知见，执此五阴为实有者，即（成）世间法。
若以二乘知见，执此五阴为空寂者，即（成）出世法。

若在诸佛菩萨，善得中道，了色即（是）空，达空即（是）色，即为出世上上法；（此）乃第一义谛，不思议境界也。

设若离此五阴之法，则五乘圣教亦无安立之处也。以（此之）故，（此五阴）迷之则凡，悟之则圣，皆不出此。凡修定者，苟能于是，用金刚观智，荡涤空有（之妄）情计（度），扫除断常（之）知见，了一真之本具，达诸妄以本空，则其五阴妄想之心，当体清净，即是本如来藏

妙真如性矣！”善哉斯言。

四　五阴各自之边际

【汝今欲知因界浅深：惟色与空是色边际；惟触及离是受边际；惟记与忘是想边际；惟灭与生是行边际；湛入合湛，归识边际。】

【注释】

“因界浅深”：谓五阴的因界边际之浅深。

“惟色与空是色边际”：“色”，有相之色。“空”，无相之空。“边际”者，即范畴之义。此谓，有相的色与无相的空，皆是色阴的范畴，因为色与空皆是色阴所摄，故并非“达于无色”就是修到了“色阴已尽”，而是要“并空亦尽”（连空的妄想都尽），才可说达到“色阴尽”。（因为依于本经了义，“色阴”是包含了色与空——色与空二者皆是色阴妄想所摄，故空并非在色阴妄想之外。）

“惟触及离”：“触”，取着；“离”，厌舍。忻与厌皆是受阴的范围；故并非厌离、或无触便已达到受阴尽。

“惟记与忘”：“记”，有念。“忘”，无念。有念与无念皆是想阴的范畴。是故并非达到“无念”即是想阴灭。

“惟灭与生”：“灭”，定心之细行。“生”，散心之粗行。由于细心的灭相及粗心的生相，都是在行阴的范畴之内，故并非只要达到细心的灭相即是行阴灭。

“湛入合湛”：“湛入”，湛然而有所入。“合湛”，无所入而合于湛然。此二者皆是识阴的范畴，故并非只要入于湛然即是识阴灭。

【义贯】

阿难，“汝今”所“欲知”的五阴的“因界”边际之“浅深”者为：

“惟”有相之“色与”无相之“空”皆“是色”阴之“边际”（范畴）；

“惟”取着之“触及”厌舍之“离”皆“是”在“受”阴之“边际”内；

“惟”有念之“记”忆“与”无念之“忘”失皆“是”在“想”阴之“边际”中；

“惟”定心细行之“灭与”散心粗行之“生”皆“是”在“行”阴之“边际”中；

“湛”然而有所“入”与无所入二者相泯“合”之“湛”然，皆“归”属于“识”阴之“边际”中。

五　灭除五阴之顿渐——理为顿悟，事非顿除

【此五阴元重叠生起，生因识有，灭从色除。理则顿悟，乘悟并销；事非顿除，因次第尽。我已示汝，劫波巾结，何所不明，再此诣问？】

【注释】

“生因识有，灭从色除”：五阴生起时，是先从识阴而有；但要灭时，却须先灭色阴。亦即，生时从细向粗，灭时则从粗向细。犹如穿衣与脱衣，穿时先穿内衣，脱时则须先脱外衣。

“理则顿悟”：理上则为顿悟，因为悟实无次第；亦即，要悟，即是一时顿悟，并非慢慢地悟。

“乘悟并销”：若一念心开，则乘此开悟之力，五阴的五重妄想即一并消除；此即是见道位。

“事非顿除，因次第尽”：然而事相上则非可一时顿除，必须以次第修断而尽。譬如脱衣入浴，一次只能脱一件，不可能一时内外褪尽。《楞严经正脉》云：“如暗夜惊杌（wù树木无枝）为鬼（以为无枝之树为鬼，因而惊慌）奔驰（到）荒越（荒郊野外），一旦被人说破，鬼想全消。”这就是理可顿悟，乘悟并销亿劫颠倒想的例子。“事非顿除，因次第尽”者，《正脉》又云：“如鬼想虽以（已）全消，驰途岂能遽返？（惊迷中所跑过的路，怎能一下就回得来？）要须历返前途，方归旧处矣。”

“劫波巾结”：“劫波巾”，劫波罗天（夜摩天）所奉于如来之华巾。此事为如来在前面第五章中所开示者，以明六根解结；于彼经文中阿难亦说：“是结本以次第绾（wǎn系）生，今日当须次第而解。”

【义贯】

“此五阴”之根“元”乃由“重叠”而“生起”，其“生”时最先为“因识”阴而“有”，然其“灭”则须“从色”阴先“除”。于“理”上“则”为“顿悟”，以悟无次第，一念心开，“乘”此开“悟”之力，即五重妄想（亿劫颠倒想）一“并”皆得“销”除。然而“事”上则“非”可“顿除”，须“因”（以）“次第”修断而“尽。我已示汝劫波”罗天所奉拭“巾”之解“结”法，六解一亡（六结既解，一巾之名亦亡），汝尚“何所不明，再此诣问？”

【诠论】

阿难再问顿渐之意，盖恐末世狂徒，以为只须顿悟即可，不须渐修，而落于狂解及狂禅、狂密，坏无上法，自害害他；为诫众生勿落于此，特再请示世尊，实系阿难之大慈心故也。

第二节　结劝传示未来

【汝应将此妄想根元心得开通，传示将来末法之中诸修行者，令识虚妄，深厌自生，知有涅盘，不恋三界。

阿难，若复有人遍满十方所有虚空，盈满七宝，持以奉上微尘诸佛，承事供养，心无虚度，于意云何，是人以此施佛因缘，得福多不？

阿难答言：“虚空无尽，珍宝无边；昔有众生施佛七钱，舍身犹获转轮王位；况复现前虚空既穷，佛土充满，皆施珍宝，穷劫思议尚不能及，是福云何更有边际？”

佛告阿难：“诸佛如来语无虚妄。若复有人身具四重、十波罗夷，瞬息即经此方、他方阿鼻地狱，乃至穷尽十方无间，靡不经历。能以一念，将此法门于末劫中开示未学，是人罪障应念销灭，变其所受地狱苦因成安乐国；得福超越前之施人百倍千倍，千万亿倍，如是乃至算数譬喻所不能及。

阿难，若有众生能诵此经，能持此咒，如我广说，穷劫不尽；依我教言，如教行道，直成菩提，无复魔业。”

佛说此经已，比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、一切世间天人、阿修罗，及诸他方菩萨、二乘、圣仙童子，并初发心大力鬼神，皆大欢喜，作礼而去】

【注释】

“令识虚妄”：“识”，识知。谓令他们皆识得五阴体性乃属虚妄。

“深厌自生”：“深厌”，深切的厌离心。“自生”，自然生起。

“知有涅盘”：确知本有不生不灭之无上大涅盘。

“不恋三界”：“三界”，欲界、色界、无色界。若教人勿迷恋三界，出离三界生死苦难的，即是佛菩萨、是善知识；反之，若教人贪恋三界生死的，即是邪魔、是恶知识。因此，行者若依佛所教而奉行之，则连色界、无色界的长劫天寿、天福，乃至二乘的有余涅盘都不迷惑了，更何况还会去贪恋此杂染多难的欲界人间，而妄计贪着人间有净土，令人贪恋世间，永受沉沦，堕魔邪网。

“昔有众生施佛七钱”：此即无灭尊者，亦即阿那律尊者（见《达磨显宗论》）。

“诸佛如来语无虚妄”：佛语谛实，决定不虚；佛无妄语。

然末世众生信根微薄，许多人虽研究佛经，但常不信。尤其是依其凡夫心量，以有限的五根、五识，用世间学术、半科学性的（Semi-Scientific）“考据”，而妄言：此是伪经、彼是真经；或依凡夫心量，而说如来所说法，如三界六道、地狱、饿鬼，都是因为佛“很聪明”，想出这样的“比喻”、“象征”、“表法”，来“哄”我们修行，或令我们因害怕而不敢造恶！

如是以凡忖圣，自以为是，其实皆犯了谤佛、谤法、谤经，而不自知！须知佛不妄语；不要说佛不妄语，即使连菩萨、阿罗汉、小乘四双八辈圣人，甚至好的比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，佛的在家出家已受戒、虽未入圣位的持戒弟子，也不会轻犯妄语戒，更何况是佛？故为佛弟子，第一首要之务为：必须确定“佛不妄语”、“佛语谛实，决定不虚”。

又，从理上来看，“妄语”是属于烦恼之一（在五位百法中，属于二十随烦恼中的“诳”心所），此烦恼连小乘圣人都已断了，更何况是佛？又，佛若自妄语诳人，则佛自犯戒、有烦恼杂染心，不但不能证清净法身，三业清净，便连阿罗汉、或小乘圣人都不如，甚至连受五戒的在家居士也比不上，这如何是佛？是故须知，佛定无妄语。

又，有人邪妄、不正知，而说：有时候妄语也是一种“方便”。或说：那是“方便妄语”。

其实那是错解了“方便”一词；须知“方便”即是好方法，梵语为“沤和俱舍罗”，或简称“沤和”，那是大菩萨入地以上，乃至八地菩萨才有的“度生智慧”，故“沤和俱舍罗”又译为“方便胜智”，即依于大悲本怀，能以无量好方法、妙法门，引摄众生入菩提道，教授众生修行菩提，乃至成正觉，这才叫佛所说的“正方便”；反之即是“邪方便”。所以，须知“方便”并非“随便”，亦非妄语的同义词，更非破戒、犯戒的合理化藉口。

又，佛经上更无“方便妄语”一词，那是末世愚人杜撰出来的，作为毁犯的挡箭牌，如是掩耳盗铃便以为无犯。

又，末世众生，道心浅薄，一遇欲境现前，辄说：“方便方便么！”于是便堂而皇之地毁犯戒律，乃至对于一切毁犯，都称为“方便”，如是，从造杀盗淫妄，以至于占卜、看相、贪求世间名利、权位、威势、琴棋书画、词章考据，贪爱不舍，自作教他，皆云是“度生方便”（其实应是“堕落方便”）；如是实为坏法误人之事，正法修行者应知所避忌。

“得福超越前之施人……算数譬喻所不能及”：以其所施为无上法宝，十方如来成佛之真体，能化魔界为佛界，故所得这福德无量。亦即法施之福远远超胜财施，无可计量。

“能诵此经，能持此咒”：此即如来最后再明白地开示：本经之法门系显密并修。“诵经”，

为诵持本经，故须含“信解”在内，此为显修。“持咒”，此为密修。如此，显密并修，得福无量。所言福者，在此则含世间福及出世间福也。对修行人而言，“世间福”就是：得暇满之身、六根具足、聪慧体健、四事无缺、眷属和合，能堪修行。“出世福”即是：得遇大善知识及善友，得闻正法、得信解无上正法，依法起修，克服障难，圆成种种断证，乃至究竟证悟无上甚深义谛；此即修行者出世之大福德也。

【义贯】

“汝应将此”五阴“妄想”之“根”本“元”由，一一深究，俾“心得开”悟“通”达，了其同一虚妄，更无端绪可得；自修自悟之后，进而“传示将来末法之中诸修行者，令”彼皆“识”知五阴体性“虚妄”，则“深”切“厌”离之志“自”然“生”起，确“知”本“有”不生不灭之无上大“涅盘，不”更眷“恋三界”有漏因果境界。

“阿难，若复有人”于“遍满十方”世界之“所有虚空”广袤之体中，将之“盈满七宝，持以奉上”供养如“微尘”数之“诸佛”世尊，“承事供养，心无虚度”者，“于”汝“意云何？是人以此施佛”之“因缘”，其所“得”之“福”为“多不”？

“阿难答言：虚空”之量已经“无尽”，则遍满其中之“珍宝”应亦如是无量“无边”；我曾闻“昔有”一“众生”（无灭尊者），仅“施佛七钱”，至其“舍”当世报“身”之后，至后世中“犹获转轮王位”之报；“况复现前”有人，欲令“虚空既”皆“穷”尽，“佛土充遍，皆施珍宝”，则其珍宝之量，乃“穷劫思议尚不能及”，如“是福”报“云何更有边际”？

“佛告阿难：诸佛如来语无虚妄。若复有人”其“身具”造“四重”禁（杀盗淫妄）、大乘菩萨之“十波罗夷”重罪（十弃罪），彼人当于寿终之后，堕于此方地狱中受一大劫报尽，“瞬息”之间、无有停息，“即经”由“此方”而转于“他方”世界之“阿鼻地狱”，又具足受一大劫之罪报，“乃至”展转“穷尽十方”世界之“无间”地狱，“靡不”（无不）“经历”。然而如是之人，若“能”但“以一念”顷（极短的时间内），“将此法门于末劫中开示未学”，则“是人”所造的一切“罪障，应”其弘扬经法之“念”而“销灭”无遗，并且更转“变其所”应“受”之“地狱苦因，成安乐国”之因，来世生于佛前，从佛修行菩提。是故其所“得”之“福”乃“超越前之施”宝之“人百倍、千倍、千万亿倍，如是乃至算数”及“譬喻”皆“所不能及”。

“阿难，若有众生能诵”持“此经”，并“能持此咒”，显密齐修，则其所得之世出世福“如我广说”者，即使经于“穷劫”亦“不”能“尽”。如此，汝当“依我教”敕之“言”传示末法，“如教”修“行”此自他两利之“道”，显密齐修，即得一往“直成”无上“菩提”，于其中间“无复魔业”娆扰等诸留难委曲相。

“佛说此经已”，众会之中，所有“比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，一切世间天人、阿修罗”等八部众，“及诸他方”世界来之“菩萨、二乘”、内修“圣”道外现“仙”身之“童子”（金刚童子），“并初发心大力鬼神，皆大欢喜，作礼而去”。

大佛顶首楞严经义贯终

——佛历二五四五年（二○○一年）十月二十九日

完稿于美国密西根州·遍照寺

二○○六年三月一日于台北·大毘卢寺校毕

附　录

附录一：《大佛顶如来放光悉怛多钵怛啰陀罗尼（梵文原文）》略

附录二：《大佛顶首楞严神咒（拉丁拼音》略

附录三：《大佛顶万行首楞严陀罗尼（日语拼音）》略

附录四：　　三界六道表

三界六道表

A．天道Ⅰ无色界27．非想非非想处天㈠四空天

26．无所有处天

25．识无边处天

24．空无边处天

Ⅱ色界(摩醯首罗天)㈡四禅天

23．色究竟天五净居天

(五不还天)

22．善现天

21．善见天

20．无热天

19．无烦天

无想天(外道及无闻比丘)

18．广果天

17．福爱天

16．福生天

15．遍净天㈢三禅天

14．无量净天

13．少净天

12．光音天㈣二禅天

11．无量光天

10．少光天
9．大梵天㈤初禅天
8．梵辅天
7．梵众天
Ⅲ欲界（ 魔 天 ）㈥六欲天
6．他化自在天
5．化乐天(乐变化天)
4．兜率天(知足天)
3．焰摩天
2．忉利天（33天）
1．四 天 王 天
B．阿修罗道㈦五趣杂居地
C．人道①东：胜神洲（弗于建）
②南：赡部洲（阎浮提）
③西：牛货洲（拘耶尼）
④北：俱卢洲（郁单越）

D．畜生道注：阿修罗道、人道、畜生道、饿鬼道、地狱道都归属于欲界。自四天王天以上属天道。
E．饿鬼道
F．地狱
附录五： 大乘圆顿了义六十位修证表
三渐次位
1． 第一渐次：永断五辛
2． 第二渐次：严持清净戒律——断淫、酒、肉，及持余戒干慧位
3． 第三渐次：现前不逐外尘，旋元自修4． 干慧地
十信位十住位十行位
5．初信：信心住15．初住：发心住25．初行：欢喜行
6．二信：念心住16．二住：治地住26．二行：饶益行
7．三信：进心住17．二住：修行住27．三行：无瞋行
8．四信：慧心住18．二住：生贵住28．四行：无尽行
9．五信：定心住19．二住：具足住 29．五行：离痴乱行
10．六信：不退心住20．二住：正心住30．六行：善现行
11．七信：护法心住21．二住：不退住31．七行：无着行
12．八信：回向心住22．二住：童真住32．八行：尊重行
13．九信：戒心住23．二住：法王子住33．九行：善法行
14．十信：愿心住24．二住：灌顶住34．十行：真实行
十回向地四加行位十地位
35．初向：离众生相回向45．初加行：暖地49．初地：欢喜地
36．二向：不坏回向46．二加行：顶地50．二地：离垢地
37．三向：等一切佛回向47．三加行：忍地51．三地：发光地
38．四向：至一切处回向48．四加行：世第一地52．四地：焰慧地
39．五向：无尽功德藏回向60位修证表53．五地：难胜地
40．六向：平等善根回向54．六地：现前地
41．七向:随顺等观一切众生回向55．七地：远行地
42．八向：真如相回向等妙二位56．八地：不动地
43．九向：无缚解脱回向59．等觉57．九地：善慧地
44．十向：法界无量回向60．妙觉58．十地：法云地
参考书目
甲 注经部

本经之注释参考书众多，载于《大正藏》及《卍续藏》中共有五十三种之多。读者有意多读者，可参阅《卍续藏》卷十一至卷十四。今但择其要而条述如下：
一、《首楞严义疏注经》宋·长水沙门子璇集。
二、《楞严经正脉疏》明·西湖沙门交光真鉴述。
三、《首楞严经义疏释要钞》宋·长水沙门惟远录。
四、《楞严经熏闻记》宋·吴兴沙门仁岳述。
五、《楞严经要解》宋·温陵沙门戒环解。
六、《大佛顶经开题》日本·空海大师撰。

七、《大佛顶首楞严经讲义》民国·圆瑛法师着。（附注：此书是圆瑛老法师的力作；圆老于此用功甚勤，精择众议，为近代注楞严之佼佼者。）
八、《大佛顶首楞严经讲记》民国·海仁老法师讲述，释文珠笔记。
乙 真言部
一、《大佛顶大陀罗尼》梵本原文。
二、《注大佛顶真言》日本·南忠大法师撰。
三、《大佛顶如来放光悉怛他钵怛啰陀罗尼勘注》日本·明觉法师撰。

四、《陀罗尼字典》日本·明治·圆山达音法师编纂。日本高野山·吉田书院发行。（昭和四十八

年版）
五、《汉译对照梵和大辞典》日本·荻原云来博士编纂。（昭和十五年版）
六、《梵汉对译佛教辞典》日本·荻原云来博士着。（东京一九五九年版、新文丰影印）
七、《中国佛教梵汉字典》艾德着（东京一九零四年版）
八、《金胎两部真言解记》日本·吉田惠弘着。（京都·平乐寺书店，一九九二版）
九、《真言陀罗尼》日本·坂内龙雄着。（东京·平河出版社，一九九五版）
注者简介
释成观法师：

台北市人，一九四七年生，一九八八年七月于美国纽约庄严寺住持天台宗第四十五代传人上显下明老和尚座下披剃。同年于台湾基隆海会寺受三坛大戒。

学历：国立台湾师范大学英语系毕业；台大外文研究所肄业；美国德州克里斯汀大学英研所研究员。
佛学经历：美国德州闭关三年（一九八四——
一九八七年）；
俄亥俄州闭关半年（一九九○年）
日本高野山真言宗第五十三世传法灌顶阿奢梨（一九九六年）
现任：台湾“大毘卢寺”住持、美国“遍照寺”住持
中文着作：《美国心战纲领》、《说服：行为科学实例分析》
《楞伽经义贯》、《三乘佛法指要——卡卢仁波手稿》

《毘卢小丛书：①〈三世心不可得〉②〈禅法述要与心经奥义〉③〈三皈依要义〉④〈五戒与在家律学示要〉》
《心经系列》、《北美化痕（一）（二）》、《大乘百法明门论今注》
《佛教逻辑学——因明入正理论义贯》、《大佛顶首楞严经义贯》

英文着作：《禅之甘露》、《佛性三参》、《入不思议处》、《佛说四十二章经》、《金刚经》、《六祖法宝坛经》
曾任：
“光华电台”翻译官；台北·光仁中学、中山女高英文教师；
纽约·美国佛教会“庄严寺、大觉寺”讲师；
台中·万佛寺“慈明佛学研究所”讲师；
基隆·照善寺“净园学苑》讲师
1．首楞严五会神咒咒文（汉译全咒）
大佛顶首楞严神咒（如来顶髻大白伞盖无有能及甚能调伏陀罗尼）

（注：①楞严咒之其他三种文字版本：梵本原文、拉丁拼音版、日语拼音版，请见本书末附录（略）。②本书所录之楞严咒系采用一般通用“课诵本”之版本，以与实际所诵者配合，以期解行能够一致。）
大佛顶首楞严神咒
【【南无楞严会上佛菩萨 南无楞严会上佛菩萨 南无楞严会上佛菩萨】
妙湛总持不动尊？首楞严王世希有 销我亿劫颠倒想 不历僧只获法身
愿今得果成宝王？?还度如是恒沙众 将此深心奉尘刹 是则名为报佛恩
伏请世尊为证明 五浊恶世誓先入??如一众生未成佛??终不于此取泥洹
大雄大力大慈悲 希更审除微细惑 令我早登无上觉？于十方界坐道场
舜若多性可销亡 烁迦罗心无动转
南无常住十方佛 南无常住十方法？南无常住十方僧
南无释迦牟尼佛？?南无佛顶首楞严 南无观世音菩萨??南无金刚藏菩萨
尔时世尊，从肉髻中，涌百宝光。光中涌出，千叶宝莲。有化如来，坐宝华中。
顶放十道，百宝光明。一一光明，皆遍示现，十恒河沙，金刚密迹，擎山持杵，
遍虚空界。大众仰观，畏爱兼抱。求佛哀佑，一心听佛，无见顶相，放光如来，
宣说神咒：】

（以上为持《楞严咒》方法的前面部分，特录上以供参考。下面的拼音声调可能有误，但译音本是无四声，不过只能尽可能做到正确。）
【注释】
“妙湛”（zhàn）：妙，不可思议；湛，清净光明之意。
“希（xī）有”：少有之意。
“历”：经过的意思。

“僧只（qí）”：是“阿僧只劫”的简称，翻译为无数劫。尘刹：是说佛土象细微的尘土一样多。

“泥洹（huán）”：即涅盘，翻译为灭度。即灭尽烦恼，而得度脱。或翻译为“圆寂”，德无不圆，障无不寂的意思。
“审（shěn）”：审察的意思。
“无上觉”：即是佛。
“舜（shùn）若多”：就是空的意思。是梵文音译。

“销（xiāo）亡”：销到没有的意思。
“烁（shuò）迦罗烁”：坚定、坚固的意思。是梵文音译。
“肉髻（jì）”：头顶顶骨高起的肉髻相，是佛的三十二相之一。
“涌（yǒng）百宝光”：佛顶放出的宝光如同泉水般涌现出来。
“金刚密迹（jī）”：护法金刚力士内秘菩萨之德，外现金刚迹，秘密护持、化导行人。

“擎（qíng）山持杵（chǔ）”：护法神一手举金刚大山，一手执持金刚宝杵，表现了护法神的雄猛威力。】

【第一会】

nā mó sà dá tuō sū qié duō yē ā là hē dì sān miǎo pú tuó xiě

(1) 南 无 萨 怛 他·苏 伽 多 耶·阿啰 诃 帝·三 藐 三菩陁（陀）写
(2) 萨怛他·佛陀（fó tuó）俱胝（jù zhī）·瑟尼钐（钐） （sè ní shān）
(3) 南无萨婆（sà pó）·勃（bó）陀勃地（dì）·萨跺（duò）鞞弊（pí bì）
(4) 南无萨多（duō）南（sān）·三藐三菩陀·俱知南（jù zhī nán）
(5) 娑舍（suō shě）啰（là）婆迦（jiā）·僧（sēng）伽（qié）喃
(6) 南无卢鸡（lújī）·阿罗汉·跺南
(7) 南无苏（sū）卢多波（bō）那（nuó）喃
(8) 南无娑羯（jié）唎（lī）陀·伽（qié）弥（mí）喃
(9) 南无卢鸡三藐伽哆（duò）南 (10) 三藐伽波啰·底（dǐ）波多那南
(11) 南无提（tí）婆离（lí）瑟（sè）赤皮（nǎn同“赧”）
(12) 南无悉（xī）陀耶·毗（pí）地耶陀啰离瑟赧
(13) 舍（shě）波奴（nú）揭啰诃（jiē là hē）娑诃娑啰摩（mó）他（tuō）南
(14) 南无跋（bá）啰诃摩尼（ní） (15) 南无因（yīn）陀啰耶
(16) 南无婆伽婆帝 (17) 卢陀啰耶
(18) 乌（wū）摩般（bō）帝 (19) 娑醯（xī）夜（yè）耶
(20) 南无婆伽婆帝
(21) 那（nuó）啰野（yě）拏（nú，字典为此音ná）耶
(22) 盘（pán）遮（zhē）摩诃三慕（mù） (23) 陀啰南无悉羯唎多耶
(24) 南无婆伽婆帝 (25) 摩诃迦啰耶
(26) 地唎般剌（là）那（nuó）伽啰 (27) 毗陀啰波拏迦啰耶
(28) 阿地目（mù）帝 (29) 尸（shī）摩舍那泥（ní）
(30) 婆悉泥摩怛唎伽拏 (31) 南无悉羯唎多耶
(31) 南无悉羯唎多耶 (32) 南无婆伽婆帝
(33) 多他（tuō）伽跺俱啰耶 (34) 南无般头摩俱啰耶
(35) 南无跋阇（shé）啰俱啰耶 (36) 南无摩尼俱啰耶
(37) 南无伽阇俱啰耶 (38) 南无婆伽婆帝
(39) 帝唎茶（chá）输（shū）啰西（xī）那（nuó）
(40) 波啰诃啰拏啰阇耶 (41) 跺他伽多耶
(42) 南无婆伽婆帝 (43) 南无阿弥多婆耶
(44) 跺他伽多耶 (45) 阿啰诃帝
(46) 三藐三菩陀耶 (47) 南无婆伽婆帝
(48) 阿刍（chú “刍”是“刍”的繁体）鞞（pí）耶
(49) 跺他伽多耶 (50) 阿啰诃帝
(51) 三藐三菩陀耶 (52) 南无婆伽婆帝
(53) 鞞沙阇耶俱嚧（lú①象声词②佛经译音用字）吠（fèi）柱（zhù）唎耶
(54) 般啰婆啰阇耶 (55) 跺他伽多耶
(56) 南无婆伽婆帝 (57) 三补师（shī）毖（bì）多
(58) 萨怜（lián）捺（nà）啰剌阇耶 (59) 跺他伽多耶
(60) 阿啰诃帝 (61) 三藐三菩陀耶
(62) 南无婆伽婆帝 (63) 舍鸡野母（mǔ）那 曳（yè）
(64) 跺他伽多耶 (65) 阿啰诃帝 (66) 三藐三菩陀耶
(67) 南无婆伽婆帝 (68) 剌（là）怛那鸡都啰阇耶
(69) 跺他伽多耶 (70) 阿啰诃帝 (71) 三藐三菩陀耶
(72) 帝瓢（piáo）南无萨羯唎多? (73) 翳（yì）昙（tán）婆伽婆多
(74?) 萨怛他伽都瑟尼钐 (75) 萨怛多般怛?（lán）
(76) 南无阿婆啰视（shì）耽（dān） (77) 般啰帝扬岐（qí）啰
(78) 萨啰婆部多揭啰诃 (79) 尼揭啰诃·羯迦啰诃尼
(80) 跋（bá）啰毖（bì）地耶叱（chì）陀你
(81) 阿迦啰密（mì）唎柱（zhù）
(82) 般唎怛啰耶儜（níng “儜”是“伫”的繁体）揭唎
(83) 萨啰婆盘（pán）那目（mù）叉（chā）尼
(84) 萨啰婆突（tū）瑟（sè）吒（zhà）
(85) 突悉乏（fá）般那你（nǐ）伐（fá）啰尼
(86) 赭（zhě）都啰失（shī）帝南 (87) 羯啰诃娑诃萨啰若阇
(88) 毗（pí）多崩（bēng）娑那羯唎 (89) 阿（ā）瑟 吒冰舍帝南
(90) 那叉刹怛啰·若（ruò）阇 (91) 波啰萨陀那羯唎
(92) 阿瑟吒南 (93) 摩诃羯啰诃若阇
(94) 毗多崩萨那羯唎 (95) 萨婆舍都嚧你婆啰若阇
(96) 呼（hū）蓝（lán）突（tū）悉乏（fá）难（nán）遮（shě）那舍尼

(97) 毖（bì）沙（shā）舍悉怛啰　　(98) 阿吉尼乌（wū）陀迦啰若阇
(99) 阿般啰视多（duō）具（jù）啰　　(100) 摩诃般啰战持（chí）
(101) 摩诃叠（dié“曡”的繁体）多　　(102) 摩诃帝阇
(103) 摩诃税（shuì）多阇婆啰　　(104) 摩诃跋啰盘陀啰婆悉你
(105) 阿唎耶多啰　　(106) 毗唎俱知　　(107) 誓（shì）婆毗阇耶
(108) 跋阇啰摩礼（lǐ）底（dǐ）　　(109) 毗舍嚧多
(110) 勃腾（téng）罔（wǎng）迦　　(111) 跋阇啰制喝那阿遮
(112) 摩啰制婆般啰质（zhì）多　　(113) 跋阇啰擅（chàn）持
(114) 毗舍啰遮　　(115) 扇多舍鞞提（tí）婆补（bǔ）视（shì）多
(116) 苏摩嚧波　　(117) 摩诃税多　　(118) 阿唎耶多啰
(119) 摩诃婆啰阿般啰　　(120) 跋阇啰商羯啰制婆
(121) 跋阇啰俱摩唎　　(122) 俱蓝陀唎
(123) 跋阇啰喝萨多遮
(124) 毗地耶乾（qián）遮那摩唎迦
(126) 啒（gu）苏母婆羯啰多那　　(125) 鞞嚧遮那·俱唎耶
(127) 夜啰菟（tú）·瑟尼钐　　(128) 毗折蓝婆·摩尼遮
(129) 跋阇啰迦那迦波啰婆
(130) 嚧阇那跋阇啰顿（dùn）稚（zhì）遮　(131) 税多遮迦摩啰
(132) 剎（chà）奢（shē）尸（shī）波啰婆　(133) 翳帝夷帝
(134) 母陀啰羯拏　　(135) 娑鞞啰忏（chàn）
(136) 掘（jué）梵都　　(137) 印兔那么么（mó）写
【第二会】
(138) 乌合牛（这两个字读wēng）(139) 唎瑟揭拏　　(140) 般剌舍悉多
(141) 萨怛他伽都瑟尼钐　　(142) 虎合牛
(143) 都卢雍（yōng）
(144) 瞻（zhān）婆那　　(145) 虎合牛　　(146) 都卢雍
(147) 悉耽（dān）婆那　　(148) 虎合牛　　(149) 都卢雍
(150) 波啰瑟地耶三般叉拏羯啰 (151) 虎合牛　　(152) 都卢雍
(153) 萨婆药（yào）叉（chā）喝啰剎娑　(154) 揭啰诃若阇
(155) 毗腾崩萨那羯啰　　(156) 虎合牛　　(157) 都卢雍
(158) 者都啰尸底南　　(159) 揭啰诃娑诃萨啰南
(160) 毗腾崩萨那啰　　(161) 虎合牛 (这两个字读hōng)
(162) 都卢雍　　(163) 啰叉　　(164) 婆伽梵
(165) 萨怛他伽都瑟尼钐　　(166) 波啰点（diǎn）阇吉唎
(167) 摩诃娑诃萨啰
(169) 勃树娑诃萨啰室（shì）唎沙 (168) 俱知（zhī）娑诃萨泥帝
(170) 阿弊提视婆唎多
(171) 吒（zhà）吒甖（yīng“罂”的繁体）迦
(172) 摩诃跋阇嚧陀啰　　(173) 帝唎菩婆那
(174) 曼（màn）茶（chá）啰 (175) 乌合牛　　(176) 娑悉帝薄婆都
(177) 么么　　？　　(178) 印兔那么么写
？
【第三会】
(179) 啰阇婆夜　　(180) 主（zhǔ）啰跋夜　　(181) 阿只（qí）尼婆夜
(182) 乌陀迦婆夜　　(183) 毗沙婆夜　　(184) 舍萨多啰婆夜
(185) 婆啰斫（zhuó）羯啰婆夜　　(186) 突瑟叉婆夜
(187) 阿舍你婆夜　　(188) 阿迦啰密唎柱婆夜
(189) 陀啰尼部弥剑波伽波陀婆夜　　(190) 乌啰迦婆多婆夜
(191) 刺阇坛茶婆夜　　(192) 那伽婆夜　　(193) 毗条怛婆夜
(194) 苏波啰拏婆夜　　(195) 药叉揭啰诃
(196) 啰叉私（sī）揭啰诃　　(197) 毕唎多揭啰诃
(198) 毗舍遮揭啰诃　　(199) 部多揭啰诃
(200) 鸠盘茶揭啰诃　　(201) 补单那揭啰诃
(202) 迦吒补单那揭啰诃　　(203) 悉乾度揭啰诃
(204) 阿播悉摩啰揭啰诃　　(205) 乌檀（tán）摩陀揭啰诃
(206) 车夜揭啰诃　　(207) 醯（xī）唎婆帝揭啰诃
(208) 社多诃唎南　　(209) 揭婆诃唎南　　(210) 嚧地啰诃唎南
(211) 忙（máng）娑诃唎南　　(212) 谜（mí）陀诃唎南
(213) 摩阇诃唎南　　(214) 阇多诃唎女（nǚ）　　(215) 视比多诃唎南
(216) 毗多诃唎南　　(217) 婆多诃唎南　　(218) 阿输遮诃唎女
(219) 质多诃唎女　　(220) 帝钐萨鞞钐　　(221) 萨婆揭啰诃南
(222) 毗陀耶阇瞋陀夜弥　　(223) 鸡啰夜弥
(224) 波唎跋啰者迦讫（qì）唎担　　(225) 毗陀夜阇瞋（chēn）陀夜弥
(226) 鸡啰夜弥　　(227) 茶演尼讫唎担
(228) 毗陀夜阇瞋陀夜弥　　(229) 鸡啰夜弥
(230) 摩诃般（bō）输般（bō）怛夜　　(231) 嚧陀啰讫唎担
(232) 毗陀夜阇瞋陀夜弥　　(233) 鸡啰夜弥
(234) 那啰夜拏（nú）讫唎担　　(235) 毗陀夜阇瞋陀夜弥

(236) 鸡啰夜弥　　(237) 怛埵（duǒ）伽嚧茶西讫唎担
(238) 毗陀夜阇瞋陀夜弥　　(239) 鸡啰夜弥
(240) 摩诃迦啰摩怛唎伽拏讫唎担　　(241) 毗陀夜阇瞋陀夜弥
(242) 鸡啰夜弥　　(243) 迦波唎迦讫唎担
(244) 毗陀夜阇瞋陀夜弥　　(245) 鸡啰夜弥
(246) 阇夜羯啰摩度羯啰　　(247) 萨婆啰他娑达那讫唎担
(248) 毗陀夜阇瞋陀夜弥　　(249) 鸡啰夜弥
(250) 赭咄啰婆耆你讫唎担　　(251) 毗陀夜阇瞋陀夜弥
(252) 毗陀夜阇瞋陀夜弥　　(253) 鸡啰夜弥
(253) 毗唎羊讫唎知　　(254) 难陀鸡沙啰伽拏般帝
(255) 索醯夜讫唎担　　(256) 毗陀夜阇瞋陀夜弥
(257) 鸡啰夜弥
(258) 那（nuó）揭那舍啰婆拏讫唎担　(259) 毗陀夜阇瞋陀夜弥
(260) 鸡啰夜弥
(261) 阿罗汉讫唎担毗陀夜阇瞋陀夜弥　(262) 鸡啰夜弥
(263) 毗多啰伽讫唎担　　(264) 毗陀夜阇瞋陀夜弥
(265) 鸡啰夜弥跋阇啰波你　　(264) 具醯（xī）夜具醯夜
(267) 迦地般帝讫（qì）唎担　　(268) 毗陀夜阇瞋陀夜弥
(269) 鸡啰夜弥　(270) 啰叉罔　　(271) 婆伽梵
(272) 印兔那么么写
【第四会】
(273) 婆伽梵　　(274) 萨怛多般怛啰
(275) 南无粹（cuì）都帝　　(276) 阿悉多那（nuó）啰剌迦
(277) 波啰婆悉普吒（zhà）　　(278) 毗迦萨怛多钵帝唎
(279) 什佛啰什佛啰　　(280) 陀啰陀啰
(281) 频陀啰频陀啰瞋陀瞋陀　　(282) 虎合牛
(282) 虎合牛　　(283) 虎合牛　　(282) 泮（pàn）吒
(285) 泮吒泮吒泮吒泮吒　(286) 娑诃　　(287) 醯醯泮
(288) 阿牟（móu）迦耶泮　　(289) 阿波啰提诃多泮
(290) 婆啰波（bō）啰陀泮　　(291) 阿（ā）素啰毗陀啰波迦泮
(292) 萨婆提鞞弊泮　　(293) 萨婆那伽弊泮
(294) 萨婆药（yào）叉（chā）弊泮　(295) 萨婆乾（qián）闼婆弊泮
(296) 萨婆补丹那（nuó）弊泮　　(297) 迦吒（zhà）补丹那弊泮
(298) 萨婆突狼枳（zhǐ）帝弊泮　　(299) 萨婆突涩比口犁讫瑟帝弊泮
(300) 萨婆什婆利弊泮　　(301) 萨婆阿播悉摩弊泮（pàn）
(302) 萨婆舍啰婆拏弊泮　　(303) 萨婆地帝鸡弊泮
(304) 萨婆怛摩陀继弊泮　　(305) 萨婆毗陀耶啰誓遮弊泮
(306) 阇夜羯啰摩度羯啰　　(307) 萨婆啰他娑陀鸡弊泮
(308) 毗地夜遮唎弊泮　　(309) 者都啰缚（wa）耆你弊泮
(310) 跋阇啰俱摩唎　　(311) 毗陀夜啰誓弊泮
(312) 摩诃波啰丁羊叉（有版本为“乂（yì）”今从原本）耆唎弊泮
(313) 跋阇啰商羯啰夜　　(314) 波啰丈耆（qí）啰阇耶泮
(315) 摩诃迦啰夜　　(316) 摩诃末怛唎（lì）迦拏
(317) 南无娑羯唎多夜泮　　(318) 毖瑟拏婢（pí）曳（yè）
(319) 勃啰诃牟（móu）尼曳泮　　(320) 阿耆尼曳泮
(321) 摩诃羯唎曳泮　　(322) 羯啰檀（tán）迟曳泮
(323) 蔑（miè）怛唎曳泮　　(324) 唠（lào）怛 唎 曳 泮
(325) 遮文荼曳泮　　(326) 羯逻啰怛唎曳泮
(327) 迦般唎曳泮　　(328) 阿地目质多迦尸摩舍那
(329) 婆私你曳泮　(330) 演吉质　　(331) 萨埵（duǒ）婆写
(332) 么么印兔那么么写
【第五会】
(333) 突瑟（sè）吒质多（334）阿末怛唎质多　(335) 乌阇诃啰
(336) 伽婆诃啰　(337) 嚧（lú）地啰诃啰 (338) 婆娑诃啰
(339) 摩阇诃啰　(340) 阇多诃啰　(341) 视毖多诃啰
(342) 跋略夜诃啰　(343) 乾（qián）陀诃啰 (344) 布史波诃啰
(345) 颇啰诃啰　(346) 婆写诃啰　(347) 般波质多
(348) 突瑟吒质多　(349) 唠陀啰质多　(350) 药叉揭啰诃
(351) 啰刹娑揭啰诃　(352) 闭口隶多揭啰诃　(353) 毗舍遮揭啰诃
(354) 部多揭啰诃　(355) 鸠盘茶揭啰诃　(356) 悉乾陀揭啰诃
(357) 乌怛摩陀揭啰诃 (358) 车夜揭啰诃　(359) 阿播萨摩啰揭啰诃
(360) 宅祛革茶耆尼揭啰诃　(361) 唎佛帝揭啰诃
(362) 阇弥迦揭啰诃　(363) 舍俱尼揭啰诃
(364) 姥（mu）陀啰难地迦揭啰诃　(365) 阿蓝婆揭啰诃
(366) 坠（zhuì）帝药迦　(367) 乾度波尼揭啰诃
(368) 什伐啰堙（là）迦醯（xī）迦　(369) 怛口隶（lí）帝药迦
(370) 者突讬迦　(371) 尼提什伐啰毖钐摩什伐啰
(372) 薄底迦　(373) 鼻底迦　(374) 室口隶瑟密迦
(375) 娑你般帝迦　(376) 萨婆什伐啰　(377) 室嚧吉帝

（378）末陀鞞达嚧制剑　（379）阿绮（qǐ）嚧钳　（380）目佉嚧钳（qián）
（381）羯唎突嚧钳　（382）揭啰诃揭蓝　（383）羯拏输蓝
（384）惮（dàn）多输蓝　（385）迄（qì）唎夜输蓝　（386）末么输蓝
（387）跋唎室婆输蓝　（388）毖栗瑟吒输蓝　（389）乌陀啰输蓝
（390）羯知输蓝　（391）跋悉帝输蓝　（392）邬嚧输蓝
（393）常伽输蓝　（394）喝悉多输蓝　（395）跋（bá）陀输蓝
（396）娑房盎（gàng）伽般啰丈伽输蓝　（397）部多毖（bì）哆（duò）茶
（398）茶耆尼什婆啰　（399）陀突嚧迦建咄（duō）嚧吉知婆路多毗
（400）萨般嚧诃凌伽　（401）输沙怛啰娑那羯啰　（402）毗沙喻迦
（403）阿耆尼乌陀迦　（404）末啰鞞啰建踌啰
（405）阿迦啰密唎咄怛敛部迦　（406）地栗剌（là）吒
（407）毖唎瑟质迦　（408）萨婆那俱啰
（409）肆引伽弊揭啰唎药叉怛啰刍　（410）末啰视吠帝钐娑鞞钐
（411）悉怛多钵怛啰　（412）摩诃跋阇嚧瑟尼钐
（413）摩诃般赖（lài）丈耆蓝　（414）夜波突陀舍喻阇那
（415）辫怛口隶拏　（416）毗陀耶盘昙迦嚧弥　（417）帝殊盘昙迦嚧弥
（418）般啰毘陀盘昙迦嚧弥　（419）哆侄（zhí）他
（420）唵（ǎn）　（421）阿那口隶（lí）　（422）毘舍提
（423）鞞啰跋阇啰陀唎　（424）盘陀盘陀你　（425）跋阇啰谤尼泮
（426）虎合牛都嚧瓮（“瓮”的繁体）泮　（427）莎（suō）婆诃
回　向　偈
愿以此功德　庄严佛净土　上报四重恩　下济三途苦
若有见闻者　悉发菩提心　尽于未来际　修行无上道

南无阿弥陀佛，分享给您国内外最新的无量寿经研究成果，补全缺失的理论
https://pan.baidu.com/s/1qhjM7EGFjU7ZUtA4AUmKCA
师兄，您好，分享给您学佛精品好书，建议使用电子书阅读器，保护视力，需网盘保存、下载、解压缩，欢迎流通赠阅！

念佛殊胜法门弘扬中华大地2.0（佛菩萨名号专集）
https://pan.baidu.com/s/1XQYOhL9Cwe6Ag4V3wRg0gw

传统文化、戒淫修福、中医养生等
http://pan.baidu.com/s/1kTunurP

弘扬和落实中华传统文化
http://pan.baidu.com/s/1bnhbS4Z

乾隆大藏经（龙藏）txt全-精排版
https://pan.baidu.com/s/16lPR77SvjgPBg2pHsOp2iw

分享给您国内外最新的无量寿经研究成果，补全缺失的理论
https://pan.baidu.com/s/1DmMqgmVAhZuDaDB8CxqrZw

https://pan.baidu.com/s/1NcY19feLvDZm739KrGqe5A

般若文海txt
http://pan.baidu.com/s/1xM8Ou

好听的佛号，分享给您
https://pan.baidu.com/s/1XOnbMzMfFluY1h2mlfJTsw

南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛
弘愿寺，为纯依善导大师之教、专修净土的念佛道场；寺名「弘愿」，典出善导大师《观经疏》「别意之弘愿」，意为：乘弥陀弘誓大愿力，一切众生得生净土。弘愿寺殿堂建制、本尊安奉、牌匾楹联、念诵仪规，皆完全依善导大师「五正行」为标准，唯突出一个「专」字——专净土，专念佛，专善导。
https://www.hongyuan.si/
以善导大师的净土思想为弘法理念，所有法宝均为免费结缘，免费邮寄。欢迎索请！

佛教净土宗(上面有很多TXT格式经论)
http://www.pureland-buddhism.org/

净宗讲堂 在线观看
http://www.jingzongfashi.com/

戒色义工收集整理

戒色百科全书
http://pan.baidu.com/share/link?shareid=617125&uk=2701938221

东方人生智慧珍品系列丛书（共10册）已绝版
http://pan.baidu.com/s/1tJAWi

请勿堕胎反堕胎宣传单和书籍（请转发，功德无量，利益无量）
http://pan.baidu.com/s/1ntNwL4l

排版助手软件（电脑版，可以排版TXT格式文档，优化格式错误，提升阅读体验）
https://pan.baidu.com/s/1CsLovq0G1JeztEAJuFewwg